

Universitat de València
Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació
Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement



*La teoría del sujeto de Otto Weininger y su
influencia en la filosofía de Wittgenstein*

Tesis Doctoral

Presentada al título de Doctor en Filosofía,
con mención “Doctor Internacional”

Doctorando: Noemí Calabuig Cañestro
Director: Julián Marrades Millet
Programa de Doctorado: Razón, Lenguaje e Historia

**LA TEORÍA DEL SUJETO DE OTTO
WEININGER Y SU INFLUENCIA EN LA
FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN**



AUTORA: NOEMÍ CALABUIG CAÑESTRO

DIRECTOR: JULIÁN MARRADES MILLET

DOCTORADO: RAZÓN, LENGUAJE E HISTORIA

VALENCIA 2012

Agradecimientos

He de agradecer a la Universidad de Valencia la ayuda económica que a través del programa "V Segles" me ha brindado y sin la cual difícilmente este trabajo podría haber visto la luz. La beca me ha permitido participar en tres proyectos de investigación: "La naturalización de la filosofía", subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología (proyectos I+D), "Cultura y civilización", subvencionado por el Ministerio de Educación y Ciencia, y "Cultura y religión", subvencionado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Mi participación en estos proyectos ha sido fundamental para profundizar en los temas aquí tratados.

Agradezco muy especialmente la atención, la dedicación, la crítica y también el afecto que el profesor Julián Marrades ha depositado en la dirección de este trabajo.

Quisiera agradecer también a mi amigo, el profesor Vicente Sanfélix, la inestimable ayuda que me ha prestado desde el comienzo de esta investigación. Su estímulo intelectual y su apoyo moral han sido imprescindibles para mí.

Las discusiones sobre problemas filosóficos y vitales mantenidas con mis compañeros y amigos de la "Tertulia filosófica", Carmen Ors, Vicent Ballester, Carlos Roser, Vicente Sanfélix, Maite Miravet, Ana Estupiña y Lola Herraiz, han constituido un acicate importantísimo para el desarrollo de este trabajo. También quisiera mencionar la disposición y amabilidad del profesor Richard Raatzsch, que me brindó su ayuda durante mi estancia en Leipzig.

Por último, pero no por ello menos importante, agradezco el apoyo afectivo y moral, así como intelectual y crítico, de mis amigos Vicent Ballester, Jordi Valor, Manolo Garcés y Rocío Valero; la imprescindible colaboración de Manuel Navarro y Ana María Calabuig; y el apoyo incondicional de mi madre, Carmen Cañestro.

ÍNDICE

ABREVIATURAS	4
RESUMEN	5
SUMMARY	54
INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA	100
I. SEXO Y CARÁCTER: UN DOCUMENTO DE LA VIDA	
INTELLECTUAL DE LA VIENA FINISECULAR	113
1. Contextualización del autor y su obra	113
1.1. Vida y muerte de Otto Weininger	115
<i>La familia</i>	115
<i>Infancia</i>	122
<i>Adolescencia</i>	122
<i>Juventud</i>	126
<i>Locura y muerte</i>	149
1.2. Contexto intelectual. Inspiraciones, coincidencias e influencias.....	158
<i>Kraus, Bachofen y Weininger. La reivindicación del mito como método de estudio</i>	163
<i>Weininger y Loos. Una crítica cultural basada en la diferenciación sexual</i>	176
<i>Presupuestos biológicos en la crítica de Loos. Ética, estética y el problema de la amoralidad de la mujer...</i>	182
<i>Loos y Kraus sobre la confusión entre el ámbito público y el privado</i>	187
<i>La influencia de Schopenhauer en los intelectuales de fin de siècle</i>	191
<i>Wittgenstein y la herencia vienesa</i>	195
2. La psicología	199
2.1. Contra la psicología sin alma.....	199
<i>Vitalismo frente a mecanicismo</i>	224
2.2. Estatus, presupuestos y método de la psicología de Weininger	226
<i>Estatus y presupuestos</i>	227
<i>Método</i>	231

3. El sexo	240
3.1. El principio universal de las formas intersexuales y la ley de la atracción sexual.....	240
<i>La bisexualidad universal</i>	240
<i>La ley de la atracción sexual</i>	246
3.2. La diferencia entre los sexos	257
<i>El impulso sexual</i>	259
<i>El proceso de clarificación</i>	262
4. El carácter	267
4.1. La construcción del hombre ideal.....	269
4.1.1. El genio: el carácter inteligible, la lógica y la ética. 269	
4.1.2. Caracterología masculina.....	293
<i>El filántropo y el misántropo o el padre y el hijo</i>	295
<i>Buscadores y sacerdotes</i>	300
4.2. La deconstrucción de la Mujer	302
4.2.1. La mujer absoluta y el misterio del amor	304
<i>El amor, el sexo, y la belleza</i>	318
<i>El amor y la compasión</i>	336
4.2.2. Caracterología femenina.....	342
<i>La histérica o la sirvienta</i>	343
<i>La madre y la prostituta</i>	357
4.2.3. La Mujer y la idea de humanidad	372
5. La filosofía	377
5.1. La ética de Weininger: una defensa de Kant frente a Schopenhauer.....	377
5.2. La metafísica de Weininger a la luz de <i>El mundo como voluntad y representación</i> . Una filosofía de la sexualidad.....	395

II. WEININGER Y WITTGENSTEIN	421
Introducción.....	421
1. La relación entre lógica y ética. Weininger y Wittgenstein frente a Dios.	428
<i>La filosofía de la lógica de Weininger</i>	429
<i>Filosofía de la lógica de Wittgenstein</i>	436
<i>La ética de Weininger</i>	441
<i>La relación entre la lógica-ética en la filosofía de Weininger.....</i>	443
<i>La ética de Wittgenstein.....</i>	446
<i>La relación entre la lógica y la ética en la filosofía de Wittgenstein</i>	456
2. Teoría de la genialidad	462
<i>Genialidad y talento</i>	462
<i>Carácter en el talento</i>	476
<i>¿Quién debe considerarse genio?.....</i>	494
3. Filosofía, ciencia y religión. Tolstoi como inspiración.	497
<i>¿Una mera coincidencia?.....</i>	497
<i>El ideal del progreso, un síntoma de nihilismo.....</i>	499
<i>Una ciencia repugnante y jabonosa.....</i>	504
<i>La esperanza de una ciencia filosófica.....</i>	515
<i>La filosofía como praxis personal y la redención a través de la fe</i>	521
4. La teoría sobre el espíritu judío. El elemento weiningeriano en la concepción wittgensteiniana del judaísmo.	526
<i>El Judío y la Mujer</i>	529
<i>El fundador de religiones.....</i>	552
CONCLUSIONES.....	561
CONCLUSIONS.....	581
BIBLIOGRAFÍA.....	600

ABREVIATURAS

Nietzsche:

La Gaya ciencia {GC}

La genealogía de la moral {GM}

Schopenhauer:

El mundo como voluntad y representación {MVR}

El mundo como voluntad y representación {MVR II}

Los dos problemas fundamentales de la ética {PFE}

Steiner:

La filosofía de la libertad {FL}

The Human Spirit and the Animal Spirit {HSAS}

Tolstoi:

Confesión {Confesión}

Sonata a Kreutzer {Kreutzer}

¿Qué es el arte? {Arte}

Weininger:

Sexo y carácter {SC}

Geschlecht und Charakter/ Sex and Character {GCH}

Sobre las últimas cosas {SUC}

Collected Aphorisms, Notebook and Letters to a Friend {ANL}

Wittgenstein:

Tractatus {TLP}

Diario filosófico (14-16) {DF}

Aforismos. Cultura y valor {CV}

Conferencia sobre ética {CE}

Cartas a Russell, Keynes y Moore {Cartas}

Ocasiones filosóficas {OF}

Últimas conversaciones {UC}

Diarios secretos 1914.1916 {DS}

RESUMEN

Esta investigación persigue fundamentalmente dos objetivos:

El primero es ofrecer una interpretación de la obra de Weininger, *Sexo y carácter*, que considere su contexto y su conexión con los principales problemas de la historia de la filosofía occidental. Con ello pretendemos, por un lado, contribuir a una más profunda comprensión de la vida intelectual de la Viena finisecular y, por otro, mostrar la relevancia filosófica de las tesis que se defienden en la obra.

El segundo objetivo de este trabajo es arrojar algo más de luz sobre los orígenes de la filosofía de Wittgenstein. Para ello, partimos de dos supuestos: por un lado, la idea, defendida por Janick y Toulmin, de que para comprender adecuadamente el pensamiento de Wittgenstein debemos considerarlo como un filósofo vienés de origen judío que encontró en Cambridge una nueva forma de expresar viejos problemas filosóficos, problemas que interesaban a toda una generación de intelectuales austriacos cuyo denominador común era ser herederos de la filosofía de Schopenhauer. Por otro lado, tenemos en cuenta que Wittgenstein conocía *Sexo y carácter* y recomendaba a sus amigos que la leyeran, pues pensaba que era la obra de un notable genio. Más aún, Weininger se encuentra entre los pocos autores de los que Wittgenstein reconoce que influyeron en su pensamiento.

Asimismo, creemos que algunas de las observaciones wittgensteinianas sólo adquieren sentido cuando son interpretadas sobre el trasfondo de la obra de Weininger. De modo que para lograr el segundo objetivo debe explorarse la naturaleza de la relación entre el pensamiento de Weininger y el del primer Wittgenstein.

Por todo ello este trabajo consta de dos partes: la primera es una interpretación de la filosofía de Otto Weininger. En ella se construyen los puentes que unen la vida, el contexto intelectual y los referentes filosóficos del autor de *Sexo y carácter* con su propia filosofía. La segunda contiene, por un lado, un análisis de las tesis que comparten Weininger y el primer Wittgenstein sobre la lógica, la ética, la religión, la ciencia, la genialidad, el judaísmo y la filosofía; y por otro lado, una interpretación de la conexión entre las reflexiones wittgensteinianas sobre la cultura y la filosofía del *Tractatus* a la luz de *Sexo y carácter*.

I. SEXO Y CARÁCTER

1. Contextualización del autor y su obra

1.1. Vida y muerte de Otto Weininger

En este apartado vemos cómo la relación que mantiene Weininger con su familia condiciona la formación de su carácter y de su sistema filosófico. Pero el desarrollo de ese carácter no se entiende sin la influencia de sus profesores, el ambiente intelectual vienés y sus propias lecturas filosóficas.

La familia de Weininger era de origen judío aunque ni él ni sus hermanos recibieron una educación judía. Especialmente relevante en la vida de Weininger era su padre, que por su severidad y su búsqueda de la excelencia, representaba para él la autoridad moral y un modelo a imitar. La madre, complaciente, débil y vulgar, simbolizaba para Weininger la indolencia y el mundo natural. Probablemente ésta le sirviera de modelo psicológico para su caracterización del tipo de mujer “madre” frente al de “prostituta”.

Weininger era consciente de que su madre sufría debido a la severidad de su padre y la compadecía por ello. Sin embargo, huirá de este sentimiento durante el resto de su vida. Este hecho podría estar en la raíz de su oposición a la moral de la compasión y su exaltación del respeto como base de la moralidad.

Durante la adolescencia Otto se muestra muy superior en conocimientos e independencia a sus compañeros de colegio pero menos capacitado que ellos para adaptarse a la rutina de la institución. Gradualmente fueron creciendo en él la sensibilidad, el aislamiento y la conciencia de superioridad. Con su actitud quería dejar claro que no se sometería a leyes ajenas. La autonomía, que se había convertido para él en una obsesión vital, vendría a constituir la piedra de toque de su filosofía.

Su desmesurada autoestima se alternaría con el sentimiento de autodesprecio y autocensura, generando un conflicto entre su deseo de vivir y el miedo a enfrentarse a la vida. Posteriormente proyectará esas contradicciones internas sobre el mundo exterior, como se aprecia en la relación que mantendrá con los judíos y las mujeres. Finalmente, los conflictos internos le conducirían, según el diagnóstico de Abrahamsen, a una profunda crisis mental, desencadenante de un episodio psicótico que sería el preludeo de su prematuro suicidio.

Estamos convencidos de que conocer la psicología de Weininger ayuda a comprender mejor su obra, pues la relación entre su carácter y su pensamiento filosófico es dialéctica. Sin embargo, la psicología del autor no nos informa sobre el valor de lo que afirma, que debe ser evaluado con independencia de ella. Poremos creemos que la obra de Weininger no debe ser leída como síntoma de una personalidad enferma.

En el proceso de maduración intelectual de Weininger también desempeñaron un importante papel algunos de sus profesores. Del filósofo y pedagogo judío Wilhelm Jerusalem recibió su primer estímulo intelectual en el Gymnasium. Posteriormente, en la Universidad de Viena, donde estudió filosofía y psicología, orientarían su trabajo intelectual el positivista Friedrich Jodl y el sacerdote católico Laurenz Müllner. La influencia del primero es perceptible en el tono científicista de la primera parte de *Sexo y carácter*, la del segundo en el carácter más especulativo de la segunda parte.

Weininger se interesó por el amplio espectro de la intelectualidad de su época. Por ejemplo, reconoció la importancia del descubrimiento freudiano del inconsciente y aplicó a su propia vida el método de la autoobservación. Hacer consciente lo inconsciente, autoconocerse, se convertiría para él en una finalidad en sí misma, en el ideal teórico-práctico que sólo el genio puede realizar.

Motivado por la relación con su familia y por el ambiente intelectual vienés, Weininger dedicaría todos sus esfuerzos a comprender la relación entre los sexos: al principio de su carrera, Weininger era un positivista que consideraba la experiencia como la única base del conocimiento. Desde esta perspectiva, las diferencias psicológicas entre hombres y mujeres quedaban reducidas a una diferencia sexual. Durante esta época estudió la obra de Avenarius, se interesó por las ciencias naturales y por las ciencias sociales (Feuerbach, Marx y Engels) y formuló su *ley de la atracción sexual*. Pero en determinado momento se da cuenta de que la ciencia no le proporcionaba los principios y métodos adecuados para defender sus teorías ético-filosóficas, por lo que abandona la perspectiva empirista. Weininger parte del

presupuesto de que el individuo es un microcosmos, por lo que todo, tanto el mundo natural como el cultural, está penetrado de una especie de simbolismo. No obstante, su principal problema filosófico y vital sigue siendo la dualidad hombre-mujer.

El 11 de Julio de 1902 Weininger entrega su tesis doctoral, *Sexo y carácter: un estudio psicobiológico*. El 21 de Julio obtiene el título de doctor y ese mismo día entra a formar parte simbólicamente de la iglesia cristiana protestante. Pero su conversión no soluciona sus conflictos mentales, que cada vez son más agudos.

Según Abrahamsen, Weininger encontraba en sí mismo ciertos rasgos femeninos (y también judíos) que intentaba compensar adoptando una actitud desmesuradamente viril. Pero era demasiado exigente consigo mismo. Se había autoimpuesto una moral excesivamente rígida, que chocaba con sus tendencias homoeróticas, agudizadas por su culto a la virilidad. Su sentimiento de culpa y de pecado era cada vez más intenso, hasta el punto de considerarse a sí mismo un criminal.

Tras la publicación de *Sexo y carácter*, el sufrimiento de Weininger aumentó, pues su libro no despertó demasiado interés y recibió alguna crítica muy dura. El filósofo cayó en una profunda depresión y el 3 de octubre de 1903, con tan solo veintitrés años se suicidó en la casa donde había muerto Beethoven.

1.2. Contexto intelectual

En este apartado comparamos algunos aspectos de la obra de Weininger con la de Karl Kraus y Adolf Loos. Ello nos permite vislumbrar ciertos rasgos comunes al pensamiento de algunos de los individuos más representativos de la cultura vienesa de *Fin de siècle*. Por ejemplo, el idealismo schopenhaueriano, el diagnóstico

de la realidad vienesa desde la perspectiva de la diferencia entre los sexos, la crítica a la civilización y el estrecho vínculo que establecían entre problemas epistemológicos, éticos y estéticos.

La filosofía de Weininger aparece así como una respuesta al ambiente general de la Viena de su época, una teorización crítica del mundo que le rodea.

Su concepción de la Mujer, por ejemplo, sólo resulta comprensible si se tiene en cuenta la misoginia de su época. A finales del siglo XIX, en el imaginario literario de casi todos los países europeos la mujer era concebida como un ser amoral que esclaviza al hombre mediante su promiscuidad. *Sexo y carácter* ofrece una teorización y racionalización de esa concepción de la mujer y contribuye a difundirla.

El propio Kraus expresa su acuerdo con las diferencias psicológicas que Weininger atribuye a sus dos arquetipos humanos: el Hombre, racional, la Mujer, emotiva y sensual. No coincide, sin embargo, con su valoración de los mismos. No cree que deba exaltarse el elemento masculino ni asfixiar el femenino hasta hacerlo desaparecer. Por el contrario, sitúa en la mujer el origen de los valores y persigue la interacción armónica entre lo femenino y lo masculino, así como entre el cuerpo y el espíritu.

Kraus critica la hipocresía social de la burguesía, que dispensa un trato desigual a los hombres y a las mujeres, especialmente ante los tribunales. Sin embargo, no es partidario de la emancipación de la mujer en el ámbito económico y político. En resumen, mientras luchaba por la liberación sensual de la "Weib", condenaba la emancipación social de la "Frau", pues pensaba que sólo a costa de su feminidad y su sensualidad podía una mujer asumir las funciones de un hombre.

En todos los escritos de Kraus está presente la idea de que la sensualidad femenina se ve canalizada y constreñida por la masculina civilización. Esta idea ya había sido expresada por Bachofen, quien defendía que antes de la sociedad patriarcal había existido el matriarcado, con sus propias manifestaciones culturales, y que este periodo fue precedido por otro, caracterizado por la promiscuidad anárquica.

Es posible que Kraus conociera al autor del *Matriarcado* a través de Weininger, quien recupera los arquetipos femeninos de Bachofen y los convierte en caracteres opuestos entre los que se encuentran todas las mujeres concretas: “la madre” y “la prostituta”. Ahora bien, a diferencia de Kraus y de Bachofen, Weininger lamenta que la supeditación de los “valores” femeninos a los masculinos no se haya completado realmente, que la sociedad se incline persistentemente hacia la comodidad, la sensualidad y la indulgencia; en definitiva, hacia la feminidad.

Una concepción similar del ser humano se expresa en la obra del arquitecto Adolf Loos. Éste identifica el afeminamiento con la pereza intelectual y la degeneración del espíritu y critica el lenguaje artístico de los miembros de la *Secesión* por tener como referencia no a la mujer sino al *hombre afeminado*. Frente a la ambigüedad sexual del *Art Nouveau*, Loos apuesta por la liberación del espíritu masculino racional.

Es posible que el arquitecto encontrara una fuente de inspiración para estas ideas en la obra del joven Weininger, donde se acusa a la psicología, la historiografía, la medicina y la filosofía de la época de ser femeninas. Loos, por su parte, extiende la crítica de Weininger al ámbito de la economía. Asegura que el afeminamiento y su postura ociosa bloquean la economía

productiva moderna que los hombres de clase media podrían lograr.

El arquitecto sostiene que el desarrollo intelectual y moral de una cultura es proporcional a su rechazo del ornamento en los objetos cotidianos. Identifica el ornamento, que considera un vestigio de una cultura anterior, con la criminalidad, pues sostiene que mientras seguir los preceptos de la propia cultura es amoral, abrazar los de culturas anteriores es un retroceso estético y moral. Tanto en la obra de Loos como en la de Weininger, quien también rechaza el ornamento por cuestiones morales, se percibe la influencia del criminólogo italiano, Cesare Lombroso.

Una de las causas de la intromisión del principio femenino en el lenguaje artístico de la *Secesión* era, según Loos, la *confusión entre el ámbito público y el privado*. Igual que Kraus, identificaba el principio femenino con la sexualidad y el deseo de obtener placer. En consecuencia, la mujer debía permanecer en el ámbito privado. En el terreno de la acción pública (por ejemplo, en la arquitectura) el principio femenino debía desaparecer por su irrelevancia y frivolidad y porque suponía una distracción que podía llegar a ser destructiva.

Otro factor que contribuía a la degeneración del lenguaje de la *Secesión* era, para el arquitecto, la *confusión entre el arte y la utilidad*. Pensaba que el arte constituía un obstáculo para la arquitectura, que debía ser útil. En arquitectura los ornamentos son un engaño porque al ocultar la estructura interna del edificio desvían nuestra atención de lo esencial a lo accesorio.

Para Loos la elección de los materiales de construcción también tiene importancia epistemológica y moral: cada material posee su propio lenguaje, por lo que utilizar sustitutos

manipulados – como ocurría en Viena – es una falsificación y un engaño.

Tanto la concepción de la arquitectura al servicio de la utilidad como la idea de que la estética depende de criterios epistemológicos y éticos tienen su raíz en la filosofía de Schopenhauer.

En la obra del dibujante y escultor Oskar Kokoschka también se expresan algunas ideas schopenhauerianas, como la existencia de un estrecho vínculo entre la vida y la muerte y la concepción del arte como desvelador de la verdad. El artista intentaba capturar en sus retratos el alma de los individuos, eliminar todo lo que en ellos hay de accesorio y llegar así a la esencia, mostrar su carácter. De ahí el aprecio que Loos sentía por su trabajo.

La tesis schopenhaueriana que impregna la obra de Kraus, Loos, Kokoschka, Weininger, el primer Wittgenstein y otros intelectuales de la Viena de *fin de siècle* consiste en ese dualismo epistemológico que asimila el error a la mentira y lo opone a la verdad, entendida como honestidad. Dicho de otro modo, la oposición entre la apariencia (o el fenómeno), percibida como un engaño, y su esencia oculta, que es aquello que hay que desvelar. En definitiva, se trata de la concepción del mundo como representación de algo que es en esencia voluntad.

Es importante tener en cuenta la estrecha relación que existe entre los problemas que plantea Wittgenstein en el *Tractatus* y aquellos a los que se enfrentan sus contemporáneos vieneses. Por ejemplo, su búsqueda de la notación adecuada para expresar la lógica del lenguaje ordinario es análoga al interés de Loos, en el ámbito de la arquitectura, de que el edificio – gracias al uso de los materiales adecuados y a la ausencia de elementos

accesorios – *muestre* su estructura profunda. Además, ambos concedían a su trabajo un marcado carácter ético, pues se trataba de buscar la verdad, de ser honesto. Por otro lado, antes de que Wittgenstein abordara el problema de la relación entre *decir* y *mostrar*, Hofmannsthal ya se había dado cuenta de que en un mundo de sensaciones (o elementos), como el descrito por la psicología (o la física) de Mach, el sujeto no tiene cabida y el lenguaje es incapaz de comunicar el significado profundo de las cosas, es incapaz de *decir* lo valioso.

Lo que separa a Wittgenstein de sus contemporáneos vieneses es que éste se mueve en el ámbito de la lógica matemática. Según Janik y Toulmin, ésta es la razón por la que la literatura anglófona ha considerado el *Tractatus* como un ensayo sobre lógica y teoría del lenguaje, no como una obra de ética o un acto ético. De ahí también que haya sido juzgado por su contribución al desarrollo de la lógica matemática y su influencia sobre el positivismo de entreguerras. Creemos que por esa misma razón las elucubraciones de Wittgenstein más claramente vinculadas con el contexto vienés – como las recogidas en los *Aforismos. Cultura y valor* –, donde queda claro que su preocupación principal es ética, o incluso religiosa, quedaron relegadas a un segundo plano, y consideradas como pertenecientes a un género de problemas diferente y desconectado de los planteados en el *Tractatus*.

2. La psicología

En este apartado se exponen, por un lado, la crítica de Weininger a la concepción de la psicología predominante en su

época y, por otro, el estatus, el método y los presupuestos de la psicología alternativa que él propone.

Contra la psicología sin alma

La crítica a la psicología de Ernst Mach (uno de los principales representantes de la Psicología moderna y del positivismo científico) es un elemento central en el desarrollo de la idea de racionalidad que encontramos en la obra de Weininger.

Al principio de su carrera, Weininger compartía con Mach sus principales puntos de vista pero pronto cambió de opinión. Este cambio seguramente fue estimulado por su contacto con el movimiento de la Jung-Wien, interesado fundamentalmente en el arte. Es significativo que mientras Hofmannsthal escribía *Una carta*, que contiene una exageración poética de las ideas formuladas en la introducción antimetafísica del *Análisis de las sensaciones*, Weininger desarrollara su crítica filosófica a la “psicología sin alma” defendida por Mach en ese mismo libro.

El nuevo camino adoptado por Weininger estaría marcado también por el conocimiento profundo que tenía de la obra de Kant, pues había colaborado con Alois Höfler, junto a otros estudiantes de filosofía, en la edición de unos manuscritos del filósofo titulados “Bases Metafísicas de las Ciencias Naturales”.

El propósito de Mach era acabar con las perversiones éticas que se siguen de considerar el yo como una unidad indisoluble, como una substancia. Para ello propone concebirlo como una *unidad práctica*, como un *concepto abstracto* que designa un complejo de “sensaciones” o elementos, cuya única peculiaridad es que mantienen entre ellos relaciones más estrechas que las que mantienen con otros grupos de elementos. Los elementos y sus relaciones constituyen, por tanto, los fundamentos últimos de la

realidad. Para Mach no existe una diferencia substancial entre el mundo físico y el psíquico. Dependiendo del tipo de relaciones que se den entre los elementos, éstos pueden ser considerados, de modo acrítico, bien como “sensaciones”, bien como “objetos”.

En consecuencia, los límites del “yo” no son precisos ni estables sino que pueden modificarse a voluntad. El contenido del “yo” tampoco es propiedad exclusiva de un individuo, pues cuando tiene significación general, traspasa las fronteras individuales y adquiere una vida impersonal. Mach está convencido de que este planteamiento conduce a *una concepción de la vida libre y luminosa, opuesta tanto al ascetismo como a la intolerancia.*

Weininger se opone al planteamiento machiano, pues considera que *sólo si existe un Yo superior, un alma, puede darse una relación ética con el otro.* Además, la psicología de los elementos es incompatible con la libertad porque parte del presupuesto de la determinación absoluta y busca las leyes causales del pensamiento y la volición para establecerse como ciencia.

Para el filósofo, esta psicología también acarrea problemas teóricos: parte del supuesto de que sólo existe aquello que podemos percibir, por lo que elimina toda posibilidad de obtener un punto de referencia para el pensamiento porque la voluntad, la apercepción, el juicio y el concepto no son hechos de la experiencia y la psicología asociacionista nunca podrá encontrarlos en ella.

Así, el principal problema de la “psicología sin alma” es que *busca en la experiencia las condiciones necesarias para que cualquier tipo de experiencia sea posible pero fracasa necesariamente porque la voluntad no es un hecho empírico sino la condición que posibilita la experiencia.*

Además, Weininger acusa a esta psicología de ser femenina – pues de la vida psíquica de la Mujer¹ sí que es posible una representación puramente empírica – y apuesta por una psicología más filosófica.

Estatus, presupuestos y método de la psicología de Weininger

Según Weininger, la Psicología ocupa una posición intermedia entre la filosofía y el análisis de las sensaciones, pues aunque parte del individuo no debe ceñirse a considerar las sensaciones sino tener en cuenta también la existencia del *carácter*. Además, la Psicología debe distinguir el *carácter empírico* (o la mera individuación), que existe en todos los animales, del *carácter inteligible* (o la individualidad), que es exclusivo del hombre y constituye un presupuesto para su libertad.

Weininger se opone, por un lado, al *psicologismo*, que subordina la lógica y la ética a la psicología y, por otro, a la generalización excesiva, que olvida las diferencias caracterológicas de los individuos. Por eso propone una psicología alternativa, que llama “Biografía teórica”, cuyo objetivo es el estudio de las leyes permanentes que rigen el desarrollo mental del individuo desde su nacimiento hasta su muerte. Esta ciencia debería:

- Aplicar el *principio de correlación*, que consiste en la búsqueda de coexistencias regulares en los individuos. Para ello resulta útil, además de la observación, el método de la introspección.
- Construir *tipos ideales*.
- Prestar atención a las *diferencias individuales*.

¹ Escribiremos "Mujer", con mayúscula, para referirnos al arquetipo femenino o a la mujer absoluta, de la que se hablará más adelante, y distinguir ese concepto del de una mujer concreta.

Weininger parte del supuesto de la *bisexualidad universal* y en el caso de la especie humana, de la correspondiente bisexualidad psicológica en todos los individuos. Pero además considera que la diferenciación sexual del ser humano conlleva una diferenciación psicológica esencial. Por eso propone la construcción de dos tipos psicológicos opuestos, el Hombre y la Mujer, que aunque no existen en la realidad empírica, son importantes para comprender las diferencias psicológicas individuales.

La nueva psicología tendría como objetivo determinar el grado de masculinidad y feminidad de cada individuo y averiguar si una acción o pensamiento específico ha tenido origen en el elemento masculino o en el femenino de su personalidad. Weininger sugiere que a la luz de la psicología diferencial, la práctica pedagógica también debería transformarse.

3. El sexo

En este apartado se explican y justifican dos de los supuestos de los que parte la psicología de Weininger: la bisexualidad universal y el diferente origen del impulso sexual. El primero es la base para el desarrollo de su *ley de la atracción sexual*. El segundo es clave para explicar las diferencias psicológicas que tendrán lugar en el proceso de *clarificación* de los pensamientos de los individuos.

3.1. El principio universal de las formas intersexuales y la ley de la atracción sexual

En primer lugar, Weininger sostiene que ningún individuo del reino animal es completamente masculino o completamente femenino y que la sexualidad del individuo está distribuida por

todo el organismo, pues cada célula tiene un determinado tono sexual. Reconoce ignorar en qué consiste exactamente la sexualidad de cada célula pero propone la construcción de dos tipos ideales, el *arrenoplasma* (masculino) y el *teliplasma* (femenino), entre los que se hallarían todas las células concretas. Sin embargo, la distribución de la sexualidad en un individuo puede ser muy desigual, por lo que conociendo el grado de masculinidad de una de sus células no puede concluirse nada sobre el organismo completo. Por todo esto se entiende que la homosexualidad sea considerada por Weininger como una predisposición natural.

Por otro lado, la sexualidad no sería únicamente innata, pues las secreciones internas de los organismos completarían su carácter sexual. Esto explicaría la frecuente atracción sexual entre individuos del mismo sexo antes de la pubertad.

Basándose en la bisexualidad universal y teniendo en cuenta los tipos ideales, Weininger elabora la ley de la atracción sexual. Según esta ley, el hombre completo (M) y la mujer completa (W) tienden a unirse. Esto significa que dos individuos son perfectamente compatibles cuando al sumar los porcentajes de masculinidad que poseen se completa el cien por cien, formándose así un hombre absoluto.

Esta ley, que Weininger expresa mediante una fórmula matemática, es una formalización de una de las consideraciones de Schopenhauer en su “Metafísica del amor sexual”.

Según Weininger, las investigaciones de Darwin con plantas heteróstilas confirman que la fecundación obtiene mejores resultados cuando entre los padres existe la máxima atracción sexual y peores en caso contrario. Weininger considera que esta tesis debería servir para justificar el matrimonio por amor y

desaprobar tanto el amor libre como los matrimonios de conveniencia.

Según Weininger, el principio de las formas intersexuales debe ser útil a la psicología, pues el carácter de una persona nunca es completamente masculino o femenino. No obstante, la bisexualidad psicológica nunca se manifiesta como una mezcla de ambos principios, sino que se va desarrollando en la vida del individuo, por lo que es imprescindible tener en cuenta las diferencias psicológicas entre los sexos.

3.2. La diferencia entre los sexos

En los seres humanos, cada acción, cada gesto de un individuo, tiene siempre su origen en uno de los dos principios, el femenino o el masculino, y nunca en los dos a la vez. Estos principios nunca se neutralizan, por lo que puede afirmarse que, al menos en un momento determinado, se trata necesariamente de un hombre o de una mujer. Y, globalmente, cada sujeto ejerce, al fin y al cabo, la función correspondiente a un sexo, masculino o femenino. De ahí que exista una diferencia psicológica fundamental entre los individuos.

La base fisiológica de esta diferencia se halla en el *origen diferente del impulso sexual*. Las mujeres sólo sienten el impulso de *contractación*, que busca la excitación, pero no el de *detumescencia*, exclusivo del varón, que lo que persigue es ponerle fin. De ahí que la mujer esté siempre muy excitable. A esto hay que añadir que sus puntos erógenos no están localizados en una parte del cuerpo, como en el varón, sino distribuidos por todo el cuerpo. En definitiva, mientras que en el varón la sexualidad está limitada (espacial y temporalmente) y sólo abarca una parte, la mujer es absolutamente sexual, lo que no le permite ser

consciente de su sexualidad. La omnipresencia del sexo en la mujer condicionará su interés por otras ocupaciones y le impedirá desarrollar en profundidad cualquier talento.

Por otro lado, aunque el impulso de *contrectación* sea común a ambos sexos, su naturaleza también es diferente. El deseo de actuar es exclusivo del hombre, pues la mujer necesita ser conquistada.

Las repercusiones psicológicas de estas diferencias fisiológicas son relevantes. Weininger sostiene que a lo largo de la vida de un individuo su pensamiento pasa por un proceso de clarificación. Y ocurre lo mismo en la edad adulta con cada uno de sus pensamientos. El filósofo llama “hénide” al contenido mental en los momentos previos a la clarificación, cuando el pensamiento y el sentimiento todavía no se han separado. Y sostiene que aunque posean los mismos contenidos psíquicos, mientras que el hombre piensa en representaciones claras y distintas, a las que se adhieren sentimientos fácilmente separables, la mujer piensa en hénides. En la hénide absoluta no sería posible el lenguaje. Aunque la clarificación total es imposible, quien más se aproxima a ella es el genio. En el lado opuesto se hallaría la mujer absoluta.

4. El carácter

Para construir los arquetipos que deben servir a la psicología del futuro Weininger se inspira en el universo platónico. El hombre absoluto, el genio, es comparable a la idea de Bien por su carácter ideal y por ser la fuente de toda determinación o creación. La Mujer, de la que nada puede decirse salvo por negación, es como la materia amorfa, el principio de indeterminación, imperfección y degeneración, que sólo mantiene provisionalmente alguna forma gracias al Hombre.

4.1. La construcción del Hombre ideal

4.1.1. El genio: el carácter inteligible, la lógica y la ética

Puesto que la genialidad es un ideal, las capacidades que Weininger atribuye al genio también son ideales. Además, están íntimamente conectadas entre sí. Por eso, cuando observamos que alguna de ellas ha alcanzado en algún individuo cierto grado de desarrollo, es previsible que las otras hayan alcanzado en él un grado de desarrollo similar.

Cierto grado de desarrollo de las siguientes características es condición necesaria para la producción de la obra genial: conciencia universal, claridad absoluta en los pensamientos, máxima sensibilidad y capacidad de comprensión, memoria universal y continua, necesidad de inmortalidad, voluntad de valor, necesidad de encontrar la verdad, máxima autonomía y responsabilidad y, por todo ello, riesgo de perder la cordura. Algunas de estas características merecen una mención especial.

La memoria, por ejemplo, es entendida por Weininger no como el recuerdo de lo aprendido sino como la conciencia de un pasado no interrumpido. No es, por tanto, un fenómeno mecánico de adaptación sino un fenómeno de la voluntad que presupone la existencia de un sujeto como unidad indisoluble.

Que la memoria del genio sea universal tiene que ver con el mayor grado de claridad de su conciencia y con su marcado interés por todas las cosas. Además, los acontecimientos de su vida no aparecen en el recuerdo aisladamente sino que fluyen en una corriente única con una dirección y un sentido, por lo que cabe decir que también es continua.

De la memoria del genio depende su *necesidad de inmortalidad*. Los acontecimientos rescatados por la memoria son los que tienen valor para el individuo. Dado que el genio valora positivamente su vida psíquica, considerada como un todo (y la recuerda), desea liberarla de la influencia del tiempo. Además, puesto que es el microcosmos consciente, puesto que su conciencia lo abarca todo, su voluntad de valor coincide con la voluntad de liberar el mundo entero del tiempo, por lo que puede decirse que posee *la máxima voluntad de valor y de libertad*.

La *necesidad que tiene el genio de alcanzar la verdad* también depende en buena medida de su memoria:

Un individuo que careciera completamente de memoria sería incapaz de pensar lógicamente. No podría superar el tiempo infinitamente pequeño que permite reconocer que A sigue siendo A en el momento siguiente, ni formular el juicio de identidad “A=A” (*principium identitatis*), que psicológicamente significa la negación del tiempo. Se hallaría, por tanto, muy lejos del ideal lógico de la verdad.

Sin memoria tampoco serían posibles fenómenos como el arrepentimiento y la culpa, pues éstos presuponen el reconocimiento de la identidad del sujeto a lo largo del tiempo; ni el respeto por el prójimo, que presupone la consideración de que el otro también es un sujeto. Un individuo que careciera completamente de memoria sería tan incapaz de pensar lógicamente como de atenerse a la verdad. Sería, por tanto, amoral. Y es que en el fondo para Weininger *es un deber pensar lógicamente*. Ello significa que la lógica es el contenido de la ética. Ambas coinciden en el máximo valor de la verdad, por eso el error, la mentira y el olvido son sentidos como una culpa.

Un rasgo característico del deber es que nunca procede del exterior sino que es autoimpuesto. La lógica es, por tanto, la *norma del pensamiento que el sujeto se da a sí mismo*, una exigencia que el yo inteligible impone al empírico (psicológico). En el hombre absoluto, en el genio, se da la completa identificación del sujeto empírico con el inteligible, de la voluntad con el valor o la verdad. En eso precisamente consiste la libertad. Y por eso cabe decir que el Hombre (o el genio) crea la lógica y la ética. Lo que caracteriza al hombre genial es, por tanto, su mayor proximidad a la divinidad.

Pero justamente por la responsabilidad que asume el genio, por el esfuerzo que supone y el sufrimiento que conlleva, éste se puede quebrar. El lado oscuro de la genialidad, su reverso, es, por el lado de la lógica, la locura y, por el de la ética, la criminalidad. Se entiende así que hacia el final de sus días Weininger, que aspiraba a ser un genio, creyera haberse convertido en un criminal. Llama la atención también que en sus *Diarios secretos* Wittgenstein exprese insistentemente su miedo a perder la cordura.

4.1.2. Caracterología masculina

Aunque Weininger no ofrece un sistema de los tipos caracterológicos masculinos, a lo largo de su obra se refiere a algunos de ellos de manera más o menos explícita. Éstos no dependen del grado de genialidad de cada individuo sino de la *naturaleza de la relación que mantenga su yo empírico con el ser inteligible*. No obstante, en algunos de esos tipos la genialidad es imposible, como en el judío, el criminal, el loco, el científico y el hombre de acción. Es posible, sin embargo, en el artista, el

filósofo, el filántropo, el misántropo, el padre, el hijo, el buscador y el sacerdote.

Los individuos concretos pueden aproximarse a más de un tipo caracterológico pero algunos de ellos son incompatibles entre sí. Por ejemplo, el filósofo nunca es un hombre de acción, pero puede ser tanto un filántropo como un misántropo. Cabe destacar que, según su criterio, Weininger se aproximaría a los tipos del filósofo, el misántropo, el hijo y el buscador, aunque al final de su vida creyera haberse convertido en un criminal.

4.2. La deconstrucción de la Mujer

4.2.1. La mujer absoluta y el misterio del amor

La ausencia total de las características correspondientes al genio define a la mujer absoluta. Ésta carece de memoria continua, no se siente idéntica en los diferentes momentos sucesivos y no posee ni siquiera la evidencia de la identidad del objeto. Es incapaz de formar conceptos y de pensar lógicamente. Aunque en la práctica puede servirse de la lógica como instrumento, nunca se rige por sus mandamientos. La lógica no es para ella un fin en sí, sino un medio al servicio de otro fin. Es incapaz de decir la verdad pero, dado que carece de lógica, ello no significa que mienta, sino que es amoral.

La existencia de fenómenos lógicos y éticos en el individuo obliga a admitir la existencia de un sujeto no empírico. Pero puesto que en la mujer absoluta están completamente ausentes este tipo de fenómenos, no hay razón alguna para atribuirle un alma. Por otro lado, la idea de un genio femenino es una contradicción en los términos. Mientras el genio, el hombre absoluto, es el microcosmos consciente, que alberga dentro de sí a

la Mujer como una posibilidad, la Mujer es sólo una parte del todo. En ella no hay dualidad, por lo que es incapaz de hacerse consciente de sí misma. La Mujer es en el fondo puro sexo, materia, nada.

Una vez se han construido los tipos psicológicos, se trata de reconocer en los casos concretos si estamos ante un hombre o ante una mujer. Para facilitar este paso Weininger sostiene que *no ha existido ni existe un solo hombre con cuerpo de mujer*, aunque sí que son frecuentes los casos opuestos.

Esta afirmación nos plantea algunas dificultades. Por ejemplo:

- a) Dada la bisexualidad universal y la diferente distribución de la masculinidad y la feminidad en el cuerpo del individuo, ¿cómo es posible reconocer en cada caso si se trata de un cuerpo mayoritariamente masculino o femenino?
- b) ¿En qué se basa Weininger para concluir, al margen de cualquier apariencia, que ningún cuerpo femenino (en el caso de poder determinarlo) alberga una mente masculina?

Pues bien, en la segunda parte de *Sexo y carácter* el criterio para identificar la feminidad o masculinidad de los cuerpos humanos parece haberse simplificado con respecto a la primera. Weininger sugiere que son femeninos los cuerpos que carecen de falo. La posesión de un falo se convierte así en condición necesaria (aunque no suficiente) para la masculinidad tanto física como psicológica.

Este criterio, puesto que facilita la identificación de las mujeres, resulta útil, por ejemplo, a la hora de decidir cuáles son los individuos que no deben tener derecho a sufragio.

Weininger exige para las mujeres los mismos derechos que para los hombres. Piensa que la ley ha de atenerse a la moral y tratar a todos los miembros de la especie humana como individuos autónomos. Pero pese a su rigorismo moral, pide a la ley que cometa una única inmoralidad, que prohíba el sufragio femenino, pues de lo contrario los resultados serían desastrosos. La transformación de las mujeres, la desaparición de la Mujer, sólo puede ocurrir en el interior de cada individuo, por lo que debe comenzarse por la educación.

Dada esta caracterización de la Mujer, que afecta también a las mujeres concretas, cabe preguntarse cómo es posible que un hombre ame a una mujer. La respuesta de Weininger es que en realidad el hombre nunca ama a una mujer sino que proyecta sobre ella lo mejor de sí, su yo inteligible, que es su verdadero anhelo. La mujer amada se convierte así en la ocasión para que el hombre se eleve sobre su propia condición y se trascienda. Precisamente porque carece de valor, ella es el objeto más adecuado para convertirse en un recipiente del valor. Puesto que la Mujer no es nada, puede llegar a ser cualquier cosa. Esto explica también el fenómeno de los celos: el amante, que ha proyectado sobre la amada el propio Yo, cree tener derecho en cualquier momento y lugar a disponer de sí a su antojo. Así, el amor puede convertirse de pronto en el más violento orgullo y hacer aflorar el deseo de venganza.

Aunque Weininger es consciente de que en la práctica no existe amor alguno completamente desprovisto de deseo sexual, se opone a la tesis, sostenida por Schopenhauer y Kant, de que el amor es una sublimación del impulso sexual. El amor y el deseo sexual son para él fenómenos opuestos y si frecuentemente se confunden es porque los dos son inmorales.

En definitiva, el amor es un *autoengaño* con el que el hombre intenta librarse de la *conciencia de culpa*. Es vergonzoso e *inmoral* porque pretende conseguir la pureza deseada sin el propio esfuerzo: el amante espera obtener un milagro del exterior y cierra los ojos al interior, donde se encuentra la única posibilidad real de redención. Esta debilidad, esta dependencia, supone una *feminización del hombre* y es fundamentalmente este hecho, y no sólo que se cometa una crueldad contra la mujer, lo que hace del amor un acto *criminal*.

El auténtico amor, según Weininger, es el del genio, que no se dirige a algo concreto sino a lo absoluto (que es la verdad, el valor o Dios). El objeto de su amor es creado únicamente por él, es su verdadera esencia. En el polo opuesto se halla la Mujer. Ella es incapaz de proyectar la belleza en el espacio porque carece de individualidad, de valor. No puede amar, sólo enamorarse. Lo que le atrae del hombre no es su belleza sino su sexualidad, en concreto, el falo, que ejerce sobre ella un poder hipnótico.

Esta idea se aproxima a la tesis psicoanalítica según la cual los actos de la mujer estarían determinados por algo inconsciente, su *complejo de castración*, su *envidia del pene*. Pero Weininger va un poco más lejos cuando afirma que es el *deseo de llegar a ser algo a través del coito* lo que mueve a la Mujer, pues presupone que ésta carece de valor, que no tiene alma.

Por todo esto, la Mujer weiningeriana tampoco está capacitada para la compasión. La llamada “compasión femenina” es un sentimiento animal de ternura y de acercamiento material, no espiritual. Y es que la Mujer, aunque esté físicamente separada de los demás, vive siempre en “un estado de amalgama con todas las personas que conoce” y con la naturaleza en general. Y esa vida amalgamada tiene carácter sexual.

4.2.2. Caracterología femenina

En virtud del modo como la mujer se relaciona con el coito, se encontrará más próxima de un tipo caracterológico o de otro. Weininger desarrolla tres arquetipos femeninos: la *histérica*, la *madre* y la *prostituta*.

La *histérica* o la sirvienta es aquella mujer que ha interiorizado la valoración negativa del coito procedente del hombre y se ha aferrado a ella de un modo tan firme que está oprimiendo su verdadera naturaleza de carácter sexual. Su aparente moralidad es consecuencia, por un lado, de su carencia de alma, que permite la invasión de cualquier *elemento extraño* (aunque vaya en contra de su verdadera y única convicción, el supremo valor del coito), y por otro lado, de su *infinita mendacidad*, que se encarga de ocultar esta verdad tanto a ella misma como a los demás. Con esta aproximación a la histeria, que supone una reformulación del análisis de Freud, Weininger elimina una posible objeción a su tesis sobre la absoluta sexualidad de la mujer y confirma la idea de su carencia de alma.

Se ha sugerido que partiendo de los presupuestos weiningerianos – concretamente de su concepción de la histeria y de la idea de que el Hombre crea a la Mujer – cabe reinterpretar la histeria como un fenómeno masculino, como la lucha del hombre contra su impulso sexual, contra el elemento femenino de su psique, pues lo siente como un cuerpo extraño que se ha introducido en su interior, como una enfermedad que podría extenderse hasta causarle la muerte.

Según Weininger, los dos arquetipos entre los que se encuentran todas las mujeres concretas (también las histéricas) son la *madre* y la *prostituta*. Que una mujer se aproxime más a

uno de estos dos tipos suele ser el resultado de la influencia masculina, pues las dos posibilidades se hallan latentes desde el nacimiento en todas las mujeres.

Mientras el objetivo vital de la madre es tener hijos y trata a los hombres como si fueran sus hijos, el de la prostituta es obtener placer sexual y si tiene hijos, se interesa únicamente por su masculinidad, hallándose siempre en relación sexual con ellos. La diferencia fundamental es la siguiente: para la primera el coito es sólo un medio, el inicio de una cadena de acontecimientos; para la segunda es un fin, se agota en él, quiere extinguirse en él.

Weininger llega a afirmar que la madre *desea ser preñada por todo* lo que la rodea y que – como sugiere la teoría de la *impregnación* – la influencia del padre biológico sobre la descendencia nunca es exclusiva. La prostituta, sin embargo, *quiere entrar en coito con todo*. Ello explica su coqueteo incluso ante objetos inmateriales, sin que sea necesario para ello la presencia de ningún hombre. Así, mientras la esencia de la madre es *la seguridad de la permanencia en la especie*, la prostituta es ajena al fin de la especie y la muerte la aterroriza. La madre y la prostituta representan respectivamente la vida y la muerte físicas, cuya máxima expresión es el coito, donde ambos fenómenos coinciden.

La mujer madre, dedicada al cuidado de la casa, los niños y el marido, es intelectualmente menos interesante que la prostituta. Ésta es la mujer que no se doblega ante las valoraciones impuestas por el hombre y su exigencia de castidad. Está fuera de la ley y del derecho. Puesto que ha renunciado a la estima social, se siente poderosa. Y es la que más influencia ejerce sobre los hombres.

Según Weininger, existe un paralelismo entre la prostituta y el hombre de acción. Ambos utilizan las cosas y personas para conseguir sus fines egoístas y *ensalzar su yo empírico*. Son incapaces de amar y de entablar relaciones de amistad. Pero su verdadera analogía es que *desprecian el valor*: el hombre de acción, su propio valor, la prostituta, el que podría recibir de los demás como madre.

4.2.3. La Mujer y la idea de humanidad

En resumen, *la Mujer es esencialmente el impulso sexual del hombre*, la tendencia del hombre hacia la materia, hacia la nada (el nihilismo). Por eso supone una verdadera amenaza para la realización de la idea de humanidad, que Weininger identifica con la libertad. Según Weininger, aunque la Mujer siempre ha significado lo mismo, en su época destaca más que nunca el *elemento sensual*, pues en el fondo gran parte del “movimiento feminista” no es más que un *viraje de la mujer desde su aspecto maternal hacia la prostitución*. Además, bajo la influencia del *judaísmo*, el hombre ahora está más dispuesto a ceder ante las exigencias de la mujer e incluso a aceptarlas como algo valioso. Ese es el origen de lo que Weininger llama “la moderna cultura del coito.”

Renunciar a la conquista de la libertad puede que nos haga más felices, pero también menos humanos: el hombre se deshumaniza cuando trata a la mujer como objeto, cuando se aliena en ella, porque acaba dependiendo de ella, que le refleja su mejor yo. La mujer se deshumaniza cuando trata de adquirir su valor apareciendo ante el hombre como un objeto valioso, cuando intenta seducirlo con la promesa de los placeres del coito. La humanidad nunca conseguirá la completa libertad si no es a

través de un esfuerzo conjunto: hombres y mujeres deben vencer la tentación de la opción más fácil, deben renunciar a la felicidad.

5. La filosofía

5.1. La ética de Weininger. Una defensa de Kant frente a Schopenhauer

Pese a las múltiples coincidencias en las filosofías de Schopenhauer y Weininger, estos pensadores se distancian en algunos puntos, especialmente en su concepción de la ética.

En *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer se opone a la propuesta kantiana de fundamentación de la moral y se propone demostrar que tanto la existencia de *leyes morales* como de la misma *razón práctica* son supuestos injustificados.

Según Schopenhauer, en tanto que el hombre forma parte de la naturaleza, cabe decir que existe una ley de la conducta humana, la *ley de la motivación*, que no es más que “una forma de la ley de la causalidad, o la causalidad mediada por el conocer.” Pero aún no se ha probado la existencia de leyes morales prescriptivas independientes de cualquier estatuto humano ni que éstas rijan con absoluta necesidad, que es lo que Kant pretende. Además, si se admite la existencia de una ley, habrá que admitir también una recompensa o un castigo vinculados a ella, de lo contrario se cometería una *contradictio in adjecto*. Esto es lo que hace Kant en la *Metafísica de las costumbres* cuando habla de una *obligación absoluta o incondicionada*.

Schopenhauer también denuncia la pretensión kantiana en la *Crítica de la razón práctica* de derivar a partir de la ética una

teología, cuando en realidad ésta ya estaba supuesta desde el principio.

Según Schopenhauer, las acciones humanas tienen tres posibles móviles: el egoísmo, la hostilidad y la compasión. La tarea de la ética consistirá en deducir a partir de estos tres móviles los diferentes vicios y virtudes humanas o, en sentido inverso, retrotraer a su verdadero origen (que puede hallarse en uno o dos de los móviles mencionados) cada una de las acciones humanas.

Por otro lado, la ley moral kantiana no sólo era prescriptiva sino también trascendental, lo que implica que debe valer para todo ser racional. En la *Crítica de la razón práctica*, la razón es hipostasiada y considerada como una realidad subsistente, independiente del ser humano. Schopenhauer considera que no estamos legitimados a dar ese paso, pues sólo conocemos la razón como propiedad de la especie humana.

Weininger se opone al psicologismo de Schopenhauer y al relativismo al que conducen las éticas descriptivas: puesto que cualquier fenómeno empírico es susceptible de ser valorado, el criterio de la moral no puede ser a su vez un fenómeno empírico (concretamente psicológico), como la compasión, ya que éste también debería poder ser valorado, para lo que necesitaríamos un criterio diferente y así sucesivamente, por lo que ello nos conduciría al relativismo.

Por otro lado, dice Weininger, puesto que la compasión es un sentimiento, a lo sumo podría ser un *fenómeno ético*, un índice fiel de un modo de pensar, pero no un *acto ético*. Además, la compasión sin *respeto* podría conducir a la intromisión en el alma ajena. Por eso para que una acción sea moral es necesario también el respeto, un acto consciente que implica interesarse por el otro y querer conocerlo.

El criterio de la moral, por tanto, ha de ser algo que no se derive de la experiencia, una idea (o un valor) irrealizable que permanezca inalterable aun cuando nada se corresponda con ella: la idea de humanidad (del alma humana, del yo inteligible). Esta idea, que se manifiesta en mi persona y en la de los demás, no puede colocarse en relación de medio para alcanzar otro fin, no puede ponerse al servicio de otro ideal. Éste es el verdadero sentido, según Weininger, del principio de la ética kantiana.

Así, puesto que el principio de la moralidad no es un hecho del mundo, un fenómeno, ésta no es explicable empíricamente ni deducible a partir de otro principio, la moral no puede justificarse. Por la misma razón, la ética no es psicología ni depende de ella: no estudia las causas o los motivos de las acciones, sino los fines que la voluntad persigue, hasta llegar al último y supremo fin, la idea de humanidad.

5.2. La metafísica de Weininger a la luz de *El mundo como voluntad y representación*. Una filosofía de la sexualidad.

Mientras Weininger se distancia de Schopenhauer en uno de los aspectos fundamentales de su pensamiento, la concepción de la ética, se aproxima de manera sorprendente en otro tema central, la concepción de la sexualidad. Los dos filósofos confieren a este problema un significado metafísico.

Aunque ambos están en deuda con Kant por su idealismo trascendental, es decir, por la distinción que establecen entre el fenómeno y la cosa en sí, se distancian de éste en dos aspectos fundamentales. En primer lugar, el fenómeno (o la representación) adopta para ellos un carácter negativo, no constituye el ámbito de la verdad sino del error, del engaño, del mal y, en definitiva, de la

esclavitud. En segundo lugar, no es la confianza en la ciencia y su progreso lo que motiva la reflexión de estos autores, sino la constatación del sufrimiento humano, del dolor, la enfermedad y la muerte que constituyen la existencia. El acto sexual es, por tanto, la *perpetuación de un engaño* y significa también la *renuncia a la eternidad*.

Recordemos las líneas fundamentales de la metafísica de Schopenhauer:

El mundo puede considerarse bajo dos perspectivas, como *voluntad* y como *representación*. Considerado como representación está constituido por objetos, que pueden conocerse de dos modos:

- a) En primer lugar, como lo hace la ciencia, bajo la forma del espacio, el tiempo y el principio de causalidad. En este caso quien conoce es el *individuo* y lo conocido son los *fenómenos*.
- b) En segundo lugar, como lo hacen el artista y el filósofo (los únicos que pueden considerarse genios), desde fuera del espacio-tiempo y sin que el principio de causalidad ejerza ningún efecto sobre ellos. En este caso los objetos de conocimiento no son fenómenos sino *ideas* (los grados de objetivación de la voluntad) y quien conoce no es el individuo sino el *sujeto puro de conocimiento*.

Pero el mundo es en esencia *voluntad*. El hombre se da cuenta de ello a través de su *cuerpo*, que además de percibirlo como fenómeno lo identifica como *voluntad*. Y por analogía, considera el resto de los objetos como siendo algo más que representación, como siendo también eso que en sí mismo llama *voluntad*.

El hombre es el fenómeno más perfecto de la voluntad y *el acto sexual es la máxima afirmación de la voluntad de vivir*. Pero

cuando el hombre conoce las ideas, *la voluntad se hace consciente de sí misma*, lo que le permite (al reconocerse como el origen del sufrimiento y el error) negarse a sí misma, autosuprimirse. La eliminación de la voluntad en el fenómeno es considerada por Schopenhauer como una liberación: el ser humano deja de *servir* a la voluntad en el fenómeno y alcanza la *libertad*, así aparece la santidad. Afirmar o negar la voluntad son las dos opciones a las que se enfrenta la libertad humana, que es la libertad de la *voluntad como cosa en sí*.

Schopenhauer es consciente de que la autosupresión de la voluntad conduce para nosotros a la *nada*: puesto que somos voluntad, sólo podemos entender la supresión de ésta como lo negativo y la voluntad como lo positivo. Pero si el lenguaje pudiera ir más allá de sí mismo y expresar de algún modo lo no conceptual, tal vez podríamos invertir el sentido actual de las cosas y considerar lo que ahora existe para nosotros como la nada, y eso a lo que sólo por negación podemos aludir, como lo existente. La filosofía ha de conformarse, sin embargo, con el punto de vista anterior.

La metafísica de Weininger parte de los mismos supuestos schopenhauerianos: el mundo fenoménico, sometido al espacio, el tiempo y el principio de causalidad, supone un error, un mal y una esclavitud. Y, puesto que el ser humano es libre y su esencia es voluntad, se trata de un autoengaño culpable, al que éste se sigue aferrando mientras vive.

Coincidiendo con Schopenhauer, Weininger establece la posibilidad de un tipo de conocimiento que no se base en conceptos, sino que aspire a las ideas. Este conocimiento es propio del genio, del hombre absoluto, que es el microcosmos consciente.

La mujer absoluta, por el contrario, no existe por sí misma, sino sólo por relación al hombre, es su sexualidad, su tendencia hacia la materia. Por eso puede decirse, usando terminología schopenhaueriana, que es la *afirmación de la voluntad de vivir en el fenómeno*.

Igual que Schopenhauer, Weininger admite sólo dos posibilidades para el ser humano: afirmar o negar la *voluntad como fenómeno*. Pero no quiso aceptar la idea schopenhaueriana de que negar la voluntad condujera a la nada, por lo que transformó la nada (relativa) de Schopenhauer en el *ser absoluto* y la existencia fenoménica (es decir, la continuidad temporal de la especie) en el *no-ser*.

Negar la voluntad de vivir es, por tanto, optar por el *ser*, elegir la libertad, la genialidad, el valor y la divinidad. Afirmar la voluntad de vivir es optar por la nada, elegir la esclavitud, la inconsciencia, la sexualidad y la materia. Puesto que la Mujer sintetiza todas estas ideas, Weininger afirma que debe desaparecer.

Por otro lado, ambos autores ofrecen una interpretación muy similar de la doctrina cristiana y están convencidos de que ésta confirma, frente al judaísmo, sus propias filosofías. Y lo que admiran de lo que consideran el *auténtico cristianismo* es la idea de la *creación del hombre por el hombre* – es decir, de que la *libertad pertenece a la voluntad* y no a las acciones humanas –, que da sentido a las ideas de pecado original, gracia y regeneración.

Por último, quisiéramos señalar que las dos filosofías pueden ser consideradas *filosofías de la sexualidad*, pues ven en el impulso sexual – en sus múltiples manifestaciones – la principal amenaza para la libertad.

II. WEININGER Y WITTGENSTEIN

En esta parte de la investigación analizamos los puntos de contacto y las discrepancias entre las filosofías de Weininger y del primer Wittgenstein y sobre la base de esta comparación ofrecemos una interpretación de la relación existente entre las observaciones wittgensteinianas sobre la cultura y su filosofía de la lógica.

1. Relación entre lógica y ética

En este capítulo comparamos la concepción de la lógica y la ética de Weininger con la del primer Wittgenstein centrándonos en la relación que los dos filósofos establecen entre ambas disciplinas.

En la filosofía de la lógica de Weininger distinguimos tres elementos: el kantiano, el fichteano y el platónico.

- El elemento kantiano está presente en dos ideas:

a) La primera es que la lógica no se puede probar porque no es un hecho psicológico (antipsicologismo) y tampoco es posible justificarla racionalmente porque no es una teoría (un conjunto de verdades) que nos diga algo sobre el mundo. La lógica es *condición de la experiencia y el pensamiento*, el supuesto del que parte cualquier prueba o justificación posible.

⇒ Wittgenstein coincide con Weininger al considerar las proposiciones lógicas como *a priori*, necesarias, tautológicas y trascendentales (condición del pensamiento). Comparte, por tanto, su antipsicologismo. Sin embargo, creemos que le

acusaría de enredarse en investigaciones psicológicas inesenciales debido al vínculo que establece entre la lógica y la memoria.

b) La segunda idea kantiana es la que considera la lógica como una disciplina silogística basada en principios: identidad, no contradicción y *tertio excluso*.

⇒ Esta idea no es compartida por Wittgenstein, para quien todas las proposiciones lógicas tienen el mismo estatus.

- El elemento fichteano consiste en la idea de que en la lógica pura (en el principio de la identidad) se halla la prueba de la existencia del yo o del sujeto, es decir, de aquello que no puede ser en ninguna circunstancia un objeto. Y dado que la lógica no depende de ninguna demostración o prueba, Weininger sostiene que ha de ser creída. Así, el reconocimiento de la lógica depende de un acto libre de la voluntad (voluntarismo).

⇒ La existencia de la lógica también revela para Wittgenstein la existencia de algo. Pero, en tanto que ésta se me impone, lo que revela es la existencia de una *voluntad extraña*, algo que no soy yo y que es más firme que yo, el mundo. Para Wittgenstein, por tanto, la validez de la lógica no depende en absoluto de la voluntad del sujeto (antivoluntarismo). La lógica tiene que cuidar de sí misma.

- El elemento platónico de la filosofía de la lógica de Weininger se halla en el carácter ideal que atribuye a los axiomas lógicos, pues además de trascender el mundo empírico dice que son ejemplares con respecto a éste.

⇒ Para Wittgenstein la lógica también trasciende el mundo, sin embargo, no puede considerarse un ideal al que deba ajustarse la psicología del individuo, pues en realidad el pensamiento no puede expresarse de forma alógica.

A continuación comparamos la ética de ambos autores y exploramos el modo como la conectan con la lógica:

La ética de Weininger también es kantiana por varias razones: es *normativa*; sus leyes no se derivan de la psicología, por lo que no puede probarse; es *formal*, pues las leyes éticas lo son en virtud de su forma y no de su contenido; se dirige a la voluntad y no a sus consecuencias (las acciones); se basa en la *libertad del sujeto inteligible*; es *trascendental*, pues es condición del mundo (en tanto que éste tiene sentido); es *individualista*, pues el único deber que reconoce es el que uno tiene consigo mismo; y en consecuencia, valora la *autonomía* y el *respeto*.

Weininger sostiene no sólo que la lógica y la ética comparten muchas características, sino que *son lo mismo*, pues coinciden en el valor máximo de la *verdad*. Pensar lógicamente es un deber, el deber de perseguir la verdad (platonismo). Lo que el elemento fichteano añade a esta concepción de la lógica es que se trata de un deber que el sujeto adquiere consigo mismo, el deber que tiene nuestro *yo empírico* de ser lo más *inteligible* posible y, en esa misma medida, de *trascenderse*, pues la validez de la lógica es transpersonal. El genio es para Weininger el individuo que más se aproxima al ideal lógico-ético, la divinidad.

Wittgenstein atribuye a la ética prácticamente las mismas características que Weininger: es normativa, es decir, sus leyes no son descripciones o enunciados de hecho, ni se derivan de ellos, por lo que no pueden probarse empíricamente, pero tampoco son tautologías porque (a diferencia de las proposiciones lógicas) no son autoevidentes. Por eso (frente a lo que ocurría con la lógica) la validez de las normas éticas depende de la voluntad del sujeto, que puede aceptarlas o rechazarlas sin más; no depende, sin

embargo, de las circunstancias, de cómo sea el mundo, pues exigen una realización incondicional. Por todo ello la ética es trascendental. Su portador es el sujeto inteligible (la voluntad), pero éste no es parte del mundo sino su centro, por lo que la ética es (como la lógica) condición del mundo.

De su concepción de la ética ambos autores extraen consecuencias similares pero no idénticas: coinciden tanto en su individualismo como en la valoración que hacen del trabajo intelectual, la sinceridad (que hacen coincidir con la claridad y la originalidad) y el respeto. Pero discrepan, por ejemplo, en su interpretación del respeto: mientras para Weininger es superior la doctrina que refleje un mayor grado de autonomía en los individuos que la siguen, para Wittgenstein todas las doctrinas se hallarían al mismo nivel (relativismo), pues lo esencial a la religión es la actitud.

Ambos coincidirían, sin embargo, en que no es religiosa la actitud que ante determinada doctrina espera una prueba que la corrobore o una explicación que la justifique, pues la actitud religiosa se contrapone a la científica.

Pero existe una diferencia en sus concepciones de la religión, que se sigue de una diferencia en sus concepciones de la lógica (en el elemento fichteano): mientras para Weininger creer en Dios es *creer en uno mismo*, para Wittgenstein la religiosidad implica casi siempre el *sentimiento de dependencia* de algo que no somos nosotros mismos.

Wittgenstein también atribuye características similares a la lógica y la ética, como su carácter trascendental y su carencia de sentido, es decir, su contraposición a las proposiciones sensatas de la ciencia. Y considera que hay un sentido en el que la ética parece derivarse de la lógica, pues cuando intentamos justificar

las injustificables pseudoproposiciones éticas sólo podemos recurrir a tautologías, del tipo “nos beneficie o no nos beneficie” o “nos guste o no”. Sin embargo, lo cierto es que para Wittgenstein *si somos capaces de reconocer la lógica, si tenemos un lenguaje, es justamente porque somos sujetos ético-religiosos y no al revés.*

Por último señalar que, en consonancia con Weininger, para Wittgenstein la lógica también es un referente ético. No porque debamos pensar lógicamente sino porque *es un deber mostrar lo más claramente posible la estructura lógica que subyace al lenguaje, al pensamiento y al mundo.* Por eso se entiende, en primer lugar, que para Wittgenstein la tarea de la filosofía consista en encontrar la notación lógica más adecuada; en segundo lugar, que considere (igual que Weininger) que la actividad filosófica es un deber que uno tiene consigo mismo; y, por último, que este deber consista en mostrarse tal y como uno es, aunque aquello que somos no lo hayamos elegido nosotros.

2. Teoría de la genialidad

En este capítulo interpretamos las reflexiones de Wittgenstein sobre la genialidad a la luz de la teoría weiningeriana sobre el mismo tema. Ello nos permite establecer una clara conexión entre las disquisiciones wittgensteinianas de *Cultura y valor* y la obra que condensa su primera filosofía, el *Tractatus*.

En primer lugar, la teoría del genio en ambos autores depende de la diferencia, ya establecida por Kant y Schopenhauer, entre lo psicológico, que es empírico y científicamente explicable, y el sujeto inteligible, que es metafísico. Éste es el sujeto de la filosofía, el portador de la ética (y la estética) y se manifiesta (como pensamiento, como lenguaje o como mundo) de forma lógica.

Igual que Weininger, Wittgenstein distingue entre el talento y el genio. Para Weininger el talento es una habilidad que puede aprenderse o heredarse. El genio, sin embargo, que es innato, es la expresión del “espíritu de un hombre” a través del talento, es decir, es la manifestación de su alma, de su carácter, del sujeto inteligible o la voluntad, en definitiva, de ese núcleo de libertad que posee el hombre y que falta en la Mujer. Por eso puede decirse que para Weininger existen dos tipos de talento: uno meramente reproductivo, porque no expresa el carácter, que es propio del Judío y de la Mujer; y otro que sí expresa el carácter, por lo que es creativo y original. Éste pertenece al genio.

Según lo establecido anteriormente, cabe identificar el carácter inteligible de Weininger, lo que el genio expresa en el talento, con el sujeto volitivo del *Tractatus*, que, como sabemos, es el portador de la ética.

Por otro lado, en los *Aforismos. Cultura y valor* Wittgenstein afirma que el genio es el carácter que se manifiesta en la forma de un talento especial. Cuando el genio es grande, dice Wittgenstein, el talento no es perceptible, pero cuando es delgado, éste se transparenta. Wittgenstein no dice explícitamente qué entiende por carácter pero existen indicios de que él también lo identifica con el sujeto volitivo de su *Tractatus*.

Si esto es correcto, entonces puede deducirse que para Wittgenstein el talento es al carácter (o a la voluntad) lo mismo que la notación es a la lógica. Esto significa que tanto el talento como la notación son presuntamente manifestaciones empíricas del carácter y de la lógica respectivamente.

Sin embargo, dada esta dualidad, también cabe la posibilidad de que se produzca una distorsión, de que el talento y la notación oculten o disfracen aquello que deberían mostrar: una

notación inadecuada podría conducir a una mala comprensión de la lógica del lenguaje (de su estructura profunda). Del mismo modo, el talento (aquello que se tiene) podría ocultar o disfrazar el carácter (la esencia del individuo). De hecho la genialidad consistiría en una relación tan estrecha y fiel entre el talento y el carácter que el primero casi no podría percibirse. Se comprende así que la genialidad consista básicamente en sinceridad y que ésta sea para Wittgenstein, igual que para Weininger, un deber.

Esto explica que para ambos autores la claridad y la originalidad sean en el fondo una y la misma cosa. De hecho, en la filosofía y en el arte es uno mismo el que ha de mostrarse con la mayor claridad. De ahí también que el científico sólo se relacione con la genialidad (con la moralidad) cuando emprende un proceso de *clarificación* conceptual (filosófico) pero no cuando trabaja dentro de un paradigma en la resolución de problemas más o menos inmediatos.

Por otro lado, el sujeto inteligible, como queda claro en el *Tractatus*, tiene forma lógica y sus manifestaciones (lenguaje, pensamiento y mundo) así lo muestran. De ahí que buscar la notación lógica más adecuada constituya para Wittgenstein un deber, el deber de mostrarse tal y como uno es, que es a su vez un deber que uno tiene consigo mismo, el deber de ser un genio.

3. Filosofía, ciencia y religión. Tolstoi como inspiración.

En este apartado exploramos algunas ideas que Tolstoi, Weininger y Wittgenstein compartían sobre aquellas cuestiones que consideraban más importantes (la cultura, la ciencia, la filosofía, la ética, la religión, etc.).

Para empezar, los tres manifiestan *su falta de sintonía con el espíritu de la época que les ha tocado vivir* y coinciden en el diagnóstico que hacen de ella:

- En primer lugar, dicen que está *seducida por el ideal del progreso*, un término que carece de sentido mientras no se especifique hacia dónde se debe progresar, para lo que habría que marcar unos fines. Este hecho les lleva a sospechar que *la civilización occidental carece de fines o ideales comunes, de valores compartidos, de una cultura.*
- En segundo lugar, consideran que la *ciencia de su época ha quedado reducida a su capacidad técnica o reproductiva*, que no es consciente de sus propios fines y limitaciones, que es irreverente con los asuntos verdaderamente importantes y que, a pesar de ello, *se ha convertido en guía espiritual de la sociedad.*
- Y por último, consideran que *la concepción de la ciencia que se ha impuesto, como técnica, como poder, es intrínsecamente inmoral.* Wittgenstein sostiene que podría conducir a la desaparición de la humanidad o, en el mejor de los casos, a la homogeneización total y la guerra.

Ante este panorama todos apuestan por una ciencia más filosófica, pues consideran que la actitud filosófica es la única capaz de garantizar el respeto moral por el conocimiento.

Nuestros autores coinciden también en su concepción de la filosofía, cuya función no es tanto resolver problemas u ofrecer una teoría explicativa y predictiva cuanto mostrarnos del modo más claro posible cuál es el problema al que nos enfrentamos, si es que realmente lo hay. Acentúan, por tanto, *la función práctica e incluso terapéutica de la filosofía.*

Finalmente señalamos que la filosofía es para ellos un camino de ida y vuelta. Primero nos aleja de la vida al revelarla como absurda. Luego se trata de volver a la vida, de recuperar el sentido a través de la fe, lo que implica una reconciliación con nuestra propia naturaleza y con el mundo. El suicidio de Weininger muestra que éste no pudo o, según su propio criterio, no quiso recorrer el camino de vuelta a la vida. Tal vez su filosofía le había llevado más lejos de lo que permiten las fuerzas humanas.

4. Teoría sobre el espíritu judío. El elemento weiningeriano en la concepción wittgensteiniana del judaísmo.

En este apartado se exponen las tesis weiningerianas sobre el espíritu judío destacando en cada caso la conexión con el pensamiento de Wittgenstein y se muestra que muchas de las observaciones de Wittgenstein sobre el judaísmo adquieren un nuevo sentido, que además es coherente con otras observaciones suyas (sobre la ciencia, el arte, la tradición y la religión, por ejemplo), si se leen bajo el prisma weiningeriano.

Esto no significa que Wittgenstein esté completamente de acuerdo con el análisis que hace Weininger del espíritu judío. De hecho, en una carta dirigida a Moore afirma que añadiendo un “no” al conjunto del libro de Weininger se obtiene una verdad importante. De modo que si el no ha de aplicarse al conjunto del libro, en algo ha de afectar a sus tesis sobre el judaísmo. No obstante, en algunos aforismos de Wittgenstein, éste parece establecer una especie de diálogo con su compatriota en el que muestra unas veces su acuerdo y otras su distanciamiento.

Weininger se pregunta por la *importancia y significado que tiene para la humanidad la idea platónica del judaísmo*, así como

la *cualidad psíquica del judío típico* en tanto que participa de esa idea, pues considera que el problema del judaísmo atraviesa todos los ámbitos de la vida humana.

El Judío y la Mujer

En primer lugar, Weininger señala que existen importantes analogías entre los judíos y las mujeres. Por ejemplo:

- Su *falta de comprensión y necesidad de la propiedad, especialmente de la propiedad de la tierra*, y ello a pesar de su habilidad comercial.
 - o Wittgenstein está de acuerdo con la idea de que a los judíos les gusta tener dinero (que no es lo mismo que propiedad). Añade que lo quieren por el poder que conlleva pero aclara que eso no es por sí mismo inmoral, ya que podrían querer ese poder para fines buenos.
- Los judíos, dice Weininger, tienden a la comunidad y al *comunismo* pero les resulta totalmente ajeno tanto el socialismo como la idea de Estado (en el sentido rousseauiano del término).
- Y es que al judío le *falta personalidad y conciencia de sí, carece de yo inteligible y no tiene valor propio*; de ahí su falta de respeto hacia la propia persona y la de los demás. Puesto que carece de respeto hacia sus antepasados, el peso de la tradición judía se halla en su esperanza en el futuro. De hecho, su historia se resume en el paso a través del Mar Rojo y el agradecimiento de los cobardes fugitivos a su valeroso salvador.
 - o Wittgenstein, por su parte, compara la historia de los judíos con una especie de enfermedad en la

historia los pueblos europeos; y el judaísmo con un *tumor* que no puede ser bien acogido por un cuerpo sano sin que éste cambie su antiguo sentimiento estético por el cuerpo. A diferencia de lo que opina Monk, creemos que Wittgenstein no está defendiendo la superioridad de la raza aria frente a la judía; y tampoco de la nación aria o la cultura europea. Teniendo en cuenta su relativismo moral, parece querer destacar la *radical incomprensión que existe entre la cultura occidental y la judía y la imposibilidad de una conciliación*. Su diagnóstico es pesimista, pues sostiene que el final del enfrentamiento sólo podría venir marcado por la disolución de una de las dos culturas (o naciones), por un cambio radical en sus actitudes ético-religiosas y estéticas.

- Weininger señala que los defectos de los judíos no pueden atribuirse a la brutal opresión y servidumbre a la que fueron sometidos durante toda la Edad Media. Esta idea es una autoacusación de los cristianos que se fundamenta en un enorme error: creer que las influencias exteriores puedan modificar el carácter de un individuo (o de una raza) en lo esencial, sin que antes se encontrara también en su interior la causa de tal modificación. Por otra parte, todavía no se ha demostrado que se hereden las cualidades adquiridas.
 - o Wittgenstein está básicamente de acuerdo con Weininger: los judíos han sobrevivido por su habilidad para ocultarse (y no al revés). Y añade que no por ello su habilidad es digna de elogio. Ahora

bien, según Wittgenstein, tampoco estaríamos justificados para menospreciarla. Aunque coincide con Weininger en su descripción del judaísmo no cree que pueda justificarse la valoración negativa que hace del mismo.

- Entre los judíos el individuo sólo es tomado en consideración en tanto que pertenece al grupo. Esto explica el *importante papel que en el pueblo judío desempeña la familia, cuyo origen es femenino y maternal*, a diferencia del Estado y la sociedad.
- *El principal deber moral del judío es multiplicarse*, por lo que es incapaz de comprender el ascetismo.
- La ética heterónoma del Decálogo, que exige obediencia ciega, es una manifestación de su *predisposición al servilismo*.
- El judaísmo es aquella tendencia por la cual la ciencia queda reducida a un medio para alcanzar un fin, el confort. Por eso los judíos son los que más fácilmente han aceptado una *concepción mecánico-materialista del mundo*. Además, el judío es incapaz de darse cuenta de que lo inescrutable es lo que concede valor a la existencia.
 - o Wittgenstein también *reconoce y lamenta que el espíritu con el que trabaja hoy la ciencia sea típicamente judío* y considera primitivos a los hombres civilizados que participan de este espíritu, pues creen que el progreso de la ciencia ha permitido “superar” el asombro y el temor ante las cosas cotidianas.
- Según Weininger, a los judíos, como a las mujeres, les falta profundidad, y su inteligencia radica en su infinita

capacidad de mutación y adaptación a las finalidades externas.

- Wittgenstein suscribe esa idea cuando dice que la tragedia es algo no judío.

Pero según Weininger entre los judíos y las mujeres existe una diferencia importante: aunque ambos se caracterizan por no creer en sí mismos, *las mujeres al menos creen en los demás*. El judío, sin embargo, es el gran incrédulo, el hombre irreligioso e impío. Le falta la simplicidad de la fe, que es de donde surge la fuerza creadora.

- Wittgenstein admite que podría decirse que el espíritu judío no es creativo sino sólo reproductivo, pero puntualiza que la capacidad reproductiva no debe considerarse por sí misma un vicio. El peligro aparece cuando se confunde esa capacidad con la creativa, cuando uno se siente como si él mismo hubiera creado (o ayudado a crear) aquello que sólo ha copiado. Finalmente reconoce que a él mismo le ha ocurrido.

Pese a su reconocido antijudaísmo, Weininger asegura que no pretende justificar ninguna persecución teórica o práctica de los semitas y que la solución al problema del judaísmo no se halla ni en su persecución ni en el sionismo sino en la transformación de cada individuo judío, en su sincera conversión al cristianismo.

El fundador de religiones

El fundador de religiones es para Weininger el que *ha cometido íntegramente el pecado original y ahora tiene que expiarlo completamente*.

Para Weininger *el judaísmo y el cristianismo son las dos opciones más opuestas e inconmensurables que pueda elegir el*

alma humana. Cristo es el hombre que ha vencido en sí mismo la negación más fuerte, el judaísmo, para crear la posición más fuerte, el cristianismo. El pecado original de Cristo era el judaísmo pero al vencer al enemigo más poderoso se colocó por encima de los otros fundadores de religiones (como Buda y Confucio).

- Es cierto que Wittgenstein no hace referencia en ningún momento al fundador de religiones. Sin embargo, relaciona la santidad con el judaísmo cuando afirma que el “genio” judío es sólo un santo. Por otro lado, a partir de sus *Diarios secretos* y otras observaciones dispersas podemos deducir que Wittgenstein, quien reconoce en sí mismo ciertos rasgos judíos y femeninos, aspiraba a la santidad.

Weininger está convencido de que cada pueblo lleva a la realidad alguna idea y luego muere. Pero el judaísmo no puede realizar ninguna idea específica, por lo que la única posibilidad que le queda es la más difícil, la realización de la idea en sí, del Hombre-Dios.

De todo esto se extrae una paradójica conclusión: el judaísmo tiene que existir para ser superado. Para Weininger, *la crisis espiritual del judío es la fuente de conocimiento esencial; y la existencia del individuo judío, la última esperanza del mundo.*

Pues bien, para Weininger el espíritu moderno es judaico y afeminado. Ello se manifiesta, por ejemplo, en el arte, que es sólo un envoltorio o decoración; en la ciencia, que se identifica con la economía y con la técnica; en la política, por su incompreensión para la idea de Estado y su tendencia al anarquismo, al capitalismo y al comunismo; y en la ética, porque ésta encuentra su referencia en la especie y no en el individuo.

No obstante, en la obra de Weininger puede rastrearse un profundo respeto por *la idea de humanidad*. El filósofo apela a un ideal humano, al dios que hay en el hombre, y no a otras consideraciones de raza o nación. Pide para los judíos y las mujeres que se les permita progresar espiritualmente hasta convertirse en “auténticos seres humanos”; y asegura que el requisito para que esto ocurra es que sean tratados como iguales. Este alegato coloca a Weininger *lejos del irracionalismo y enfrentado a la política antiliberal del antisemitismo de su época*.

Por último, ofrecemos tres interpretaciones del enigmático comentario de Wittgenstein según el cual añadiendo un “no” al conjunto del libro de Weininger se obtiene una importante verdad.

- a) Según la primera, Wittgenstein estaría rechazando que la idea que subyace a toda religiosidad sea la posibilidad del hombre de convertirse en Dios, pues piensa que lo característico de la religión es precisamente el sentimiento de dependencia de una voluntad extraña. Esto supondría una diferencia importante en su manera de entender no sólo la religión sino también la ética, la filosofía y su propia vida.
- b) Según la segunda interpretación, la negación de Wittgenstein podría significar que aunque esté de acuerdo en lo fundamental con la descripción weiningeriana del judaísmo – y seguramente también comparta la antipatía que Weininger sentía por él – no es posible lo que éste pretende. A saber, justificar la valoración negativa del mismo.
- c) La tercera interpretación sostiene que lo que Wittgenstein niega es que las proposiciones weiningerianas tengan en

absoluto sentido, pues éstas tratan sobre ética. Con ello también estaría rechazando el carácter científico de *Sexo y carácter* pero reivindicando al mismo tiempo su valor cultural como producto filosófico o artístico. Pues recordemos que al añadir un “no” al conjunto de la obra se obtenía una verdad importante.

No obstante, creemos que estas interpretaciones no son incompatibles.

SUMMARY

INTRODUCTION

This research pursues two basic objectives: first, it offers an interpretation of the work of Weininger, *Sex and Character*, taking into account its context and its connection with the main problems of the history of Western philosophy. Our aim is, on the one hand, to contribute to a deeper understanding of the intellectual life of *fin de siècle* Vienna, and, on the other hand, to show the philosophical relevance of the ideas advocated in his work.

Second, we intend to shed some more light on the origins of the philosophy of Wittgenstein, for what we start from two assumptions: on the one hand, the idea, defended by Janick and Toulmin that to understand Wittgenstein's thought properly, he should be considered as a Viennese philosopher of Jewish origin who found in Cambridge a new way of expressing old philosophical problems, which interested a whole generation of Austrian intellectuals, whose common denominator was to be heirs of the philosophy of Schopenhauer. On the other hand, we take into account that Wittgenstein, who knew *Sex and Character*, recommended it to his friends because he thought it was the work of a remarkable genius. Moreover, Weininger is among the few authors Wittgenstein recognizes that had an influence on his thinking.

We also believe that some of the Wittgenstein's remarks only make sense when they are interpreted against the background of the work of Weininger. So, to achieve the second objective, the

nature of the relationship between the thinking of Weininger and the early Wittgenstein must be explored.

Therefore, this work consists of two parts: the first part is an interpretation of the philosophy of Otto Weininger where we build the bridges that link life, the intellectual context and the philosophical referents of the author of *Sex and Character* with his own philosophy. The second part, contains, on the one hand, an analysis of the theses that Weininger and the early Wittgenstein share on logic, ethics, religion, science, geniality, Judaism and philosophy, and on the other hand, an interpretation of the connection between Wittgenstein's reflections on culture and philosophy of the *Tractatus*, in the light of *Sex and Character*.

I. SEX AND CHARACTER

1. Contextualization of the author and his work

1.1. Life and death of Otto Weininger

In this section, we show how Weininger's relationship with his family conditions the development of his character and his philosophical system. But, the development of this character cannot be understood without the influence of his teachers, the intellectuals of his environment and his own philosophical readings.

Weininger's family was Jewish, although he and his brothers never received a Jewish education. Weininger's father was especially relevant in his life. Due to his severity and his pursuit of excellence, he represented the moral authority and a role model. Weininger's mother, who was complacent, weak and common, symbolized the indolence and the natural world. Perhaps she was

the figure Weininger used as a psychological model for his description of the “mother” woman type versus “prostitute”.

Weininger was aware that his mother suffered due to his father’s severity and he felt sorry for her. However, he will flee from this feeling for the rest of his life and this could be what triggered his opposition to the moral of compassion and his exaltation of respect as the basis of morality.

During Otto’s adolescence, he becomes superior in knowledge and independence to his classmates, but he is also less capable than the others to adapt to the routine of school institution. Gradually, he grew in sensitivity, isolation and the feeling of superiority. With his attitude, he wanted to make clear that he would not submit to foreign laws. The autonomy, which was a vital obsession for him, would become the cornerstone of his philosophy.

His excessive self-esteem will alternate with the feelings of worthlessness and self-censorship, creating a conflict between the desire to live and the fear of facing life. And then, he will screen these contradictions in the outside world, as seen in the relationship he maintained with the Jews and women. Finally, according to the diagnosis of Abrahamsen, these internal conflicts will lead him to a deep mental crisis, triggering a psychotic episode that would be the prelude to his suicide.

We believe that knowing the psychology of Weininger provides us with some insight into his work, since the relationship between his character and philosophical thought is dialectical. However, the psychology of the author doesn’t inform us about the value of what he says which should be evaluated regardless of it. Weininger's work should not be considered as a symptom of a sick personality.

Some of Weininger's teachers also played an important role in his intellectual maturation process. He received his first intellectual stimulation from the Jewish philosopher and educator Wilhelm Jerusalem in Gymnasium. Later, at Vienna University, where he studied philosophy and psychology, his intellectual work would be guided by the positivist Friedrich Jodl and the catholic priest Laurenz Müllner whose influences are perceptible in both the first half of *Sex and Character*, with a scientific tone, and the second half, with a more speculative nature, respectively.

Weininger was interested in the broad spectrum of the intellectuals of his time. For example, he recognized the importance of the Freudian discovery of the unconscious and applied to his own life the self-observation method. Making the unconscious conscious, getting to know your own Self, would become for him an end in itself, the theoretical-practical ideal that only a genius can fulfill.

Motivated by the relationship with his family and the Viennese intellectual environment, Weininger would devote all his efforts to understand the relationship between the sexes.

At the early stages of his career, Weininger was a positivist who regarded experience as the sole basis of knowledge. From this perspective, the psychological differences between men and women were reduced to their sexual difference. During this time he studied the work of Avenarius, he also became interested in natural and social sciences (Feuerbach, Marx and Engels) and formulated his "law of sexual affinity".

But science did not provide him with the principles and methods to defend his ethical-philosophical theories: Weininger started from the assumption that the individual is a microcosm, so everything, the natural and cultural world, is imbued with a

kind of symbolism. At some point he left the empiricist perspective but after this change in direction, the main philosophical and vital concern for him continued to be the male-female duality.

On July the 11th, 1902, Weininger hands in his doctoral thesis, *Sex and Character: a Psychobiological Study*. On July the 21st, he obtains his doctorate degree and that same day he symbolically joins the Protestant Christian Church. But his conversion does not solve his mental conflicts, which become more acute every time.

According to Abrahamsen, Weininger found feminine traits inside himself (and some Jews traits too), that tried to balance by adopting an excessively virile attitude. But he was too hard on himself. He had self-imposed a too rigid morality, which clashed with his homoerotic tendencies, exacerbated by his cult of virility. His sense of guilt and sin was becoming more intense, to the extent that he later considered himself a criminal.

Following the publication of *Sex and Character*, Weininger's suffering increased because his book did not arouse much interest and received some very harsh criticism. The philosopher fell into a deep depression and in October the 3rd, at the age of twenty three, he committed suicide in the house where Beethoven had died.

1.2. Intellectual context

In this section, we compare some aspects of Weininger's work with those of Karl Kraus and Adolf Loos. This allows us to discern certain common features to the thinking of some of the most representative Viennese individuals of *fin de siècle*. For example, Schopenhauer's idealism, the diagnosis of the Viennese reality from the perspective of the sexual difference, the critique of

civilization and the close link between epistemological, ethical and aesthetic problems.

Weininger's philosophy appears as a response to the general atmosphere of the Vienna of his time, a critical theorization of the world around him.

His conception of Woman, for example, can only be understood considering the misogyny of his time. In the late nineteenth century, the literary imaginary of almost all the European countries, conceived women as being amoral, enslaving men through her promiscuity. *Sex and Character* offers a conceptualization and rationalization of this conception of women and contributes to disseminate it.

Kraus himself agrees with the psychological differences that Weininger attributes to his two human archetypes: Man, rational; Woman, emotional and sensual. Kraus differs, however, from his evaluation of them. Kraus does not think the masculine element should be praised nor stifled the feminine element out of existence. On the contrary, he locates in Woman the origin of values and pursues the harmonious interaction between feminine and masculine, between body and spirit.

Kraus criticizes the social hypocrisy of the bourgeoisie, which treated differently men from women, especially at the courts. However, he disagrees with the economical and political emancipation of women. In summary, while he was fighting for the sensual liberation of "*Weib*", he was also condemning the social emancipation of "*Frau*", because he thought that only at the expense of her femininity and sensuality, a woman could assume the functions of a man.

All Kraus's writings present the idea that feminine sensuality is channeled and constrained by the masculine civilization. This

idea had already been expressed by Bachofen, who argued that, before this patriarchal society, there was a matriarchy with its own cultural expressions, and this was preceded by a period of anarchic promiscuity.

Kraus may have known the author of *Matriarchy* through Weininger who retrieves the feminine archetypes of Bachofen and converts them into opposite characters, between which we can find every concrete woman: "mother" and "prostitute." However, unlike Bachofen and Kraus, Weininger regrets that the subordination of the female to the male values, was not actually completed, that society persistently prefers comfort, sensuality and indulgence; in short, it prefers femininity.

A similar conception of human being is expressed in the work of architect Adolf Loos. He identifies the effeminacy with the intellectual laziness and the degeneration of the spirit. He also criticizes the artistic language of the members of the *Secession* for having as a reference not Woman but the *effeminate man*. Faced with the sexual ambiguity of Art Nouveau, Loos commits to release the rational masculine spirit.

It is possible that the architect found a source of inspiration in the work of young Weininger, where the psychology, historiography, medicine and philosophy at the time, are criticized for being feminine. Loos, in turn, extends Weininger's critique of civilization to the area of the economy. He ensures that the effeminacy and its idle position block the modern productive economy that the middle-class men would be able to achieve.

The architect defends that the intellectual and moral development of a culture is directly proportional to its rejection of ornaments in the daily objects. He identifies ornament, which he considers a vestige of an earlier culture, with crime, since he holds

that while following the precepts of the own culture is amoral, embracing those of earlier cultures is an aesthetic and a moral decline.

In both works, Loos and Weininger who also disregards ornaments because of moral reasons, show the influence of the Italian criminologist Cesare Lombroso.

One cause of the intrusion of the feminine principle in the artistic language of the *Secession* was, according to Loos, the confusion between the public and private spheres. Just like Kraus, he identified the feminine principle with sexuality and the desire to obtain pleasure. Consequently, women should remain in the private sphere. In the public action field (like architecture) the feminine principle had to disappear due to its irrelevance and frivolity and because it was a distraction aimed to be destructive.

For Loos, the confusion between art and utility was another factor contributing to the degeneration of the *Secession* language. He thought that art was an obstacle to the architecture, which should be useful. Ornaments are a hoax in architecture because they divert our attention from the essential to the irrelevant by hiding the internal structure of the building.

The choice of building materials is epistemologically and morally important too: each material has its own language, so using engineered substitutes – as it happened in Vienna - is a fake and a fraud.

Both, the conception of architecture at the service of utility and the idea that aesthetics depends on epistemological and ethical criteria, originate in the philosophy of Schopenhauer.

In the work of draftsman and sculptor Oskar Kokoschka there are also some ideas of Schopenhauer expressed: the existence of a close link between life and death and the conception

of art as truth revealing. The artist tried to capture the soul of individuals in his portraits, delete everything that was irrelevant in them, and get to the essence, showing like this the character. Hence, we can appreciate how fond of his work Loos was.

The Schopenhauer's thesis that permeates the work of Kraus, Loos, Kokoschka, Weininger, the early Wittgenstein and other Viennese intellectuals at the *fin de siècle* consists of an epistemological dualism which considers the error as a lie and understands it as opposed to the truth, in the sense of honesty. In other words, it consists of the opposition between appearance (or phenomenon) which is perceived as deception and the hidden essence which must be revealed. In short, this is the conception of the world as a representation of a subject which is in essence will.

It is important to note the close relationship between the problems posed by Wittgenstein in the *Tractatus* and those faced by his Viennese contemporaries. For example, his search for the right notation to express the logic of ordinary language is analogous to Loos' interest, in the field of architecture: the building should show the inside structure – thanks to the use of the appropriated materials and the absence of accessory items. Furthermore, both gave to their work a strong ethical character, for it was about seeking the truth, in the sense of being honest.

On the other hand, before Wittgenstein formulated this problem, Hofmannsthal had already realized that in a world of sensations (or elements), as described by the psychology (or physics) of Mach, there is no place for the subject and the language is unable to communicate the deeper meaning of things, is unable to *say* the valuable.

What makes Wittgenstein different from his Viennese contemporaries is that he is in the field of mathematical logic.

According to Janik and Toulmin, this is the reason why the Anglophone literature has considered the *Tractatus* an essay on logic and theory of the language, instead of a work on ethics or an ethical act, and it has also been regarded for its contribution to the development of mathematical logic and for its influence on the interwar period positivism. We believe that for this reason, the lucubrations of Wittgenstein that are more clearly linked to the Viennese context - such as those contained in the *Aphorisms*. *Culture and value* - where his main concern is clearly ethical, or even religious, were pushed into the background and considered to belong from a different type of problems, as well as disconnected from those presented in the *Tractatus*.

2. The psychology

This section presents, firstly, Weininger's critique of the dominant conception of psychology at his time and, secondly, the status, the method and assumptions of the alternative psychology he proposes.

Against the psychology without soul

The critique to the psychology of Mach (one of the leading representatives of modern psychology and scientific positivism) is a central element to develop the idea of rationality found in Weininger's work.

Early in his career, Weininger and Mach shared their main points of view but soon Weininger changed his mind. This change was probably stimulated by his contact with the movement of the Jung-Wien, which was primarily interested in art. Significantly, while Hofmannsthal wrote *A Letter*, containing a poetic exaggeration of the ideas formulated in the anti-metaphysical

introduction of *Analysis of Sensations*, Weininger was developing his philosophical critique of the "psychology without a soul" advocated by Mach in that same book.

The new course adopted by Weininger would also be marked by his deep knowledge of Kant's work, having worked with Alois Höfler, along with other students of philosophy, in the edition of the philosopher's manuscripts entitled "Metaphysical Foundations of Natural Science."

Mach's purpose was to end with the ethical perversions resulting from considering the Self as an indissoluble unit, as a substance. To achieve it, he proposes to conceive it as a practical unit, as an abstract concept designating a compound of "sensations" or elements, whose only peculiarity is that they maintain closer relationships between them than they have with other groups of elements. These elements and their relationships are, therefore, the ultimate foundations of reality. For Mach there is no substantial difference between the physical and psychic world. Depending on the type of relationships that occur between the elements, they can be considered uncritically either as "sensations" or as "objects".

Consequently, the limits of the "Self" are not accurate or stable, as they can be modified at will. The content of the "Self" is not an exclusive property of the individual either, because when it has a general significance, it breaks the individual boundaries and acquires an impersonal life. Mach is convinced that this approach leads to a free and luminous conception of life, opposed to both asceticism and intolerance.

Weininger opposes the approach of Mach, because he believes that only if there is a higher Self, a soul, an ethical relationship with the other can exist. In addition, the psychology

of the elements is incompatible with freedom because it starts from the absolute determination premise, and in order to establish itself as science, it searches for the causal laws of thought and volition.

For the philosopher, this psychology also brings theoretical problems: it eliminates any possibility of obtaining a reference point for thought, because it starts from the assumption that only what we can perceive exists, but the will, the apperception, the judgment and the concept are facts that don't belong to experience, therefore the associationist psychology will never find them in experience.

Thus, the main problem of the "psychology without soul" is that looks into experience for the right conditions to make possible any type of experience but necessarily fails, because the will is not an empirical fact but the condition that enables experience.

Furthermore, Weininger accuses this psychology of being feminine - because from the psychic life of the woman is really possible a purely empirical representation - and calls for a more philosophical psychology.

Status, premises and method of Weininger's psychology

According to Weininger, Psychology occupies an intermediate position between philosophy and the analysis of sensations, as it starts from the individual though should not remain in the sensations, but also take into account the existence of the *character*. In addition, Psychology should distinguish the *empirical character* (or the mere individuation), which exists in all animals, from the *intelligible character* (or individuality), which is unique to humans and represents a premise for their freedom.

Weininger is opposed, on the one hand, to the *psychologism* which subordinates the logic and ethics to the psychology and, on the other hand, to the over-generalization, that forgets the characterological differences of individuals. Therefore, Weininger proposes an alternative psychology, called "theoretical Biography", which aims to study the permanent laws governing the individual's mental development from birth to death. This science should:

- Apply the *principle of correlation*, consisting in seeking for regular coexistences in the individuals. To do this, it is useful the method of introspection, in addition to the observation.
- Building *ideal types*.
- Paying attention to the *individual differences*.

Weininger starts from the assumption of *universal bisexuality* and in the case of human kind, from the corresponding psychological bisexuality in all individuals. But he also considers that the sexual differentiation of the human being carries a vital psychological differentiation. It is therefore why he proposes to construct two opposite psychological types, Man and Woman, which are important to understand the individual psychological differences, even though they do not exist in the empirical reality.

The new psychology would aim to determine the degree of masculinity and femininity of each individual and find out if a specific action or thought has been derived from the male or feminine element of the personality. Weininger suggests that in light of differential psychology, pedagogical practice should also be reformed.

3. Sex

In this section we explain and justify two of the assumptions on which Weininger's psychology is based: universal bisexuality and the different origin of sex drive. The first one is the basis for the development of his *law of sexual attraction*. The second one is the key to explain the psychological differences that would occur in the process of *clarifying* the thoughts of individuals.

3.1. The universal principle of intersexual forms and the law of sexual attraction

First, Weininger argues that no individual of the animal kingdom is completely masculine or completely feminine and the individual sexuality is distributed throughout the whole body, since each cell has a certain sexual tone. He admits to ignore what the sexuality of each cell is exactly, but proposes the construction of two ideal types, the *arrenoplasma* (masculine) and *teliplasma* (feminine), between which all concrete cells would exist. However, the distribution of sexuality in an individual can be uneven, so from knowing the degree of masculinity of one of the cells cannot be concluded anything about the whole organism. For all this, we can take that Weininger considers homosexuality as a natural tendency.

Nevertheless, sexuality would not be only innate, as the internal secretions of the organisms would complete their sexual nature. This would explain the frequent sexual attraction between individuals of the same sex before puberty.

Based on the universal bisexuality and taking into account the ideal types, Weininger developed the *law of sexual affinity*. Under this law, the absolute man (M) and the absolute woman (W)

tend to merge. This means that two individuals are perfectly compatible when, summing the percentages of masculinity they have, the result is one hundred percent, forming thereby an absolute man.

This law, which Weininger expressed by a mathematical formula, is a formalization of one of the considerations of Schopenhauer in his "Metaphysics of Sexual Love."

According to Weininger's investigations of Darwin works with heterostyled plants, he confirms that fertilization gives best results when there is a maximum sexual attraction between the parents and worse results otherwise. Weininger considers that this thesis should serve to justify the marriage of love and disapproval both, free love and arranged marriages.

According to Weininger, the principle of intersexual forms should be useful to psychology, as the character of a person is never entirely masculine or feminine. However, psychological bisexuality never appears as a mixture of both principles, but it develops in the life of the individual and therefore, it is essential to consider the psychological differences between the sexes.

3.2. The difference between the sexes

In humans, every action, every gesture of an individual has always its origin in one of the two principles, the masculine or feminine, never in both at the same time. These principles are never neutralized, so we can say that, at least at one point, we are necessarily talking about a man or a woman. And, at the end of the day, each person exercises the function corresponding to one sex, male or female. So, this is the fundamental psychological difference between individuals.

The physiological basis for this difference lies in *the different origin of sex drive*. Women only feel the urge to *contractation* which seeks excitement, but not *detumescence* (exclusive of the man) which pursues its termination. Hence the woman is always very excitable. In addition, women hot spots are not located in one part of the body as in men, but distributed for all over the body. In short, while the male sexuality is limited (in space and time) and covers only a part, the woman is absolutely sexual, which does not allow her to be aware of her sexuality. The pervasiveness of sex in women conditions their interest in other occupations and prevents them from any further development of their talent.

Furthermore, although the *contractation* drive is common to both sexes, its nature is also different. The desire to act is unique to man, since women need to be conquered.

The psychological impact of these physiological differences is relevant. Weininger argues that over the life of an individual, thought goes through a process of clarification. And the same happens with each of the thoughts in the adult age. The philosopher calls "henid" to the mental content in the previous moments to the clarification when thoughts and feelings are not separated yet. And he claims that although they have the same psychic contents, while the man thinks in clear and distinct representations with attached feelings which are easily separable, the woman thinks through henids. In the absolute henid, language would not be possible. Although the total clarification is impossible, the genius is the one who can get the closest to it. On the opposite side, we would find the absolute woman.

4. The Character

Weininger draws on the Platonic Universe to build the archetypes that must serve the psychology of the future. The absolute man, the genius, is comparable to the idea of the Good for its ideal character and for being the source of any determination or creation. Woman, of whom nothing can be said except for denial, is like the amorphous matter, the principle of uncertainty, imperfection and degeneracy, which only maintains provisionally some shape thanks to Man.

4.1. The construction of the ideal Man

4.1.1. Genius: the intelligibility, logic and ethics

Since geniality is an ideal, the capabilities attributed to the genius by Weininger are also ideal. Moreover, they are intimately interconnected. So when we note that some of them have reached a certain stage of development in an individual, it is likely that the others have developed to a similar level in him.

According to Weininger, some degree of development of the following characteristics is a necessary condition to the creation of a genial work: universal consciousness, absolute clarity in thought, maximum sensitivity and understanding, universal and continuous memory, the need for immortality, the will for value, the need to find the truth, maximum autonomy and responsibility and, for all that, the risk of becoming insane. Some of these features deserve a special mention.

Weininger understands the memory, for example, not as the memory of things we have learnt but as the conscience of a non-interrupted past. Therefore, it is not a mechanical phenomenon of adaptation, but a phenomenon of the will, which presupposes the existence of a subject as indissoluble unity.

The fact that the memory of a genius may be universal has to do with the greater grade of clarity of his conscience and his keen interest in all things. In addition, the events of his life do not appear isolated in his memory but flow into a single stream within a one direction and one sense way, so we can say that it is also continuous.

The *genius need for immortality* depends on his memory. The events that are rescued by the memory are those valuable for the individual. The genius appreciates positively his psychic life as a whole and therefore, he wants to release it from the influence of time. Since he is the conscious microcosm, since his consciousness embraces everything, his will of value matches the desire to release the world from time, so it can be said that he possess *the highest will of value and freedom*.

The need for the genius of reaching the truth also depends largely on his memory:

An individual who absolutely lacked memory would be unable to think logically. He could not overcome the infinitely small time which allows recognizing that A is still A at the next moment, or make the judgment of identity "A = A" (*principium identitatis*), which psychologically means the denial of time. Thus he would be very far from the logical ideal of truth.

Without memory, phenomena such as regret and guilt would not exist, because they presuppose the recognition of the subject's identity through time, neither would exist respect for others, since it presupposes the consideration that the other is also a subject. An individual who absolutely lacks memory would be as unable to think logically as to stick to the truth. So, this would be amoral. After all, we can say that Weininger believed that *thinking logically was a duty*. This means that logic is the content of ethics. Both

things agree on the maximum value of truth and that is why the error, the lie and the oblivion are felt as guilt.

A characteristic feature of duty is that never comes from outside but is self-imposed. The logic is, therefore, *the rule of thought that the subject gives to himself*, a requirement that the intelligible Self imposes to the empirical Self (psychological). In the absolute man, in the genius, the complete identification of the empirical subject with the intelligible subject takes place, as well as the identification of the will with the value or truth. That is precisely the freedom. And that is why it is true that Man (or genius) creates the logic and ethics. What characterizes the genius man is, in sum, his proximity to divinity.

But precisely because of the liability assumed by the genius, the effort involved and the suffering entailed, the genius may crack. The dark side of geniality, its reverse, is madness and criminality on the side of logic and ethics respectively. It is thus understood that by the end of his days, Weininger believed to have become a criminal. It is also striking that in his Secret Diaries Wittgenstein repeatedly expressed fear of losing his mental sanity.

4.1.2. Male Characterology

Although Weininger does not offer a system of characterologyc male type, he relates to some of them, more or less explicitly, over his work. These do not depend on the degree of geniality of every individual but the nature of the relationship between his empirical Self and the intelligible being. However, geniality is impossible in some of these types, as in the Jew, the criminal, the mad, the scientist and man of action. The male types in which geniality is possible are the artist, the philosopher, the

philanthropist, the misanthrope, the father, the son, the seeker and the priest.

Particular individuals may be close to more than one characterological type but some of them are mutually incompatible. For example, the philosopher is never a man of action, but can be as much a philanthropist as a misanthrope. Note that according to his own criteria, Weininger would approach the philosopher, the misanthropic, the son and the seeker types, although at the end of his life he believed to have become a criminal.

4.2. Deconstruction of Woman

4.2.1. The absolute woman and the mystery of love

The total absence of the characteristics of the genius defines the absolute woman who lacks continuous memory, does not feel she is the same in the different successive moments and does not even have the evidence of the identity of the object. She is also unable to form concepts and think logically. Although in the practice she may use logic as a tool, she never follows its commandments. For her, logic is not an end in itself but a means to serve another purpose. She is incapable of telling the truth, but because she lacks logic, she is not meant to be considered a liar, but amoral.

The existence of logical and ethical phenomenon demands to admit the presence of a non empirical subject in the individual. But, since the absolute woman completely lacks the phenomenon, there is no reason to ascribe a soul to her. On the other hand, the idea of a feminine genius is a contradiction in terms. While the genius, the absolute man, is the conscious microcosm, housing within itself the Woman as a possibility, the

Woman is only part of the whole. There is no duality in her, so she is incapable of becoming conscious of herself. Woman is basically pure sex, matter, nothing.

Once the psychological types have been built, it is all about recognizing if we are facing a man or a woman for each individual case. To facilitate this step, Weininger argues that *no one single man with a body of a woman has never existed or exists*, although the opposite cases are frequent.

This assertion raises some difficulties. For example:

- a) Given the universal bisexuality and different distribution of masculinity and femininity in the body of the individual, how is it possible to recognize in each case whether it is a male or a female body?
- b) What grounds does Weininger have to conclude, beyond any appearance, that no female body houses a male mind?

Well, in the second part of *Sex and Character* the criterion given to identify the femininity or masculinity of human bodies has been simplified with respect to the first part. Weininger suggests that female bodies are those lacking phallus. The possession of a phallus thus becomes necessary (though not sufficient) for masculinity.

This criterion, as it facilitates the identification of women, is useful when deciding which individuals should not be entitled to vote.

Weininger calls for equal rights for both women and men. He thinks the law has to abide by the moral and treat all members of the human species as autonomous individuals. But despite his moral rigorism, he claims for one only immorality to the law by prohibiting women's suffrage, otherwise the results would be

disastrous. The transformation of women, the disappearance of Woman can only occur within each individual, so education should be the starting point.

Given this characterization of Woman, which also affects concrete women, the question is how a man can love a woman. Weininger's answer is that a man never really loves a woman but projects the best of him, his intelligible Self, onto her, since this is his true desire. The beloved woman thus becomes the occasion for a man to rise beyond his own condition and transcend. Precisely because she is worthless, she is the most appropriate object to become a container of value. Since Woman is nothing, she can become anything.

This also explains the jealousy phenomenon. The lover, who has projected onto his beloved one his own Self, feels that he has the right to take his own Self at his disposal at any time and place. So, love can suddenly become the most violent pride and bring out the desire for revenge. Although Weininger acknowledges that in the practice love completely devoid of sexual desire does not exist, he is opposed to think that love is a sublimation of the sexual impulse, held by Schopenhauer and Kant. Love and sexual desire are for him opposite phenomena. The fact that they are often mistaken is due to them both being immoral.

In short, love is a delusion with which the man attempts to escape the consciousness of guilt. It is shameful and immoral because it seeks to achieve the desired purity without the own effort: the lover expects a miracle from outside and ignores his interior where the only real possibility of redemption exists. This weakness, this dependency is a feminization of the man and it is

basically this fact, and not only a cruelty being committed against women, what makes love a criminal act.

According to Weininger, true love belongs to the genius; it does not focus on something concrete but on the absolute (the truth, the value or God). The love object is created solely by him, it is his true essence. At the other extreme, we find Woman. She is unable to project the beauty in the space because she lacks individuality, value. Woman cannot love, she can only fall in love. Men's beauty is not appealing to Woman but men's sexuality, namely, the phallus, is which exerts a hypnotic power over her.

This idea is close to the psychoanalytic theory according to which the acts of women would be determined by something unconscious, her castration complex or her envy to penis. But Weininger goes a step further when he says that it is the desire to become something through intercourse what drives Woman, since he presupposes that she is worthless, that she has no soul.

For all this, the woman that Weininger builds is not capable of compassion. The so-called "female compassion" is an animal feeling of tenderness and not spiritual but material outreach. So, Woman, although she is physically separated from others, lives always in an amalgamation with everyone she knows and with nature in general. And that amalgamated life has a sexual nature.

4.2.2. Female characterology

In virtue of how women relates to intercourse, they will be closer to a characterological type or to another. Weininger develops three female archetypes: the hysterical, the mother and the prostitute.

The hysterical or the maid (servant) types are women who have internalized the negative appraisal of the intercourse made

by the man and have clung to it in such a firm way that is oppressing her true sexual nature. His apparent morality is therefore a result of both her lack of soul, which allows the invasion of any foreign element (even when it goes against her true and only conviction, the supreme value of intercourse), and her infinite mendacity which is responsible to hide this truth from both herself and others. With this approach to hysteria, which is a reformulation of the analysis of Freud, Weininger removes a possible objection to his thesis on the Woman's absolute sexuality and confirms the idea of her lack of soul.

It has been suggested that starting from Weininger's premises - specifically his conception of hysteria and the idea that the Man creates the Women - it is possible to reinterpret hysteria as a male phenomenon, as the struggle of man against his own sex drive, against the feminine element of his psyche, for what he feels it like a foreign body that has been introduced inside, like a disease that could spread to death.

According to Weininger, the *mother* and the *prostitute* are the two archetypes between which all concrete women (including the hysterical) can be founded. The fact that a woman can be closer to one of these two types is usually the result of a male influence, since both possibilities are latent in every woman from birth.

While the mother's vital goal is to have children and she treats men as if they were her children, the prostitute's goal is to obtain sexual pleasure and if she has children, she is interested only in their masculinity, being always in a sexual relationship with them. The fundamental difference is the following: for the first one, intercourse is only a means, the beginning of a chain of

events; for the second one it is an end, she gets exhausted by it and wants to die in it.

Weininger even states that the mother wants to become pregnant of everything around her and that - as suggested by the theory of impregnation - the influence of the biological father on the offspring is never exclusive. The prostitute, however, wants to enter into intercourse with everything. This explains her flirtation even with immaterial objects, without the need of the presence of any man for it. Thus, while the essence of the mother is the assurance of remaining in the species, the prostitute is foreign to the end of the species and death terrifies her. The mother and the prostitute represent the physical life and death respectively, which the highest expression is the sex, where both phenomena coincide.

The mother type, dedicated to work at home, children care and her husband, is intellectually less interesting than the prostitute who does not bow to the assessments imposed by men and their requirement of chastity. She is beyond the law and the right. Since she has renounced to the social esteem, she feels powerful and who exerts more influence over men.

According to Weininger, there is a parallelism between the prostitute and the *man of action*. Both use things and people to achieve their selfish ends and to praise their empirical Self. They are unable to love and to establish friendly relationships. But the fundamental analogy is that both despise the value: the man of action despises his own value and the prostitute, the value that she might receive from others as a mother.

4.2.3. Woman and the idea of humanity

In short, Woman is essentially the *man's sex drive*, the tendency of a man towards matter, towards the nothing (the nihilism). That is why she is a real threat to the realization of the idea of humanity that Weininger identifies with freedom. According to Weininger, although Woman has always meant the same, the sensuous element gets relevance in his time more than ever, because in fact most of the "feminist movement" is simply a shift of women from their maternal side into their prostitute side.

In addition, under the influence of Judaism, men are now more willing to yield to the demands of women and even to accept them as something valuable. That is the origin of what Weininger calls "the modern culture of intercourse."

To renounce the conquest of freedom can make us happier, but also less human: the man is dehumanized when treating the woman as an object, when he is alienated in her, because he ends up depending on her who reflects his best Self. The woman is dehumanized when trying to acquire her value appearing to man as a valuable object, when trying to seduce him with the promise of the pleasures of intercourse. Humanity will never achieve the complete freedom without a joint effort: men and women must overcome the temptation of the easiest option, they must renounce happiness.

5. The Philosophy

5.1. Weininger's ethic. A defense of Kant before Schopenhauer

Despite the many similarities in the philosophies of Schopenhauer and Weininger, these thinkers disagree in some points, especially in their conception of ethics.

In *On the basis of morality*, Schopenhauer opposes the Kantian proposal of the foundation of the moral and he is

determined to demonstrate that both the existence of *moral laws* and the *practical reason* are unjustified assumptions.

According to Schopenhauer, while the man is part of the nature, we can say that there is a law of human conduct, the *law of motivation*, which remains only a kind of causality law, or causality in which knowledge intervenes. But still there has not been proved the existence of prescriptive moral laws independent of any human statute or the fact that those laws govern with absolute necessity, which is what Kant intended. Furthermore, if we admit the existence of a law, we must also admit a reward or punishment associated with it, otherwise a *contradiction in adjecto* would be committed. This is what Kant does in *The Metaphysics of Morals* when he speaks of an *absolute or unconditional obligation*. Schopenhauer also denounces Kant's claim in *The Critique of Practical Reason* to derive theology from ethics, when in fact theology was already assumed from the beginning.

According to Schopenhauer, human actions have three possible motives: selfishness, hostility and compassion. The task of ethics will be to deduce, from these three motives, the different human vices and virtues or conversely, roll back to its true origin (which may be in one or two of the listed motives) each of the human actions.

On the other hand, the Kantian moral law was not only prescriptive but also transcendental, which means it must be suitable for all rational beings. In the *Critique of Practical Reason*, reason is hypostatized and considered a subsistent reality, independent from human beings. Schopenhauer believes that we are not entitled to take that step, because we only acknowledge the reason as a property of the human kind.

Weininger is opposed to both Schopenhauer's psychologism and relativism resulting from descriptive ethics: since any empirical phenomenon is likely to be valued, the criterion of morality cannot be also an empirical phenomenon (specifically psychological), such as compassion, because this should also be able to be valued, for what we would need a new criterion and so on. So, this would lead us to relativism.

Furthermore, Weininger says that since compassion is a feeling, it could be at most an ethical phenomenon, a true index of a certain attitude, never an ethical act. Moreover, compassion without respect could lead to interfere in the soul of others. So, for an action to be moral it is also required respect, a conscious act that involves being interesting in the others and the will to get to know them.

The criterion of morality, therefore, cannot be something derived from experience, it must be an unachievable idea (or value) which remains unalterable even when nothing corresponds to it: the idea of humanity, of the human soul or of the intelligible Self. This idea, which manifests in me and in others, cannot be taken as a means to achieve another end; it cannot be taken to serve to another ideal. According to Weininger, this is the true sense of the principle of the Kantian ethics.

Thus, since the principle of morality is not a fact of the world, a phenomenon, morality cannot be explained empirically or deduced from another principle, it cannot be justified. For the same reason, ethics is not psychology neither it does depend on it: it does not study the causes or motives for actions, but the ends that will seeks, until arrives to the last and supreme end, the idea of humanity.

5.2. Weininger's metaphysics in the light of *The World as Will and Representation*. A philosophy of sexuality.

Although Weininger dissociates himself from Schopenhauer in one of the fundamental aspects of his thought, the conception of ethics, he is surprisingly closer to him in another main theme, the conception of sexuality. The two philosophers give a metaphysical meaning to this problem.

Although both are indebted to Kant for his transcendental idealism, that is, the distinction they established between the phenomenon and the thing in itself, they take distance from him in two fundamental aspects. First, the phenomenon (or representation) adopts a negative character for them, it does not constitute the domain of truth but of error, deception, evil and, ultimately, *slavery*. Secondly, what motivates the reflection of these authors is not the confidence in science and progress, but the verification of human suffering, of pain, disease and death that constitute existence. Intercourse is therefore the perpetuation of a hoax and it also means renouncing eternity.

Let us recall the fundamental lines of the metaphysics of Schopenhauer.

The world can be considered from two perspectives, as will and as representation. Considered as a representation it comprises objects, which can be known in two different ways:

- a) Firstly, as science does, under the form of space, time and the principle of causality. In this case the individual is who acknowledges and phenomena are what become acknowledge.

b) Secondly, as the artist and the philosopher do (the only ones who can be considered geniuses), from outside the space-time and without the interference of the principle of causality. In this case the objects of knowledge are not phenomena but ideas (the degrees of objectification of the Will) and who acknowledges is not the individual but the pure subject of knowledge.

But the world is in essence Will. The human being realizes it through his body, perceived as a phenomenon and also as Will. And by analogy, he considers the rest of the objects as being something more than representation, as being also that what he calls, when perceived in him, Will.

Human beings are the most perfect phenomenon of the Will and *the sexual act is the ultimate affirmation of the will to live*. But when a human being gets to know the ideas, the Will becomes conscious of itself, allowing (when recognized as the origin of suffering and error) the self denial and the self abolishment. Schopenhauer regards the elimination of the Will in the phenomenon as liberation: the human being ceases to serve the Will in the phenomenon and achieves freedom, so holiness appears. Affirming or denying the Will, are the two options that human freedom faces, which is the freedom of the *Will as a thing in itself*.

Schopenhauer is aware of the fact that the self-suppression of the Will leads us to *nothingness*: because we are Will, we can only understand its withdrawal in negative terms and its existence in positive terms. But if the language could go beyond itself and express somehow the non conceptual, perhaps we could reverse the present meaning of things and regard

nothingness, what we can only regard by denial, as existing. The philosophy is to be content with the previous view, though.

Weininger's metaphysics start from the same assumptions than Schopenhauer's: the phenomenal world, submitted to space, time and the principle of causality, involved an error, evil and slavery. And, since the human being is free and its essence is the Will, it is all about a guilty self-delusion to what he is still clinging while living.

Coinciding with Schopenhauer, Weininger provides the possibility of a kind of knowledge that is not based on concepts, but aspire to ideas. This knowledge is characteristic of the genius, the absolute man, who is the conscious microcosm.

The absolute woman, instead, does not exist on her own but only in relation to man, she is his sexuality, his tendency towards matter. So, using Schopenhauer's terminology, it may be said that she is *the assertion of the will to live in the phenomenon*.

Like Schopenhauer, Weininger supports only two possibilities for the human being: affirming or denying the Will as phenomenon. But he would not accept Schopenhauer's idea of the denial of the Will leading to nothingness, so he transformed the (relative) nothingness of Schopenhauer into the absolute being; and the phenomenal existence (this is, the temporal continuity of the species) into the nonbeing.

To deny the Will to live is, therefore, to choose the being, the freedom, the genius, the value and the divinity. To affirm the Will to live is to choose the nothingness, the slavery, the unconsciousness, the sexuality and the matter. Since Woman synthesizes all these ideas, Weininger claims that she must disappear.

On the other hand, both authors offer a similar interpretation of the Christian doctrine and they are convinced that this confirms, as opposed to Judaism, their own philosophies. What they admire about what they consider true Christianity is the idea of the creation of man by man – it means the idea that freedom belongs to the Will, never to the human actions –, which gives sense to the ideas of the original sin, grace and regeneration.

Lastly, we note that the two philosophies can be considered philosophies of sexuality, as both find in the sex drive – in its many forms – the main threat to freedom.

II. WEININGER Y WITTGENSTEIN

In this part of the research, we analyze the contact points and the discrepancies between the philosophies of Weininger and the early Wittgenstein, and on the basis of this comparison we offer an interpretation of the relationship between Wittgenstein's observations on culture and his philosophy of logic.

1. Relationship between logic and ethics

In this chapter, we compare the conception of logic and ethics of Weininger with the early Wittgenstein's, focusing on the relationship both philosophers establish between the two disciplines.

In Weininger's philosophy of logic, we can distinguish three elements: Kant's, Fichte's and the Platonic.

- The Kantian element is present in two ideas:

a) The first idea is that the logic cannot be proved because it is not a psychological fact (antipsychologism), and it is not possible

either to justify it rationally because it is not a theory (a set of truths) that tells us something about the world. Logic is a condition for the experience and thought, it is the assumption on which any evidence or possible justification works.

⇒ Wittgenstein agrees with Weininger when he regards the propositions of logic as *a priori*, necessary, tautological and transcendental (condition of thought). He shares therefore, his antipsychologism. However, we think that he would accuse Weininger of becoming entangled in unessential psychological investigations due to the link he establishes between logic and memory.

b) The second idea considers the logic as a syllogistic discipline based on principles: identity, non-contradiction and *tertio excluso*.

⇒ Wittgenstein, who thought that all logical propositions have the same status, did not share this idea.

- The Fichtean element is the idea that in pure logic (in the principle of identity) is found the proof of the existence of the Self (or the subject), it means the proof of what cannot be an object under any circumstances. And since logic does not depend on any demonstration or proof, Weininger holds that it must be believed. Thus, the recognition of logic depends on a free act of will (voluntarism).

⇒ For Wittgenstein, the existence of logic also reveals the existence of something. But, while logic is imposed on me, what it reveals is the existence of an alien will, something that is not me and that is stronger than me: the world. For Wittgenstein, therefore, the validity of logic does not depend on the will of the subject (anti voluntarism). The logic has to look after itself.

- The Platonic element in Weininger's philosophy of logic is in the ideal character he attributes to the logical axioms which transcend the empirical world and are exemplary with regard to this.

⇒ To Wittgenstein logic also transcends the world. However, it cannot be considered an ideal to be followed by the psychology of the individual, since in fact the thought cannot express itself in an unlogical way.

Below, we will compare the ethics of both authors and explore the way they connect ethics with logic:

The ethics of Weininger is also Kantian for several reasons: it is *normative*; their laws are not a result from psychology, so it cannot be proved; it is *formal*, as the ethical laws are such due to their form, not to their content; it appeals to the will and not to its consequences (actions); it is based on the *freedom of the intelligible subject*; it is *transcendental* since it is a condition of the world (while the world makes sense); it is *individualistic*, because the only duty it recognizes is with oneself; and therefore it values the *autonomy* and *respect*.

Weininger holds that not only logic and ethics share many characteristics, but they are the same since they agree on the maximum value of truth. Thinking logically is a duty, the duty to pursue the truth (Platonism). What the Fichtean element adds to this conception of logic is that *logic is a duty that the subject has with itself*, the duty of our empirical Self to become as intelligible as possible and to that extent, to transcend, as the validity of logic is transpersonal. Weininger describes the genius as the closest individual to the logical-ethical ideal, the divinity.

Wittgenstein attributes practically the same characteristics

to ethics than Weininger does: ethic is normative, since its laws are not descriptions or statements of fact, neither do they derive from them, so they cannot be tested empirically. But laws of ethics are not tautologies either because (contrary to the propositions of logic) they are not self-evident. Therefore, (contrary to what happened with the logic), the validity of ethical norms depends on the will of the subject who can accept them or reject them; however, it does not depend on the circumstances of the world, as laws of ethics require an unconditional realization. Therefore the ethic is transcendental. The ethics' carrier is the intelligible subject (the will), but this carrier is not part of the world but its center, so that ethics is (like logic) a condition of the world.

Both authors draw similar but not identical consequences from their conception of ethics: they concur with their individualism and with the evaluation of the intellectual work, the sincerity (which match with the clarity and originality) and the respect. But they disagree, for example, in their interpretation of respect: while Weininger believes in the superiority of the doctrine that gives a greater degree of autonomy to the individuals who profess it, Wittgenstein thinks that all doctrines are at the same level (relativism), since the essence in religion is not the theory but the attitude. Nevertheless, both agree in the idea that an attitude is not religious when expects corroboration or explanation to justify the doctrine that professes, because the religious attitude is opposed to the scientific attitude.

But there is a difference in their conceptions of religion followed by a difference in their conceptions of logic (Fichteian element): while for Weininger believing in God means *believing in*

yourself, for Wittgenstein religion often involves feelings of *dependence on something other than ourselves*.

Wittgenstein also attributes similar characteristics to the logic and ethics, as their transcendental character and their lack of meaning, that is, their opposition to the sensible propositions of science. And he considers that there is a sense in which ethics seems to derive from logic, because when we try to justify the unjustifiable pseudo-propositions of ethics we can only resort to tautologies, such as “we benefit from it or not” or “we like it or not”. However, the fact is that for Wittgenstein if we can recognize the logic, *if we have a language at all, it is precisely because we are ethical and religious subjects* and not the other way round.

Finally, for Wittgenstein (as for Weininger) logic is also an ethical benchmark. This is not because we should think logically but because *it is a duty to show as clear as possible the underlying logical structure of language, thought and the world*. That is why for Wittgenstein the task of philosophy consists in finding the most appropriated logical notation. That is also why he understands the philosophy activity as a duty you have to yourself and why he conceives this duty as revealing your true Self, although according to Wittgenstein we have not chosen what we are.

2. The theory of genius

In this chapter, we interpret Wittgenstein's reflections on the genius, in the light of the theory of Weininger on the same subject. This allows us to establish a clear connection between Wittgenstein's disquisitions in *Culture and Value* and the work that condenses his early philosophy, the *Tractatus*.

First of all, the theory of genius in both authors depends on the difference, established by Kant and Schopenhauer, between the psychological, which is empirical and scientifically proved, and the intelligible Self, which is metaphysical. This is the Self of philosophy, the bearer of ethics (and aesthetics) and it manifests (as thought, language or as world) in a logical form.

As Weininger, Wittgenstein distinguishes between talent and genius. For Weininger talent is a skill that can be learned or inherited. However, the genius, which is innate, is the expression of the “spirit of a man” through talent; that is, the manifestation of his soul, his character, the intelligible subject or will, in short, of that core of freedom that Man possesses and Woman lacks. So we can say that for Weininger there are two kinds of talent: one merely reproductive because it does not express the character, and it is typical of the Jewish and the Woman; and another one who does express the character, so that it is creative and original, associated to the genius.

As stated above, we can identify Weininger’s intelligible character, what the genius expresses through talent, with the volitional Self of the *Tractatus*, which is the bearer of ethics, as we know.

Furthermore, in *Culture and Value*, Wittgenstein states that the genius is the character manifested through a special talent. Wittgenstein explains that when genius is great, talent is not noticeable, but when genius is thin, talent becomes transparent. Wittgenstein does not explicitly say what he means by character but there are indications that he also identifies it with the volitional Self of the *Tractatus*.

If this is correct, then it can be deduced that for Wittgenstein talent is to the character (or to will) the same as the notation is to

logic. This means that both talent and the notation are allegedly empirical manifestations of the character and logic respectively.

However, given this duality, a distortion may take place: talent and notation may hide what they should show. An unsuitable notation could lead to a misunderstanding of the logic of language (of its deep structure), similarly, the talent (that to be possessed) could hide or disguised the character (the individual's essence). In fact, genius consists in such a close and faithful relationship between talent and character that the first of these can hardly be noticeable. Thus, it is understandable that genius basically consisted in sincerity and this was for Wittgenstein, as for Weininger, a duty.

This explains that for both authors, clarity and originality are in essence the one and same. Actually, in the disciplines of philosophy and art, it is the individual who should appear with greater clarity. Hence, the scientist is only associated with the genius (with morality) when undertaking a process of conceptual clarification (philosophical) but not when working within a paradigm to solve more or less immediate problems.

On the other hand and as clearly specified in the *Tractatus*, the intelligible Self has a logical form and his manifestations (language, thought and the world) prove it. Hence, for Wittgenstein the search for the most suitable logical notation constitutes a duty, the duty to reveal your true Self which at the same time is a duty one has with oneself.

3. Philosophy, science and religion. Tolstoy as a source of inspiration

In this section we explore some ideas that Tolstoy, Weininger and Wittgenstein shared on those issues they considered most important (culture, science, philosophy, ethics, religion, etc...).

First, all three express their *lack of harmony with the spirit of the time they had to live* and agree on their *diagnosis*:

- First of all, they say that their time has been seduced by the *ideal of progress*, a meaningless term unless specifies what to achieve, for which some goals should be defined. This leads them to suspect that Western civilization has no common ends or ideals, shared values or a culture.
- Secondly, they consider that the science of their time has been reduced to its technical or reproductive capacity, science is not aware of its own goals and limitations, it is disrespectful to the truly important matters and in spite of this, it has become the spiritual leader of the society.
- Finally, they consider that the conception of science that has been imposed, as technique, as power, is intrinsically immoral. Wittgenstein holds that it could lead to the disappearance of the human kind or at best to the total homogenization and war.

Faced with this background, all three bet on a more philosophical science, believing that the philosophical attitude is the only one capable to ensure moral respect for knowledge.

Our authors agree also in their conception of philosophy, whose function is not so much solve problems or provide explanatory and predictive theories as to show as clearly as possible what problem we are facing, if it does exist. They emphasize, therefore, *the practical and even therapeutic function of philosophy*.

Finally, we note that the philosophy is a two way street for them. Firstly, philosophy moves us away from life when revealing it as absurd. Then, it is all about coming back to life, recovering its meaning through faith which implies reconciliation with our own nature and the world. Weininger's suicide shows that he could not or, according to his own discretion, declined to follow the return path to life. Perhaps his philosophy had led him farther than human forces could afford.

4. Theory of the Jewish spirit. Weininger's element in the Wittgenstein's conception of Judaism

This section sets out Weininger's thesis on the Jewish spirit, highlighting the connection with the thought of Wittgenstein in every case. Also, it shows that many of Wittgenstein's remarks about Judaism take on a new meaning, which is also consistent with other of his observations (for example on science, art, tradition and religion), when read through the prism of Weininger. But this does not mean that all views are shared. In fact, in a letter to Moore, Wittgenstein says that adding a "no" to the whole book of Weininger, we obtain an important truth. However, he seems to establish a kind of dialogue with his compatriot showing agreement sometimes and disagreement at others.

Weininger wonders about *the importance and meaning that the platonic idea of Judaism has for the human kind*, and also about *the psychic quality of the typical Jew*, as long as it engaged in that idea, since he believes that the problem of Judaism goes through all domains of human life.

Jew and Woman

Firstly, Weininger remarks that there are important similarities between Jews and women. For example:

- Their *lack of understanding and the need to own property*, especially the land property, in spite of their business skills.
 - Wittgenstein agrees with the idea that Jews like to have money (which is different from property). He adds that they want to have the power that money involves but he also clarifies that this is not immoral in itself because they may want the power to use it for a good purpose.
- Weininger explains that Jews tend to the community and *communism* but the idea of socialism and that of the State (in the sense of the term of Rousseau) are totally alien to him.
 - The trouble is that Jews *lack personality and self-consciousness, lack an intelligible Self with no value of its own*; hence their lack of respect for oneself and others. Since they also lack respect for their ancestors, the weight of the Jewish tradition relies on their own hope for the future. In fact, their history is summarized in the passage through the Red Sea and the gratitude of the coward fugitives towards their courageous savior.
 - Wittgenstein, in turn, compares the history of Jews with a kind of disease in the history of European people, and Judaism with a *tumor* that cannot be welcome by a healthy body unless it changes its former aesthetic feeling for itself. Unlike Monk's thought, we believe that Wittgenstein is not defending the superiority of the Aryan race against

the Jewish, or of the Aryan nation or the European culture. Given his moral relativism, he seems keen to emphasize *the radical misunderstanding between the Western and the Jewish cultures and the impossibility of their conciliation*. His diagnosis is pessimistic since he maintains that the end of the confrontation could only happen with the dissolution of one of the two cultures (or nations), with a radical change in their ethical-religious and aesthetic attitudes.

- Weininger points out that the shortcomings of Jews cannot be attributed to the brutal oppression and servitude to which they were subjected throughout the Medieval. This idea is a self-accusation of Christians based on a huge mistake: to believe that the influence from outside can change the character of an individual (or race) in the essence, without a previous existing cause of such modification inside. On the other hand, it has not yet been proved that the acquired qualities can be inherited.
 - o Wittgenstein basically agrees with Weininger: Jews have survived due to their ability to hide (and not vice versa). He adds that this is not a commendable ability. But we believe that according to Wittgenstein, we would not have the right to despise it either. Wittgenstein agrees with Weininger in his description of Judaism, but he does not think that Weininger's negative valuation of it should be justified.

- For the Jews, the individual is taken into consideration as a member of the group. This explains *the important role the family, whose origin is feminine and maternal (unlike the State and society), plays in the Jewish society.*
- *The primary moral duty of the Jew is proliferate*, so he is unable to understand asceticism.
- Heteronomous ethics of the Decalogue, which demands blind obedience, is a manifestation of their *willingness to servility.*
- The Judaism is the trend that reduces science to a means in order to an end, the comfort. That is why Jews are who have accepted more easily a *mechanical-materialistic conception of the world.* In addition, the Jew is incapable of realizing that the inscrutable is what gives value to existence.
 - o Wittgenstein also acknowledges and regrets that the spirit of present day science is typically Jewish and he considers that civilized men who participate in such a spirit are primitive, since they believe that the progress of science has led to "overcome" the astonishment and fear of everyday things.
- According to Weininger, Jews (as women) lack depth and their intelligence stems from their infinite *capacity for mutation and adaptation* to external purposes.
 - o Wittgenstein subscribes to this idea when he says that tragedy is not something Jewish.

But according to Weininger, there is one important difference between Jews and women: although both are characterized by the *lack of confidence in themselves*, women at

least believe in others. The Jew, however, is the great incredulous, the irreligious and impious man. He lacks the simplicity of faith where the creative force emerges from.

- Wittgenstein admits that the Jewish spirit is not creative but only reproductive, but specifies that the reproductive capacity should not be considered a vice in itself. The danger arises when that capacity is mistaken for the creative, when you feel as if you had created (or helped create) what you only copied. Finally he acknowledges that this occurred to himself.

Despite his recognized anti-Judaism, Weininger states that he does not intend to justify any theoretical or practical persecution of the Semites and cannot find the solution to the problem of Judaism in the persecution or Zionism but in the transformation of each Jewish individual, in his true conversion to Christianity.

The founder of religions

According to Weininger, the founder of religions was *who entirely committed the original sin and now has to expiate it fully*.

For Weininger, Judaism and Christianity are the two most opposite and incommensurable options the human soul could choose. Christ is the man who has overcome the strongest denial, Judaism, in order to create the strongest position, Christianity. The original sin of Christ was Judaism but when defeating the most powerful enemy, he stood above the other founders of religions (like Buddha and Confucius).

- It is true that Wittgenstein never speaks about what means to be a founder of religions. However, he associates

sanctity with Judaism when asserting that the Jewish "genius" is only a saint. On the other hand, from his *Secret Diaries* and other scattered observations, we can conclude that Wittgenstein, who recognizes in himself some Jewish and female features, aspired to holiness.

Weininger is convinced that every nation turns an idea into reality and then dies. But Judaism cannot perform any specific idea, so there is only the most difficult possibility left, the realization of the idea itself, of the Man-God.

So, we can draw a paradoxical conclusion from all this: Judaism must exist to be overcome. For Weininger, *the spiritual crisis of the Jew is the source of the essential knowledge, and the existence of the Jew individual, the world's last hope.*

So, for our author the modern spirit is Jewish and effeminate. This is manifested, for example, in art, which is just a wrapper or decoration; in science, which is identified with the economy and technology; in politics, due to its lack of understanding of the idea of State and its tendency to anarchism, capitalism and communism; and in ethics, because it finds its point of reference not in the individual but in the species.

However, Weininger's work shows a deep respect for the idea of humanity. The philosopher appeals to a human ideal, the god inside the man, rather than other considerations of race or nation. Calls for Jews and women to be allowed to grow spiritually to become "real humans" and ensures that the requirement for this to happen is that they become treated as equals. *This argument places Weininger far from irrationalism and against the anti-liberal politics of the anti-Semitism of his time.*

Finally, we offer three interpretations of Wittgenstein's enigmatic comment whereby adding a "no" to the whole book of Weininger, an important truth can be obtained:

a) According to the first interpretation, Wittgenstein rejects that the underlying idea shared by all religions is that the human being may become God, because he thinks that religion is precisely characterized by the sense of dependence on an alien will. This would be an important difference in his way to understand not only religion but also ethics, philosophy and his own life.

b) Under the second interpretation, Wittgenstein's denial could mean that even though he agrees on the essential with Weininger's description of Judaism – both sharing a dislike for it – his pretention is not feasible: justifying his negative evaluation of it.

c) The third interpretation argues that what Wittgenstein denies is Weininger's propositions, which have absolutely no sense, since they deal with ethics. This would also reject the scientific character of *Sex and Character* but at the same time claiming its cultural value as a philosophical or artistic product. Since, let us remember that adding a "no" to all his work, an important truth would be obtained.

Nevertheless, we think that these three interpretations are not incompatible.

INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

En 1903 se publica en Viena un texto cuyo punto de partida y motivación principal es la diferencia entre los sexos. Ese texto es *Geschlecht und Charakter*² (*Sexo y carácter*), un trabajo que comenzó siendo la tesis doctoral de un joven de veinte años, Otto Weininger, y acabó convirtiéndose en uno de los libros más vendidos en la Europa del momento, reconocido por muchos intelectuales contemporáneos³ como la obra de un genio.

Pese a que *Sexo y carácter* es una obra de juventud, o casi podría decirse de adolescencia, es un trabajo tremendamente multidisciplinario. Para darle un sentido completo habría que tener conocimiento sobre diversas cuestiones: la historia de la investigación sobre las funciones de las glándulas sexuales, la teoría de la autoconciencia de Kant, la historia de los movimientos feministas en la Europa del siglo XIX, las teorías psicológicas de Ernst Mach, la metafísica de Schopenhauer, la concepción histórica de Bachofen, la teoría del inconsciente de Freud, etc.

La teoría del genio de Schopenhauer y la concepción kantiana de la ética, por ejemplo, constituyen la base sobre la que Weininger construye su ideal de humanidad. Así mismo, Weininger utiliza la teoría de Freud sobre el fenómeno de la histeria para reforzar su concepción de la naturaleza de la mujer

² El título alemán va seguido de un subtítulo, *Eine Prinzipielle Untersuchung*, del que se ha prescindido en la traducción castellana. El subtítulo podría traducirse al castellano como “una cuestión de principio” o “una investigación por principio”. Sin embargo, en cualquiera de estas traducciones se pierde el peculiar aroma de intencionada falta de información que distingue al título alemán. En cierto sentido, el subtítulo alemán equivale a decir que “éste es un libro general” o “un libro”. Para más información consultar el artículo de Joachim Schulte, “Wittgenstein and Weininger: Time, Life, World” en Stern y Szabados 2004, pp. 112-37.

³ En la introducción a la traducción castellana de *Über die letzten Dinge*, Jose María Ariso menciona a varios de ellos: Karl Kraus, Franz Kafka, Herman Broch, Karl Popper, Gertrude Stein, Robert Musil, Arnold Schoenberg, James Joyce, August Strindberg, Georg Trakl, etc.

como absolutamente sexual. En *Sexo y carácter*, los arquetipos de Bachofen son postulados como ideas regulativas que deben guiar tanto la obra del artista como la tarea del científico. La concepción weiningeriana de la sexualidad también puede reformularse en términos schopenhauerianos, etc.

Pero existen además multitud de *elementos críticos* en la obra de Weininger. Por ejemplo, su crítica al psicologismo y a la psicología experimental, su rechazo de la filosofía del inconsciente (seguramente se refería a Eduard von Hartmann y no a Freud) y de la ética material, especialmente de aquella que se basa en los sentimientos (como la ética de Hume, basada en la simpatía, o la de Schopenhauer, en la compasión) y una crítica cultural al estilo de Nietzsche que ve en la psicología y la filosofía de su época los síntomas de algo más profundo, una determinada *tendencia del espíritu*.

En *Sexo y carácter* también encontramos una propuesta de reforma social aplicada a la pedagogía⁴.

Otros elementos de la obra de Weininger podrían catalogarse como *políticos*. Por ejemplo, sus consideraciones sobre la homosexualidad y su respuesta a los movimientos feministas de la época. La polémica en torno al judaísmo y la posible asimilación de los judíos en la sociedad germánica también es un elemento central en su obra. Así mismo, Weininger explora la relación existente entre sexualidad y judaísmo, situando ambas cuestiones dentro de un problema más amplio: el de la racionalidad.

Como ha observado Chandak Sengoopta, la interdisciplinariedad de la obra del filósofo seguramente se debe a la amplitud de su proyecto: analizar las diferencias entre lo masculino y lo femenino desde todas las perspectivas (biológica,

⁴ SC, 101.

psicológica, cultural, metafísica, etc.) y basar en ese análisis su crítica a la moderna civilización⁵.

La pregunta que ahora nos asalta es la siguiente: ¿cómo catalogar esta obra tan ambiciosa y ecléctica? ¿Estamos ante un texto científico, filosófico, político o literario? Aunque esta pregunta no tiene una respuesta unívoca, nos remitiremos para responderla a las palabras del autor: en el prólogo Weininger dice que su trabajo consta de dos partes. La primera es *psicológico-biológica* y puede ser juzgada en su conjunto con un *criterio naturalista*. La segunda parte, y principal, es *filosófico-psicológica* y para ella no debe usarse el mismo criterio. Ésta, según dice el autor, surge de una *cosmovisión* semejante a la de Platón, Kant y el cristianismo, y el método que se emplea en ella es fundamentalmente *introspectivo*.

El filósofo se adelanta a dos objeciones que podría plantear el lector a la segunda parte:

- Se le podría acusar, dice, de no ofrecer suficientes demostraciones. Pero el valor de dicha objeción, responde Weininger, dependería de qué se entienda por demostración en este campo. La *demostración*, tal y como él la entiende, consiste en la *coincidencia de las nuevas experiencias y las antiguas*, con independencia de que el nuevo fenómeno haya sido provocado (tratándose entonces de un experimento) o de que nos lo ofrezca la naturaleza. Weininger está convencido de haber proporcionado suficientes demostraciones en este sentido.

- También se le podría reprochar que su obra no sea estrictamente científica. Pero este reproche, lejos de señalar una falta, vendría a constatar algo que él mismo (como filósofo) estaría

⁵ Sengoopta 2000, 4.

dispuesto a admitir, a saber, que su tarea está más emparentada con la del *artista* que con la del *científico típico*.

Y es que para el vienés, tanto la obra de arte como la filosófica comparten lo esencial: ambas ofrecen una *cosmovisión*, una interpretación del mundo en su conjunto, que presupone, como es natural, una valoración y en cuyo centro se halla el *sujeto creador*. La única diferencia, por tanto, es de carácter formal: *lo que para el artista es símbolo, para el filósofo es concepto*.

Además, dicha acusación tendría como presupuesto una concepción de la ciencia que seguramente no coincidiría con la de Weininger. Éste acepta la distinción establecida por Dilthey entre *ciencias naturales* y *ciencias del espíritu* y usa la expresión “ciencia del espíritu” (en singular) para referirse al *ideal de conocimiento* que debería aglutinar y sistematizar los esfuerzos de las diferentes ciencias psíquicas⁶.

De manera que, la segunda parte del libro, de la que decíamos que era psicológico-filosófica, aunque no usa los métodos de las ciencias naturales, sí que utiliza los de las ciencias del espíritu, que consisten en *describir, analizar, comparar, e interpretar* las acciones y vivencias humanas (recurriendo a la observación, la introspección y los medios de los que se disponga) con el fin de *comprender la vida del individuo*, sin olvidar que ésta es siempre el resultado de un *proceso histórico* (biográfico), y entendiendo además cada manifestación de la misma, no como algo que deba estudiarse aisladamente, sino como parte integrante de un *todo* (biografía) sin el que ésta no podría entenderse.

En la segunda parte del libro – además de ocuparse de problemas puramente psicológicos, pues se explican fenómenos como la memoria, el amor, el miedo a la muerte, el deseo de

⁶ SC, 206.

encontrar la verdad, etc. – Weininger va más allá de la psicología y se adentra en el terreno de la ética, la lógica y la estética, llegando a conclusiones estrictamente *metafísicas*.

Pues bien, buena parte de esta investigación la dedicaremos a estudiar *Sexo y carácter* teniendo en cuenta el *marco conceptual* y el *contexto intelectual* en el que el texto se inscribe, que es bien diferente del nuestro.

Por supuesto, coincidimos con Joachim Schulte⁷ en la opinión de que a la hora de acercarse a la obra de ciertos autores debemos ser prudentes. Si no somos conscientes en todo momento de la *época* y *contexto* en el que se formaron y fueron expresadas sus ideas, corremos el riesgo de adoptar actitudes injustificadas, emitir juicios desafortunados y hacer un uso ilegítimo de conceptos y categorías modernas que no existían en aquella época ni son fácilmente aplicables a ella.

Pero Schulte sostiene que debemos tener un cuidado especial cuando se trata de autores de la Viena de *fin de siècle*, como Gustav Mahler, Klimt, Schiele, Kokoschka, Otto Wagner, Adolf Loos, Hofmannsthal, Eduard Schnitzer, Karl Kraus, Freud, Wittgenstein, etc. Y es que después de un siglo de rápidas transformaciones sociales, estos autores todavía son considerados como la *semilla de la modernidad* y tendemos a juzgarles a ellos y sus trabajos sin tener en cuenta la enorme distancia que nos separa. Una distancia que la imaginación difícilmente puede recorrer, pues no se basa únicamente en el transcurso de acontecimientos externos y modificaciones en el saber sino en un hecho realmente profundo e irreversible, en la medida en que atañe a las conciencias individuales: nosotros hemos *perdido la*

⁷ Schulte 2004, 112.

*inocencia*⁸ que ellos tenían al menos con respecto a dos cuestiones. En primer lugar, ellos no habían vivido una *guerra mundial* y en segundo lugar, tampoco habían conocido – y probablemente ni siquiera eran capaces de imaginar – algo semejante al *holocausto*.

Pues bien, en este trabajo procuraremos tener presentes las consideraciones de Schulte y evitar juicios de valor precipitados. Con estas precauciones abordaremos cuestiones relativas al *origen*, el *significado* y el *alcance* de las afirmaciones de Weininger. Será, por tanto, una labor interpretativa que busca la *comprensión* y elucidación de su objeto, tratando de evitar en todo momento la simplificación, la mera polémica o la descalificación.

Sin embargo, aunque la obra de Weininger por sí sola es lo suficientemente estimulante como para dedicar este trabajo íntegramente a su estudio – pues es una obra ambiciosa que ofrece una comprensión global del mundo y del ser humano sin abandonar el rigor y la profundidad a la hora de abordar problemas filosóficos –, intentaremos dar cuenta también de la influencia que ha ejercido sobre el pensamiento de Wittgenstein. Pues lo cierto es que hemos llegado hasta Weininger de manera indirecta, gracias a nuestro interés por la filosofía del primer Wittgenstein, y hemos descubierto que el conocimiento de la obra de Weininger permite hacer una lectura fructífera de algunos aspectos fundamentales del pensamiento de Wittgenstein.

El libro de Janik y Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, iluminó una vía de interpretación de su pensamiento hasta entonces inexplorada. Presenta a Wittgenstein como un filósofo vienés de *origen judío* (lo que, como veremos, no carece de

⁸ Stefan Zweig dice algo parecido al respecto. A la pregunta, “¿Por qué en 1939 las masas no se inflamaron con el mismo entusiasmo que en 1914?”, su respuesta es la siguiente, “porque nuestro mundo de 1939 ya no disponía de tanta credulidad ingenua e infantil como en 1914.” (Zweig 1976, 288).

importancia) que encontró en Cambridge una nueva forma de expresar *viejos problemas filosóficos*, los mismos que habían interesado a toda una generación de intelectuales austriacos cuyo denominador común era ser *herederos de la filosofía de Schopenhauer*. Esta nueva mirada hacia el continente está siendo literariamente muy productiva, pues en los últimos diez años, ha proliferado la bibliografía sobre el contexto intelectual de la Viena de *fin-de-Siècle*⁹ y sobre la relación de Wittgenstein con algunas de las figuras más destacadas del momento, como Karl Kraus¹⁰, Adolf Loos¹¹, Sigmund Freud¹², etc. En este contexto, Weininger es sin duda una de las figuras más controvertidas y la que más ha suscitado nuestro interés. Veamos por qué.

Sabemos que Wittgenstein leyó a Weininger. Una prueba de ello la encontramos en algunos de los aforismos recogidos bajo el título de *Cultura y Valor*, donde menciona al filósofo explícitamente y, al menos en una ocasión, reconoce que fue uno de los autores que le influyeron¹³. Existen otros dos lugares en los que Wittgenstein hace referencia a Weininger, una carta dirigida a Moore, donde el filósofo expone, aunque de un modo un tanto ambiguo, su opinión con respecto a *Sexo y carácter*¹⁴ y una conversación con Drury. En ésta, Wittgenstein le recomienda leer

⁹ Sirvan de ejemplo los libros de Luft, D., S., *Eros and Inwardness in Vienna. Weininger, Musil, Doderer*, de Casals, J., *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, y de Allan Janik, *Wittgenstein's Vienna revisited*.

¹⁰ El libro de Janik, A., *Wittgenstein's Vienna revisited*, incluye un capítulo dedicado a la influencia de Kraus sobre Wittgenstein: "Kraus, Wittgenstein and the Philosophy of Language".

¹¹ Así, el libro de Benedetto Gravagnuolo, *Adolf Loos*, o el artículo de Muñoz Gutierrez, C., "Wittgenstein arquitecto. El pensamiento como edificio", publicado en *A parte rei* 16.

¹² Bouveresse, J., *Wittgenstein reads Freud. The Myth of the Unconscious*; Cioffi, F., *Wittgenstein on Freud and Frazer*; Pérez Fernández, F., "Freud según Wittgenstein. Notas para la comprensión psicológica de una tarea filosófica", en *Revista de historia de la psicología*, etc.

¹³ CV, 57.

¹⁴ Cartas, 149.

Sexo y carácter y le asegura que es la obra de un notable genio. Es importante tener en cuenta que tanto Drury como otros amigos y estudiantes de Wittgenstein dicen que para el filósofo recomendar libros era una señal de buena voluntad y una manera de descubrirles cosas sobre sí mismo¹⁵.

Sin embargo, aunque estas referencias son ampliamente conocidas, son pocos los autores que se han preocupado por estudiar con cierto rigor la obra de Weininger y darla a conocer¹⁶. Y aunque se han hecho algunos esfuerzos por relacionar su pensamiento con el de Wittgenstein¹⁷, éstos no han pretendido ser exhaustivos y han tendido más bien a sugerir que a probar. Esto podría deberse a la dificultad de la tarea, pues Wittgenstein era poco dado a hacer referencia a otros filósofos, por lo que tenemos que conformarnos con tentativas más o menos interesantes y siempre expuestas a la reconsideración.

Por todo ello, el objetivo general de esta investigación es *dar a conocer la obra de Weininger, Sexo y carácter*, sobre la que, de momento, no se ha dicho casi nada en lengua castellana y muy

¹⁵ Schulte 2004, 119.

¹⁶ Los estudios más completos de la obra de Weininger se los debemos a Sengoopta, Ch., *Otto Weininger, Sex, Science and Self in Imperial Vienna*. The University of Chicago Press. Chicago, 2000 y a Le Rider, J., *Le cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*. Perspectives critiques. Presses Universitaires de France, Paris, 1982. También merece la pena mencionar el libro de Luft, D., *Eros and Inwardness in Vienna. Weininger, Musil, Doderer*. The University of Chicago Press. Chicago and London, 2003. Además, contamos con una colección de artículos editados por Jaques Le Rider y Norbert Leser, publicados bajo el título *Otto Weininger. Werk und Wirkung*. Österreichischer Bundesverlag. Wien, 1984. Menos recientes son los libros de Emil Lucka, *Otto Weininger. Sein Werk und seine Persönlichkeit*. Schuster & Loeffler, Berlin, 1921, y de Hermann Swoboda, *Otto Weiningers Tod*. H. Heller & Cie. Wien/Leipzig, 1923. Lo único que encontramos sobre Weininger en lengua castellana es un capítulo de Casals, J., *Afinidades vienesas*, pp. 63-81. Anagrama. Barcelona, 2003; las introducciones de sus dos obras, que debemos a Ariso, J. y a Romero F. y tres artículos publicados en la revista *Rif raf* escritos por Mariano Rodríguez, Jose María Ariso, Vicente Sanfélix y yo misma.

¹⁷ Harrowitz, N. y Hyams B., *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*. Temple University, 1995. Janik, A., *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Rapodi. Amsterdam, 1985.

poco en otras lenguas. De este modo, esperamos mostrar la relevancia filosófica de las tesis que en ella se defienden, contribuir a una mejor comprensión de la vida intelectual de la Viena finisecular y arrojar algo más de luz sobre los *orígenes de la filosofía de Wittgenstein*.

Con esta finalidad, prestaremos una atención especial a las obras de Weininger y del primer Wittgenstein. Recurriremos también a las obras de algunos filósofos que han contribuido a la formación del pensamiento de Weininger (por ejemplo, Mach, Schopenhauer y Kant), pues su conocimiento es imprescindible para aclarar los conceptos fundamentales, abordar los problemas a los que nos enfrentamos y lograr los objetivos propuestos. Citaremos y nos referiremos en todo momento a las traducciones castellanas de estas obras y sólo en determinados casos – cuando consideremos que la traducción de una expresión involucra una elección entre dos o más posibles interpretaciones o cuando la traducción pueda implicar una pérdida de carga semántica – recurriremos a la expresión original. Como fuente de información complementaria acudiremos a la bibliografía secundaria sobre Weininger, el primer Wittgenstein, la relación que existe entre ambos y el contexto vienés.

Frente a una lectura de los textos inmanente, encerrada en sí misma, aplicaremos una metodología comparatista como herramienta de analogía y contraste y, al mismo tiempo, de crítica y valoración. Ello nos permitirá dar prioridad a los problemas planteados y a sus soluciones, ir más allá de la terminología acuñada por los autores y adoptar una mirada distanciada, favoreciendo así una lectura fructífera de los textos, que facilite su actualización.

Por último, queremos señalar que daremos prioridad a la coherencia frente a la exhaustividad. Esto significa que no abordaremos todos los problemas tratados por los autores en cuestión sino sólo aquellos que consideremos relevantes para cumplir los objetivos propuestos; los analizaremos únicamente en las obras que estamos comparando (y en aquellas que hayan servido a la formación de éstas), y siempre mostrando la conexión lógica entre ellos o, si éste fuera el caso, señalando la ausencia de conexión.

Las tesis que defendemos y que se irán corroborando a medida que vayamos avanzando en la investigación son las siguientes:

1. Primero, que el valor de *Sexo y carácter* se halla, en buena medida, en su contribución a una comprensión más profunda de *la vida intelectual y emocional de la Viena finisecular y del espíritu de la Europa de esa época*. No obstante, el valor de esta obra trasciende su contexto histórico, pues aborda los principales problemas de la historia de la filosofía occidental y ofrece un sistema filosófico.

Weininger adoptó una *gramática del género* como estrategia para atacar los valores tradicionales de la burguesía y la moderna civilización (en contraposición a la cultura). De este modo, tal y como sostiene Eduard Timms, el filósofo estableció los términos que servirían como metáforas para la crítica social y cultural y, en general, para la exploración de temas filosóficos a toda una generación de intelectuales en Austria.

Es conveniente destacar que en la Viena de Weininger el discurso sexual se convirtió en el terreno simbólico donde se lidiaron importantes duelos intelectuales (entre la conciencia y la inconsciencia, la razón y la irracionalidad, la libertad y la necesidad, el sentido y el sinsentido, etc.), tanto en el ámbito artístico como en la ciencia y la filosofía. El verdadero conflicto era, sin embargo, entre diferentes concepciones del mundo y del sujeto¹⁸. Pero la reflexión intelectual estaba fuertemente engarzada en la vida de la gente de la capital austriaca, de modo que los duelos y las tensiones no eran puramente especulativos sino también y fundamentalmente emocionales y personales, lo que se traducía en auténticas crisis de identidad: insatisfacción personal por la incapacidad de responder a las exigencias morales impuestas por la sociedad o por el propio sujeto y desprecio hacia el medio cultural en el que uno mismo se halla inserto. Esto solía dar paso a la melancolía o la agresividad y frecuentemente desembocaba en el suicidio (pensemos, por ejemplo, en Ludwig Boltzmann, Otto Mahler, Georg Trakl y en el propio Weininger).

Además, consideramos que *Sexo y carácter* podría ser estudiada a la luz de *El mundo como voluntad y representación*, pues cabría entenderla como una reformulación en términos sexuales de los principios fundamentales de la obra del filósofo alemán. O, dicho de otro modo, como una especie de *adaptación de la metafísica de Schopenhauer a un determinado lugar y momento*

¹⁸ Compárese, por ejemplo, el sujeto que defiende Mach en su *Análisis de las sensaciones* (si es que cabe hablar de sujeto) con el que postula Freud y éstos con el sujeto lógico del *Tractatus* o con el del propio Weininger. Por asombroso que parezca, todas estas interpretaciones del sujeto o del yo tienen su origen en un mismo lugar y una misma época, la Viena *fin de siècle*.

histórico: la Viena finisecular. Momento y lugar – que podría entenderse como de *crisis* (en el sentido más amplio del término) – en el que se preveían y también se temían importantes transformaciones políticas, sociales y culturales y donde – como atestigua Stefan Zweig – *las cuestiones sexuales eran omnipresentes.*

Su concepción de la ética, por el contrario, es de raigambre kantiana, lo que le aleja del empirismo, por un lado, y del irracionalismo filosófico, por otro. Fundamentalmente por lo que en estas posturas puede encontrarse de naturalismo moral.

Grosso modo, cabría decir que *Sexo y carácter* es una *síntesis de la metafísica de Schopenhauer y la ética de Kant en un momento de crisis de la masculinidad.*

2. En segundo lugar, que *la obra de Weininger puede ayudarnos a entender mejor el pensamiento de Wittgenstein.* Ello se debe a que algunos conceptos fundamentales de la filosofía de Weininger, tal y como fueron comprendidos por éste, desempeñaron un papel fundamental en el proceso de constitución de la filosofía del primer Wittgenstein. Algunos de esos conceptos son: genio, carácter, talento, judaísmo, cultura, civilización, etc.

Pero además, *Wittgenstein compartía con Weininger algunos puntos de vista con respecto a las cuestiones que él consideraba más importantes:* la concepción de la ética, de la lógica, de la relación que existe entre ambas, y como consecuencia, también del *sujeto* filosófico.

A partir de la relación que se aprecia entre los dos autores (que es ambigua, como se explicará más adelante), podemos extraer dos conclusiones:

- La primera, de carácter más psicológico que filosófico, podría formularse así: dada la participación de Wittgenstein de las ideas weiningerianas, el hecho de que Wittgenstein fuera de origen judío y de que, tal y como él mismo dice, existiera en su carácter cierta disposición femenina, explica en buena medida las *dudas que éste abrigaba sobre su originalidad*.

- Y por último, atendiendo ya a la cuestión filosófica, que *la concepción del sujeto del Wittgenstein del Tractatus, aunque encuentra su raíz en Schopenhauer, tiene ciertas influencias weiningerianas*. Así, Weininger puede considerarse como una figura de transición que nos lleva desde Kant, asumiendo la obra de Schopenhauer, hasta Wittgenstein.

I. SEXO Y CARÁCTER: UN DOCUMENTO DE LA VIDA INTELECTUAL DE LA VIENA FINISECULAR

1. Contextualización del autor y su obra

David Abrahamsen (1903-2002), un médico forense y psiquiatra noruego, conocido fundamentalmente por su libro *The psychology of crime*, interpretó la personalidad de Otto Weininger en *The Mind and death of a genius*. Para llevar a cabo su estudio analizó la obra de Weininger; leyó su correspondencia; recopiló la información que le transmitieron amigos del filósofo, miembros de la familia y otros contemporáneos que le conocieron de primera mano; recurrió a la literatura que existía sobre él; y finalmente, usó las herramientas proporcionadas por la *psicología y la psiquiatría psicoanalítica*.

Abrahamsen asegura que la obra de Weininger es un fiel reflejo de la *personalidad retorcida y los conflictos internos que experimentaba el autor*¹⁹. Esta afirmación (y otras similares) ha sido utilizada persistentemente por los estudiosos de Weininger para descalificar sus tesis mediante argumentos *ad hominem*²⁰.

Aquí, sin embargo, partimos del supuesto de que la psicología del sujeto es independiente de la verdad o falsedad de sus afirmaciones. Si la investigación psicológica de un autor puede resultar útil a la filosofía, no es por su aportación a la dilucidación de la verdad de X (lo que el autor afirma) sino por lo que pueda contribuir a cerciorarnos de que realmente es X lo que

¹⁹ Abrahamsen 1946, 3-5.

²⁰ Hans-Johann Glock, por ejemplo, afirma que lejos de ser un sabio, Weininger era un psicópata cuyos desvaríos condujeron a muchos jóvenes al suicidio y contagiaron a otros (como Wittgenstein, por ejemplo) de un fuerte sentimiento antisemita y misógino. Peter Heller piensa que *Sexo y carácter* expresa un *machismo degenerado* y considera a Weininger como un *criminal* comparable con Hitler (Ariso 2008, 11).

está en cuestión, de que es X, con sus múltiples matices e implicaciones, lo que el discurso del sujeto defiende y quiere probar.

Sabemos que en la base de todo sistema filosófico se halla una teoría metafísica que suele ir entrelazada con una axiología (una escala de valores, un priorizar unas cosas sobre otras.) Pues bien, aunque nuestra perspectiva no es *psicologista* – en el sentido de que no pretende que la verdad dependa en última instancia del psiquismo humano –, pensamos, sin embargo, que el hecho de que un individuo prefiera un sistema de valores frente a otro depende en buena medida de su *carácter*²¹. Sin embargo, la relación entre filosofía y carácter no tiene un único sentido, pues aquélla, sin duda, en la medida que implica una serie de compromisos y actividades, también modifica o va construyendo el carácter. Así, cabría decir que la relación entre ambas cosas es de tipo *dialéctico* y que ninguna de las dos es *causa*, en un sentido determinista, de la otra. Esto nos llevaría a afirmar que si la “locura” de Weininger explica su filosofía, también su filosofía podría explicar su “locura”²².

Además, hemos de añadir que en el caso de un personaje como Weininger, la relación entre su vida (que sin duda incluye elementos psicológicos) y su filosofía es particularmente estrecha, hasta el punto de que en muchas ocasiones es difícil separar el Weininger ser humano del filósofo. Las razones de esta íntima relación podrían hallarse tanto en su contexto cultural, del que

²¹ En el sentido popular del término, pues Weininger le da un significado muy concreto que ya iremos precisando.

²² Tal es la perspectiva que adopta Mariano Rodríguez en su artículo “Weininger o el dualismo suicida”, donde acusa a quienes tratan la obra de Weininger como mero *síntoma* de una personalidad enferma de pasar por alto lo más *culturalmente significativo* de su núcleo filosófico. Por su parte, Rodríguez explica las razones filosóficas (en contraposición a las psicológicas) que pudieron conducir a Weininger al suicidio.

hablaremos más adelante, como en su propia concepción de la filosofía. Y es que para Weininger la filosofía consiste, usando una expresión wittgensteiniana, en *trabajar sobre uno mismo*, clarificando los propios pensamientos.

Pues bien, partiendo de estos supuestos, concluimos que *conocer al individuo Weininger* – a través, por qué no, de la mirada de Abrahamsen– *puede ayudarnos a entender algo mejor su obra*. De hecho, el psiquiatra no duda en apoyarse en los escritos filosóficos de Weininger para confirmar su diagnóstico psicológico.

Comenzaremos, por tanto, este apartado acercándonos a la familia del filósofo y a su infancia, que, según nos cuenta Abrahamsen, influyó de manera decisiva en la *formación de su carácter* y prefiguró su visión del mundo. Después, señalaremos los momentos más importantes de su adolescencia y juventud, indagando en los *motivos psicológicos que pudieron conducirle al suicidio*. Por último, ofreceremos una panorámica de su *contexto intelectual*, lo que nos permitirá apreciar diversas coincidencias, inspiraciones e influencias entre la obra de Weininger y el pensamiento de otros personajes del ámbito de la cultura en la Viena *fin de siècle*.

1.1. Vida y muerte de Otto Weininger

La familia

El 3 de Abril de 1880 nace en Viena Otto Weininger, de padres judíos. Es el segundo de siete hermanos (Helen, Franz, Rosa, Richard, Mathilde y Karoline), y el mayor de los hijos varones. Se dice que era un niño entusiasta y que muy temprano se interesó por la lectura y el conocimiento. Leía literatura, historia y filosofía y pronto se decantó por la filología. Además de

las lenguas clásicas, aprendió inglés, francés, italiano, español y noruego.

Abrahamsen observa *importantes semejanzas entre la personalidad de Otto y la de su padre, Leopold Weininger*. Éste no recibió una educación reglada, pero al parecer tenía un talento especial para los idiomas, y pudo cultivarlo gracias a los numerosos viajes que realizó por motivos de trabajo. Después de casarse se dedicó a la artesanía y llegó a convertirse en un *prestigioso orfebre*. Su habilidad artística era apreciada tanto en Europa como en América y algunas de sus piezas se exhibían en museos de Londres, París y Viena. En un artículo de la revista *Der Tag*, publicado en Viena en 1923 y dedicado a la memoria de Leopold Weininger, Emil Lucka (amigo de la familia) reconoce a Leopold Weininger como uno de los últimos maestros (probablemente el último de Austria) del noble arte de la orfebrería, que, según parece, estaba desapareciendo. Y compara su arte con el del italiano Benvenuto Cellini²³. Pero la sensibilidad artística de Leopold no se limitaba a la artesanía. También le apasionaba la música, para la que además tenía un talento extraordinario. Acudía a menudo a Bayreuth para escuchar óperas de Wagner, por el que sentía una debilidad especial²⁴.

Como iremos viendo a lo largo de esta introducción, entre Leopold y su hijo Otto existían muchas afinidades. Salta a la vista, por ejemplo, la coincidencia en sus preferencias musicales. Como pone de manifiesto en su obra póstuma, *Über die Letzten Dinge*, Otto considera a Wagner un paradigma de genialidad:

²³ Rosa Weininger escribe a Abrahamsen para decirle que no son descendientes de la familia Cellini y que tanto su padre como su madre eran judíos.

²⁴ Leopold Weininger dice lo siguiente: "To me Richard Wagner will always be, above everyone else, the great tone poet!" (Abrahamsen 1946, 214).

“Él tuvo el concepto más elevado de la obra de arte que nunca haya tenido un artista, y se planteó la más alta exigencia que un creador se ha atrevido a plantearse a sí mismo.”²⁵

En una carta dirigida a su hija Rosa, Leopold le cuenta una de sus vivencias en la ópera. Dice que mientras escuchaba desde el auditorio *Der Fliegende Hollander* (*El holandés errante*) tuvo una experiencia indescriptible, casi mística, que le sumió en un profundo estado de embriaguez. La sensación de paz no le abandonó hasta que entró en contacto con la muchedumbre a la salida del teatro, lo que le forzó a enfrentarse de nuevo a la cruda realidad. Pero no era ésta la obra de Wagner que más apreciaba, sino *Parsifal*, aunque Leopold reconoce haber abandonado toda esperanza de llegar a comprender su verdadero significado.

No parece casual que un capítulo de la obra póstuma de Weininger lleve por título “Sobre el contenido del pensamiento de las obras de Richard Wagner, especialmente de su *Parsifal*”²⁶.

En la carta aludida, Leopold también confiesa a su hija que siempre que va a la ópera para escuchar las obras musicales de los grandes compositores se siente como un estafador pues, igual que la audiencia moderna, se sienta cómodamente en el patio de butacas y deja que toquen para él, cuando *lo único que se puede hacer es arrodillarse*.

Igual que en Leopold, encontramos en Otto cierta tendencia al misticismo y a la sacralización del arte, especialmente de la música. Es posible que no sólo heredara esto de su padre sino también el desprecio hacia la mayoría de la gente, a la que consideraba incapaz de reconocer lo sublime, de conmoverse ante

²⁵ SUC, 129.

²⁶ SUC, 129-139.

lo sagrado y de guardar silencio, rasgos éstos que atribuía especialmente al espíritu de su época.

Pues bien, la carta de Leopold a su hija es sólo una prueba más de lo exigente que era consigo mismo y con los demás. De las cartas de Rosa se deduce que este hombre de gran talento y sensibilidad era *tremendamente severo y autoritario con su mujer y con sus hijos*, quienes lo querían y al mismo tiempo, temían²⁷. Según cuenta Rosa, *la mentira era inmediatamente castigada y corregida por su padre*²⁸.

Este rasgo de carácter de Leopold fue posiblemente parte de la herencia que le dejó a su hijo, pues debemos decir que en la obra de Otto se aprecia también una exaltación del valor de la verdad, que psicológicamente se traduce en honestidad (sinceridad con uno mismo y con los demás), y la más solemne condena del error y la mentira, temas que serán desarrollados más adelante.

Emil Lucka, amigo de la familia Weininger, nos ofrece en su memoria una descripción física de Leopold: pómulos protuberantes, labios dubitativos y barbilla prominente, avanzada, rozando la crueldad. Lucka asegura que el aspecto de Leopold estaba en consonancia con su *severidad*. Señala, además, que había algo lúgubre y misterioso en su cara, como si ocultara un secreto en el interior de su alma. Dice que siempre parecía dispuesto a pronunciarse, a revelarse, pero una pequeña sonrisa enmascaraba su sufrimiento. Era como si necesitara en todo momento una inmensa fuerza de voluntad para contenerse²⁹.

²⁷ Rosa escribe: "He was strong in mind and feeling, in expressions of divine goodness and unflinching severity, and he was feared by us all" (Abrahamsen 1946, 208).

²⁸ "He knew no moderation in his severity and criticism. If we ever told a lie, he would punish us at once. His demands upon us were enormous; if we did not live up to them, he was mortally wounded." (Abrahamsen 1946, 208-209).

²⁹ Abrahamsen 1946, 9.

La descripción de Lucka, como vemos, presupone la idea schopenhaueriana, también asumida por Weininger y otros tantos intelectuales vieneses, de la existencia de una *correlación físico-psíquica* en los seres humanos, correlación cuya más obvia manifestación se da entre la fisonomía facial y el carácter.

Abrahamsen interpreta que había una ambigüedad en la naturaleza de Leopold: por un lado, dice, era sensible y apasionado, por otro, inaccesible, reservado y severo. A medida que se hizo mayor, pero sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, fue perdiendo el interés por su profesión, aunque seguían solicitando sus servicios en Inglaterra y en Estados Unidos. Paulatinamente, fue distanciándose también del mundo que le rodeaba, encerrándose más y más en sí mismo, como si todo él estuviera penetrado por la tristeza. En su último año de vida le operaron de cáncer de vejiga y pese a los dolores, continuó acudiendo a conciertos hasta el último momento. Murió el 1 de Abril de 1922. De acuerdo con los datos oficiales, su muerte no fue registrada en el Israelitische Kultusgemeinde Wien y se dice que su cuerpo fue trasladado a Munich, por lo que hay razones para creer que *había abandonado la religión judía*.

En la literatura sobre Weininger no hay nada escrito acerca de su madre, Adelheid, y tampoco él la menciona en sus cartas. La información de la que Abrahamsen dispone proviene de documentos oficiales y de cartas que le enviaron algunos amigos de Otto y una de sus hermanas, Rosa. Ésta la describe como una mujer buena, cariñosa y sencilla. Dice que era delgada, menuda y bella y que también tenía un don para las lenguas, aunque no pudo cultivarlo porque el cuidado de la casa y la crianza exigían de ella una dedicación exclusiva. Durante varios años padeció tuberculosis, enfermedad que finalmente le causó la muerte. Rosa

piensa que su madre hubiera sido una mujer feliz de haberse casado con un hombre corriente. Sin embargo, atender las exigencias de su marido y a sus numerosos hijos era una ardua tarea que exigía de ella un esfuerzo físico y mental extraordinario, sobre todo teniendo en cuenta que estuvo enferma durante muchos años.

Abrahamsen sostiene que, puesto que Adelheid era una mujer corriente, la comunicación entre ella y su hijo Otto no debía de ser tan profunda como la que había entre su padre y él.

Dando por supuesto que el ambiente familiar suele ejercer una importante influencia sobre la conducta individual, el psiquiatra sugiere que aunque Weininger nunca escribió directamente sobre su madre, *probablemente ésta le sirviera de modelo psicológico para la caracterización que ofrece en Sexo y carácter del tipo de mujer “madre” frente al de “prostituta”*.

Según el psiquiatra, desde un punto de vista psicopatológico, el hermano de Otto, Richard, era el miembro más interesante de la familia. Éste pasó por el colegio y la escuela de comercio antes de hacerse comerciante. En 1906 ingresó en la Iglesia Evangelista y en 1922 se casó por primera vez con una mujer judía. El año siguiente se divorció y volvió a contraer matrimonio con otra mujer judía.

Su hermana Rosa dice que ambas eran ricas cuando se casó con ellas. También se sabe de él que fue multado por incumplimiento del párrafo 459 del Código Penal, es decir, por lo que podría expresarse como “acción u omisión con riesgo de incendio”. Abrahamsen asegura que la estructura de su personalidad era inusual aunque muy similar a la de su padre y su hermano.

Así lo describe su hermana Rosa: era guapo, inteligente y rico, un epicúreo con cierta disposición femenina, vanidoso, muy duro y mujeriego. De niño causó muchos problemas a su padre y posteriormente tenía como principio no visitar a la familia. Era esa clase de persona que no deja indiferente a nadie, dice Rosa, capaz de caminar sobre tu cadáver pero también de ser generoso cuando se encontraba de buen humor o era adulado. Estaba hambriento de sensaciones, audiencia y aplausos.

Abrahamsen señala algunas semejanzas entre Richard y su hermano Otto. Por ejemplo, la *búsqueda desesperada de sensaciones*, el *egocentrismo*, la “*vanidad femenina*” e incluso el *aspecto físico*.

Por lo que respecta a sus hermanas, sabemos que dos de ellas, Mathilde y Karoline, se convirtieron al cristianismo, igual que Otto. Parece ser que la segunda, la más joven, era la de mayor talento, especialmente para las lenguas. Hay una carta en la que Leopold describe el carácter de Karoline a la edad de dieciséis años. Dice que nunca la había visto inmutarse o conmoverse por algo, mucho menos emocionarse. Y cuando la reprendía por su falta de gratitud, ella se mostraba indiferente, contradiciendo de ese modo sus verdaderos sentimientos³⁰. He aquí otro rasgo compartido por algunos miembros de la familia (incluido Otto), a saber, la *dificultad de exteriorizar los propios sentimientos y la existencia de una vida interior conflictiva*.

Esto es prácticamente todo lo que se sabe de la familia más cercana de Otto, por lo que en adelante nos centraremos en su propia vida.

³⁰ Y añade: “I can add no word to alleviate this sentence. I suppose she cannot help it. God probably created her that way” (Abrahamsen 1946, 12).

Infancia

Hay documentos, en la Israelitische Kultusgemeinde en Viena, que indican que Otto Weininger nació el 3 de Abril de 1880 en un parto sin complicaciones ni asistencia artificial. En ellos aparece también su nombre hebreo, Shlomoh, y la fecha de su circuncisión³¹.

Al parecer, desde muy pequeño Otto mostraba una gran madurez mental pues dicen que a los catorce meses ya hablaba con bastante fluidez. Abrahamsen se basa en este supuesto para afirmar que *al principio de su vida debió de verse profundamente afectado a nivel inconsciente por el ambiente familiar*. En una de sus numerosas cartas, Rosa confiesa al psiquiatra que sus padres no tuvieron una convivencia nada apacible y que ello se debía fundamentalmente a la fuerte personalidad de su padre, a sus constantes y penetrantes críticas y a lo exigente que era con todos ellos. Dice que los constantes enfrentamientos entre sus padres enturbiaron su infancia y la de sus hermanos.

Todo parece indicar que ante tal pugna Otto tomó partido por su padre. Pero Abrahamsen va un poco más lejos al afirmar que *la identificación con su padre le condujo, inconscientemente, a sentir hostilidad hacia su madre*. Sostiene que la severidad de su padre con su madre jugó un papel decisivo a la hora de configurar su propia concepción de las mujeres.

Adolescencia

Parece ser que Weininger recibió el primer estímulo intelectual académico en su paso por el *Gymnasium*, de la mano del filósofo y pedagogo judío Wilhelm Jerusalem, quien se hizo

³¹ Abrahamsen 1946, 201.

cargo de sus clases de griego. El informe anual de la escuela muestra que los alumnos leían textos de Demóstenes, la *Odisea* de Homero, la *Apología*, el *Eutifrón* y el *Critias* de Platón y *Edipo rey* de Sófocles. En una conferencia ante la Sociedad profesional *Mittelschule*, Jerusalem defendía el valor educativo de las lenguas clásicas frente a las peticiones de reducir o eliminar la enseñanza del griego y del latín a favor de asignaturas más realistas o prácticas. Su defensa se basaba en razones tanto éticas como formales y estéticas. Sin embargo, ponía en duda el valor de la lectura de los diálogos más puramente metafísicos de Platón, entre los que incluía *Fedón*, *Gorgias*, *Fedro*, *Banquete* y *República*. Consideraba que aunque la metafísica platónica era muy interesante desde el punto de vista de la historia de la filosofía, ya no podía justificarse su verdad; y para los jóvenes de diecisiete y dieciocho años, todavía bastante inmaduros, era muy difícil entender el origen psicológico y el significado histórico de la teoría platónica de las ideas. Pero al parecer las lecturas excluidas del plan de estudios fueron las que despertaron un mayor interés en Weininger.

Por otro lado, no está claro si Jerusalem tuvo la oportunidad en sus clases de griego de proporcionar a los alumnos una introducción a la filosofía contemporánea. Es posible que fuera así porque en 1895 se publica un trabajo suyo titulado *Die Urteilsfunktion: Eine psychologische und erkenntniskritische Untersuchung* (La función del juicio: un tratado psicológico y cognitivo-crítico), del que dice que tiene su base teórica en la filosofía de Kant, aunque pretende ir más allá de éste desde una perspectiva biogenética; y, como él mismo sostiene, dado que era psicólogo, usaba la psicología en sus clases como una herramienta para la gramática y la interpretación. En el

Gymnasium, Jerusalem también era el único miembro de la Sociedad filosófica de la Universidad de Viena, por lo que estaba en contacto con intelectuales de la talla de Ernst Mach, de quien era íntimo amigo.

Para Hannelore Rodlauer no cabe duda de que la impresión que la ética socrático-platónica causó en Platón tuvo su base en el compromiso pedagógico adquirido por Jerusalem. Sostiene que Weininger encontró en él un mentor que por su personalidad y ejemplo le influyó a la hora de elegir sus estudios universitarios y le facilitó el tránsito a la vida universitaria.³²

Weininger se graduó en 1898. Fue un buen estudiante y aunque no mostraba particular interés por las matemáticas y las ciencias, era el mejor de su clase en historia y lenguas. A los dieciocho años ya sabía latín y griego, hablaba bastante bien francés, italiano e inglés, y, con fluidez, español y noruego. Sus notas eran excelentes salvo en educación física, ya que era incapaz de someterse a la rutina del colegio. De hecho, prefería hacer las cosas a su manera: ignoraba a los profesores, usaba sus propios libros y escribía por su cuenta. Se hallaba a gran distancia de sus compañeros en cuanto a conocimientos e independencia y en más de una ocasión puso en apuros a sus profesores.

Según Abrahamsen, ese sentimiento de independencia seguramente fue propiciado por la estrecha relación que mantuvo con su padre. Su amigo Lucka dice en *Der Tag* que Otto recibió una gran herencia (intelectual) de su padre. Éste se preocupó de fomentar sus habilidades para el conocimiento en general y para el aprendizaje de las lenguas en particular. Leopold compartía con todos sus hijos sus experiencias musicales, pero especialmente

³² Rodlauer 1995, 36 y 37.

con Otto, a quien llevaba a los conciertos desde que era un niño, por lo que se familiarizó muy pronto con la música de Mozart y la de Wagner, a quien nunca dejaría de admirar.

Abrahamsen sostiene que aunque Weininger admiraba y quería a su padre – más que a su madre, según afirma su amigo Lucka – debía de ser consciente del sufrimiento de su madre y, dado que se trataba de un chico sensible, ese sufrimiento no le dejaría indiferente. De modo que *mientras Otto intentaba identificarse con su padre, no podría evitar identificarse al mismo tiempo con el sufrimiento de su madre, algo de lo que huiría durante toda su vida.*

Nos hallamos, por tanto, ante una doble contradicción: por un lado admiraba a su padre pero se resentía de su autoridad y le temía; por otro, simpatizaba con su madre porque sufría, pero precisamente por eso guardaba resentimiento hacia ella.

La atmósfera familiar le empujaba a aislarse y buscar la soledad y Otto encontró el refugio adecuado en los libros. Pero la distancia intelectual que existía entre él y sus compañeros también debía vivirla como un obstáculo, como una limitación que le impedía ser feliz en la escuela. Su lucha interior, dice Abrahamsen, le forzó a adoptar un comportamiento amanerado³³. Además, en el colegio se mostraba arrogante y con cierta tendencia a la fantasía, lo que dificultaba todavía más su adaptación. Al parecer, había un propósito definido en el comportamiento de Otto: *no someterse nunca a leyes ajenas*. Aunque muy probablemente este objetivo era originariamente inconsciente, posteriormente no sólo se hizo consciente sino que Weininger lo llevó hasta el extremo, convirtiéndose para él en una

³³ Abrahamsen 1946,17.

obsesión. *Este objetivo personal de autonomía se traduce en su obra como la ley moral por excelencia.*

Pero el psiquiatra sostiene que Otto estaba más motivado por el deseo de probar que era capaz de llegar hasta algún lugar que por el verdadero deseo de llegar hasta allí; que prefería demostrar a los demás y a sí mismo su fuerza de voluntad que sentir su voluntad en acción³⁴. Todo intento de ayuda o control, toda interferencia proveniente del exterior, era interpretado por Weininger como una intromisión y un ataque contra su persona, de modo que fue desarrollando la habilidad de defenderse con vigor de los demás hasta el punto de que reaccionaba con violencia cuando sentía herida su dignidad³⁵.

Cuando se sentía herido, dice el psiquiatra, *Otto compensaba su dolor aumentando su estima personal.* De modo que su narcisismo iba creciendo con el paso de los años. Un narcisismo que sería el punto de partida del desarrollo ulterior de una actitud *ascético-masoquista* que devino catastrófica para él.

Juventud

Conforme pasaron los años posteriores a la adolescencia, junto con el *narcisismo*, también fueron creciendo en él la *sensibilidad* y el *aislamiento* y cada vez se mostraba más reacio a

³⁴ Citaré aquí un fragmento de un aforismo de Weininger con la intención de reforzar de algún modo esta tesis de Abrahamsen: “Hay que destacar contra el eudemonismo que el objetivo del afán no debe ser confundido con el sentimiento que aparece al conseguir el objetivo (cosa que ahora puedo conocer por experiencia). Si me esfuerzo por la vida superior, me esfuerzo por algo cuyo *efecto secundario* es el placer supremo, no por el placer mismo. Igualmente anhela el hombre a la mujer y la mujer al hombre, no directamente el placer” (SUC, 103).

³⁵ Un ejemplo de ello es que entre 1900 y 1901 acusó a un hombre de haberle jugado una mala pasada y le retó a un duelo. Al parecer no le importaba demasiado su falta de habilidad en el manejo de la espada ni que el rival fuera físicamente superior a él. Curiosamente, consiguió herir a su adversario y quedar ileso (Abrahamsen 1946, 18).

revelar su mundo interior. Abrahamsen sugiere que *esa persistente tendencia a ocultar su intimidad debía de tener raíces en su infancia y, más concretamente, en el miedo a desvelar sus impulsos sexuales*. Así, el 15 de Agosto de 1902 Otto escribe una carta a su amigo Gerber en la que le confiesa que además de la vida que él conoce, tiene dos o tres vidas más que desconoce. Acto seguido le pide por favor que no intente de ninguna manera indagar en ese asunto³⁶.

Abrahamsen entiende que esas dos o tres vidas más no eran otra cosa que su mundo interior, lleno de deseos, impulsos sexuales, esperanzas, sueños y fantasías. Este mundo, que era al mismo tiempo sagrado y profano, bondadoso y malvado, entraba en contradicción con el exterior, lo que provocaba en él poderosos conflictos.

Merece la pena destacar aquí que esa ruptura con el mundo exterior no impidió que Weininger - cuyas reflexiones tienen como objeto principalmente los productos de la cultura - fuera *sensible también a los encantos de la naturaleza*. Como se aprecia en *Sobre las últimas cosas*, Weininger mantenía una actitud romántica y a la vez comprensiva y racional hacia la naturaleza. Lo que más apreciaba era la puesta del sol. La primavera simbolizaba para él el nacimiento, y el agua, con sus diversas formas, adquiría diferentes significados: el río, por ejemplo, era el principio apolíneo y el océano, el dionisiaco³⁷.

³⁶ "I would like to ask you one thing: do not expect to hear too much from me about myself. For me it is a very bad time now, as bad as hardly ever. Not only great unfruitfulness, not only purely crippling notions demanding crutches of me, and these few enough; but something else altogether. Perhaps *someday* I will tell you of it. I lead, besides the life that you know, always yet two or three others, of which you do not know. To this I draw your attention; I cannot say more to you, but please, do not inquire into it in any way" (ANL, 75).

³⁷ SUC, 182.

Observamos tanto en su relación con la naturaleza como con los productos del arte, un notable *esfuerzo por transformar lo instintivo, lo pasional, lo inconsciente o, dicho de otro modo, la fuerza de la vida, en lo que a su juicio debería entenderse como activo, comprensivo y consciente, esto es, el análisis racional.*

Parece ser que siendo aún muy joven surge en él la siguiente contradicción: su deseo de vida, de experiencias, de realidad, contrasta con su aislamiento de esa misma realidad, un aislamiento que va aumentando a medida que crece su miedo a ella. El miedo actuaría en él como un elemento represor.

Esta contradicción queda reflejada en un fragmento escrito por Weininger el 3 de Abril de 1902. Como veremos se trata de una especie de confesión, de un doloroso ejercicio de introspección y autocomprensión. Reproducimos aquí el texto completo:

“The artist always loves himself; the philosopher hates himself. A glorious love is created in the artist by the least sign of love and respect while the philosopher as such is never loved. But when one is misjudge and still loved, then one becomes hard, hard until one is compassionate with oneself! All this self-examination is a phenomenon typical of the self-hater.

That is the worst: not being able to love when one is loved and knows one is loved, with hatred towards that bitter filling of a desire to love deep sown in the heart. This petrification, this barrenness! An olive tree in the hardest granite! My soul cannot free itself and enter into that of another who loves me!

The terrible existence of the Ego! It is true: an artist is congratulated in his birthday, but a philosopher is condoled. The man who fears to hear his name – how can he be happy in his existence?

If you say: "I love you" – then I have the thought: How little you know me! Do you know me? Does anybody love me?

A philosopher: A house where the shutters are forever closed. The sun may shine upon the house and perhaps heat it, but the house does not open. Angry, sullen, bitter, it refuses the light. What does it look like in the house? A wild, desperate activity, a slow, terrifying realization in the dark, an eternal clearing out of things – inside! Do not ask how it looks inside the house – but the light shines on, and amazed, it knocks on the door over and over again. Yet the windows close ever tighter from within."³⁸

Basándose en este texto, Abrahamsen afirma que Weininger deseaba relacionarse con otras personas. Ello no significa que disfrutara entre la multitud pero sí que quería integrarse en el grupo y entusiasmarse con las actividades juveniles, aunque era incapaz. Sólo lo hacía superficialmente. En definitiva, *deseaba vivir pero también odiaba y temía la vida*. Esa era su gran contradicción. Esta *ambivalencia afectiva*, dice Abrahamsen, *se va haciendo evidente progresivamente en su actitud hacia las mujeres y hacia los judíos*.

Mientras en el mundo de su imaginación estaba seguro y satisfecho de sí mismo, cuando se enfrentaba al mundo exterior perdía toda seguridad y confianza y se sentía impotente. De modo que optó por aferrarse a su mundo interior, lo que le condujo a una *exaltación de sí mismo* hasta el extremo de la *auto-idolatría*: exageraba su fuerza y virilidad imaginaria, necesitaba llamar la atención y exhibir sus habilidades. Según Abrahamsen, las cartas del verano de 1902 son una típica expresión de esa actitud. En

³⁸ Abrahamsen 1946, 215. Existe un pasaje muy semejante en *Sobre las últimas cosas* (SUC, 65) pero en esta ocasión Weininger no deja claro que esté hablando de sí mismo.

una de ellas afirma haber descubierto que poseía una imaginación musical especial y que ello le llenó de respeto hacia sí mismo³⁹. En otra asegura haberse dado cuenta de que era un buen marinero y que ello disipó definitivamente las dudas que tenía sobre su propia virilidad⁴⁰. También podría verse como una prueba de esa tendencia a la auto-exaltación el lenguaje osado y confiado que utiliza en la primera página de *Sexo y carácter*, donde establece como propósito de su libro la modesta tarea de “compendiar todas las contraposiciones entre el hombre y la mujer en un solo y único principio”⁴¹.

Pero lo cierto es que en su actitud se encuentran signos tanto de estima personal desmesurada como de *desprecio hacia sí mismo* y *autocensura*.

Estos sentimientos contradictorios, exagerados en la edad adulta, de algún modo ya estaban presentes en Weininger durante su etapa escolar. Otto se sentía diferente a los demás niños, lo que le impedía unirse a ellos y disfrutar de su compañía, pero es de suponer que en cierto sentido también disfrutaba de ese sentimiento, pues iría unido a otro más gratificante, el de superioridad.

Dice Abrahamsen que sus conflictos internos solían ir acompañados de episodios de *ansiedad* y *miedo*, adoptando la forma de *neurosis*. Sin embargo, ello no implicaría necesariamente la existencia de una personalidad dividida o de psicosis, al menos no durante su infancia. Podría tratarse simplemente de una *personalidad peculiar*. De hecho, como decíamos más arriba, Otto compartía varios rasgos de carácter con otros miembros de su familia (especialmente con Leopold, Richard y Karoline), como la

³⁹ ANL, 77.

⁴⁰ ANL, 81.

⁴¹ SC, 21.

tendencia a la soledad, la *ambigüedad* o el *narcisismo*; así como ciertas dotes intelectuales y artísticas: la *habilidad para las lenguas*, la *sensibilidad musical*, o cierta *precocidad intelectual*.

Aunque Abrahamsen sostiene que no hay señales de enfermedad en la familia, destaca que ciertos rasgos de carácter probablemente tenían un *tono esquizoide* y que en el caso de Otto iban acompañadas de *manifestaciones neuróticas*. Sus contradicciones internas, dice el psiquiatra, acabarían provocándole una profunda *crisis mental*. La dualidad y el conflicto, que en principio se hallaban sólo en su propia mente, los descubriría luego de forma extrema en el mundo exterior. Toda su obra vendría a corroborar este hecho.

Por su parte, Rosa Weinger afirma que no había en su hermano ningún signo de enfermedad mental. Sostiene reiteradamente que siempre estuvo sano y que lo único que debilitó su salud hacia el final de sus días fue el *intenso trabajo intelectual*, que le obligaba a pasar noches enteras sin dormir durante mucho tiempo. Su testimonio coincide con el del amigo de Weinger, Emil Lucka. Esto nos sugiere, cuanto menos, que la cuestión de la enfermedad mental en el caso Weinger no es algo fácil de precisar.

Por contribuir en algo a la confusión (que en ocasiones puede resultar enriquecedora), aludiremos aquí a algunas reflexiones de Weinger sobre la *neurastenia*, como sabemos, un tipo de neurosis cuyas manifestaciones más evidentes serían la debilidad, la depresión y el sentimiento de autodesprecio. En *Sobre las últimas cosas*, Weinger se pregunta si hay hombres (pues con respecto a las mujeres tiene claro que sí) que son como plantas, o más concretamente “¿hay *plantas* entre los hombres, y qué representan?” y continúa:

“¿No corresponde la existencia vegetativa a la neurastenia? Tal vez pudiera explicar esto la *carencia de movilidad* del neurasténico. El neurasténico es *anémico*: escasa centralización en la planta (ningún sistema nervioso propiamente dicho): al fin y al cabo la planta no tiene órganos sensoriales (falta de atención en el neurasténico).”⁴²

Pues bien, se dice de este tipo de enfermedad que puede aparecer después de un *episodio psicótico agudo*, lo que, como veremos, también afectó al filósofo. De modo que si tenemos en cuenta esto y el hecho de que sus escritos póstumos son en buena medida un ejercicio de *autoobservación* y una especie de *terapia del alma*, que consistiría (como el psicoanálisis) en hacer consciente lo inconsciente, ya disponemos de algunos puntos de apoyo para sostener que probablemente en algún periodo de su vida (tal vez después del episodio psicótico que casi acaba con su vida) padeció *neurosis neurasténica*. En cualquier caso, quisiera reiterar mi convicción de que estas aportaciones son irrelevantes a la hora de juzgar la contribución a la verdad o el valor de sus aportaciones filosóficas. A lo sumo, pueden contribuir a una mejor comprensión de las mismas, que es uno de los objetivos de esta investigación.

En Julio de 1898, Weininger se gradúa e ingresa en la Universidad de Viena para estudiar *filosofía* y *psicología*. Uno de sus profesores más destacados fue Friedrich Jodl⁴³, quien además se encargaría de dirigir su tesis doctoral. En el prólogo a la primera edición de *Sexo y carácter* Weininger agradece al profesor

⁴² SUC, 108.

⁴³ Autor de obras como *Leben und Philosophie David Humes*. Halle: C.E.M. Pfeffer, 1872; *Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart*. Leipzig: A. Kröner, 1911; o *Kritik des Idealismus*. Edited by Carl Siegel and Walther Schmied-Kowarzik. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft, 1920.

Jodl el interés que mostró por su trabajo muy al principio de su investigación⁴⁴, por lo que pensamos que sería interesante hacer alguna referencia a sus principales líneas de investigación.

Antes de conseguir un puesto en la Universidad de Viena, Jodl ya había trabajado como docente en las Universidades de Munich y Praga. Sus publicaciones versaban fundamentalmente sobre filosofía, psicología y estética y se le consideraba como un representante del *positivismo* alemán⁴⁵. Jodl tenía una concepción naturalista del mundo, libre de religión y de metafísica, por lo que fue un defensor entusiasta del *monismo*. Para este empirista radical los límites de la experiencia constituían al mismo tiempo los límites de nuestro conocimiento. Negaba tajantemente la posibilidad de un conocimiento a priori o trascendental y estaba convencido de que *la labor de la filosofía consistía en ordenar y sistematizar los conocimientos aportados por otras ciencias, facilitando de ese modo una visión unificada de la realidad*.

Entre los profesores de Weininger también destaca Laurenz Müllner. En el prólogo de *Sexo y carácter* Weininger agradece a Müllner haber promocionado activamente su trabajo. Pero puesto que en esta ocasión su agradecimiento no va acompañado de ninguna restricción temporal, suponemos que – a diferencia de Jodl – el apoyo que Müllner prestó a Weininger sería durante todo el proceso de constitución de su tesis doctoral y no sólo al principio.

⁴⁴ Dem Herrn Universitätsprofessor Dr. Laurenz Müllner statte ich geziemenden Dank ab für die wirksame Förderung, welche er mir hat zuteil werden lassen; Herrn Professor Dr. Friedrich Jodl für das freundliche Interesse, welches er meinen Arbeiten von Anbeginn entgegenbrachte (GCH, 11).

⁴⁵ En *Sexo y carácter* aparece una vez el nombre de Jodl entre paréntesis. Se trata de un párrafo en el que Weininger se refiere a la afirmación de August Comte de que la autoobservación es una contradicción. Según Weininger, esta tesis, que también atribuye a Jodl, es consecuente con el positivismo (SC, 312).

Para saber algo sobre Müllner y sus intereses filosóficos contamos con el testimonio de Rudolf Steiner⁴⁶. Según Steiner, Müllner era un sacerdote católico que ejercía como profesor de filosofía cristiana en la facultad de Teología de la Universidad de Viena. La impresión que este hombre causaba, no sólo por su rostro sino por su figura completa, era la de un asceta dedicado a la vida espiritual. Al parecer sentía una especial predilección por los poetas pesimistas y a través de sus publicaciones en *Vaterland*, una revista católica clerical, fomentaba la creación artística y literaria. También era admirador de Galileo y de Miguel Ángel.

Según cuenta Steiner, en 1894, cuando estaba a punto de ser nombrado rector de la universidad de Viena, Müllner dio una conferencia inaugural en la que sostenía que las leyes de la mecánica que Galileo expresó conceptualmente (las leyes de la oscilación, del movimiento de los proyectiles, de la velocidad de caída de los cuerpos, del equilibrio, etc.) ya habían sido expresadas de manera grandiosa por Miguel Ángel, como lo demuestra la sublime cúpula de San Pedro en Roma. Este hecho confirmaría la tesis de Steiner según la cual *antes de que el hombre entienda las leyes de la naturaleza* – que también rigen en su interior y conforman su propio organismo – *éste ya es capaz de expresarlas plásticamente, pues están plasmadas de alguna*

⁴⁶ Rudolf Steiner era un filósofo, educador, artista, etc., que vivió en el imperio austriaco durante la segunda mitad del siglo XIX y el primer cuarto del XX. Fundó la antroposofía, la educación Waldorf, la agricultura biodinámica, una nueva forma artística de la eurytmia y diseñó algunos edificios. Era buen conocedor de la filosofía de Schopenhauer e, igual que Weininger, admiraba la prosa de Jean Paul. También es perceptible la influencia de Brentano, Dilthey y Goethe en su concepción de la vida interior del hombre. Una de sus obras filosóficas más importante es *La filosofía de la libertad*, publicada en 1894. En *El mundo de ayer*, Stefan Zweig dice: “En la persona de Rudolf Steiner – a quien más tarde sus partidarios dedicaron, como fundador de la antroposofía, las escuelas y academias más suntuosas donde enseñar su teoría – encontré de nuevo, después de Theodor Herzl, a un hombre llamado por el destino a servir de guía a millones de seres” (Zweig 1976, 156).

manera en su interior. En definitiva, la idea de que el ser humano está tocado por el espíritu antes de que la inteligencia se ponga a funcionar.

Dada esta caracterización de los profesores de Weininger y teniendo en cuenta los agradecimientos que éste les dedica, es inevitable atribuir el tono científicista de la primera parte de *Sexo y carácter* a la influencia del profesor Jodl y el tono especulativo y metafísico de la segunda parte a la influencia algo más decisiva que sobre él debió de ejercer Müllner. Sin embargo, lo cierto es que Weininger apenas se refiere a ellos en su obra y es difícil averiguar el alcance de la influencia que pudieron tener sobre ésta.

Además de filosofía y psicología, Weininger estudia literatura, física y matemáticas. Después de escribir un ensayo titulado “El problema del talento” se interesa también por la medicina y la biología y empieza a recoger material para su tesis doctoral (de carácter psico-biológico), lo que luego se convertirá en la primera parte de *Sexo y carácter*. Desde el principio Weininger impresionó a sus profesores por su dedicación al estudio y a otras actividades intelectuales. Gerber dice que no había un solo evento en Viena que escapara a su interés y crítica.

En 1901 acudió a un congreso internacional de psicología que se celebraba en París y por primera vez llamó la atención del público. Su conferencia defendía la *introspección* como método más adecuado para la investigación de la personalidad, así como el más estricto paralelismo entre el fenómeno que llamamos *psique* y su acompañamiento neurocerebral. Basándose en esta idea, afirmaba que *el método de la introspección progresaría paralelamente a la psicología del sistema nervioso.*

La perspectiva introspectiva, sin embargo, no era nueva sino que se hallaba de un modo u otro en el ambiente, y había cobrado fuerza desde que Freud introdujo en el escenario vienés una nueva manera de explorar la mente: el *psicoanálisis*.

Cabe decir aquí que la introspección adquiriría una importancia extraordinaria para Weininger, quien se esforzó por aplicarla a su propia vida llevándola hasta sus últimas consecuencias. Ahora bien, que Weininger se aplicara a sí mismo el método introspectivo no tiene nada de especial pues, según cuenta Stefan Zweig, esa actitud estaba muy difundida entre los jóvenes vieneses de la época:

“Admirar en éxtasis el talento en todas sus formas lleva ineludiblemente a la introspección, a ver si se puede descubrir una posibilidad o un vestigio de esa esencia tan selecta en el inexplorado cuerpo propio o en la propia alma, medio oscura todavía.”⁴⁷

Pero para Weininger no se trataba de un simple método sino de una *finalidad en sí misma*⁴⁸. Estaba convencido de que el hombre era un fiel reflejo del universo y que por esa razón el autoconocimiento conducía al conocimiento de la realidad. Conocerse plenamente a uno mismo implicaba conocer el universo en su totalidad. Conocer las fuerzas ocultas que actúan en el interior de nuestro organismo era conocer las leyes de la naturaleza.

La *genialidad*, por tanto, no consistía para Weininger en un conjunto de rasgos de carácter, de talentos heredados o adquiridos por el hábito, que uno pudiera hallar en su interior y

⁴⁷ Zweig 1976, 82.

⁴⁸ “De hecho, toda autoobservación tiene un carácter moral” (SUC, 49).

que le confirmasen de una vez por todas que él era un hombre especial. Sino que era un *ideal*. Aunque se trataba de una meta imposible de alcanzar, pues coincidía con el conocimiento de la totalidad, era un deber para todos los hombres y exigía una lucha constante y una gran fuerza de voluntad.

Pese a que en la obra de Weininger no aparece ninguna referencia a Rudolf Steiner, es sorprendente la existencia de varias coincidencias en su pensamiento: especialmente significativa es la reivindicación que hacen ambos de la práctica de la *autoobservación como terapia*, pues entienden que ésta *conduce a la autoconciencia*, es decir, que favorece la transformación de lo inconsciente (o natural) que hay en el individuo – que en cierto sentido lo esclaviza – en algo consciente (o espiritual). Pero también coinciden en su convicción de que la consumación de esa transformación es el *objetivo moral fundamental* (si no el único), pues ambos identifican la autoconciencia con el conocimiento (del cosmos) y éste, en tanto que también es un acto creativo, con la *libertad*. Sin embargo, no poseemos evidencias de estar ante algún tipo de influencia directa, lo que nos lleva a pensar que, sencillamente, las coincidencias se deben a que ambos participaron del conjunto de ideas que ya circulaban por el ambiente intelectual de la Viena de la época.

Vamos a abordar ahora uno de los episodios más emblemáticos de la vida de Weininger, fundamentalmente porque en él están implicados tanto Freud como el que durante aproximadamente diez años fuera su más íntimo amigo, el doctor Fliess.

Por lo que revelan las cartas de Freud, es muy probable que la obra de Weininger sirviera de acicate para la ruptura definitiva entre los dos amigos. Cuando Weininger volvió de su estancia en

París, se reunió con su amigo Swoboda, quien había hablado recientemente con Freud sobre el problema de la *bisexualidad*. Los detalles de esta conversación están recogidos en un panfleto de Swoboda publicado en 1906, “Die gemeinnützige Forschung und der eigennützige Forscher” (Investigación de interés para el público y para los propios investigadores). Según Swoboda, Freud le transmitió una serie de ideas sobre las que estaba trabajando el doctor Fliess. Le dijo que el dualismo presente en el hombre podía explicarse por la *tendencia bisexual de cada ser humano* y que esta tendencia era posible gracias a la anatomía humana. Esa misma noche, Swoboda le contó a Weininger su conversación con Freud y aquel recibió las nuevas ideas con gran entusiasmo.

Como sabemos, la *bisexualidad universal* es uno de los presupuestos de *Sexo y carácter*. Este libro fue publicado en 1903, tres años antes de que la obra más importante del doctor Fliess viera la luz. Cuando Fliess se dio cuenta de que Weininger se atribuía la originalidad de la idea de la *bisexualidad universal* se sintió traicionado por Freud y le acusó de haber entregado su manuscrito a Weininger, haciéndose así cómplice del plagio. Posteriormente, Weininger fue acusado de plagio en un artículo escrito por Julius Kraus y publicado en la revista *Die Wage* (nº 43, Octubre de 1906, p. 976). Para entonces, éste ya no podía defenderse.

El propio Freud escribió varias veces sobre esta cuestión pero sus explicaciones siempre fueron algo ambiguas⁴⁹. No

⁴⁹ Freud escribe: “As recently as 1906, W. Fliess (*Der Ablauf des Lebens*) has claimed ownership of the idea of bisexuality (in the sense of double sex). In uninformed circles assertion is made that the philosopher O. Weininger, is the authority for the human bisexuality conception since this idea is made the foundation of his rather hasty work”, Freud, *Basic Writings*, ed. By A. A. Brill, Modern Library ed., New York, 1938, p. 559 (Abrahamsen, nota pp.43, 44). En Enero de 1906 escribe una carta a Karl Kraus, director de la revista *Die Fackel*, en la que dice: “El Dr. Fliess, de Berlín, ha hecho publicar un panfleto dirigido contra O. Weininger y H. Swoboda, en el que ambos jóvenes autores

podemos saber si efectivamente dio a conocer a Weininger el manuscrito de Fliess o si se trató más bien de un accidente del que Weininger se benefició gracias también a su talento y creatividad. En cualquier caso lo más probable es que ni Weininger ni Fliess merezcan el título de *pioneros* por lo que respecta a la dichosa tesis. Esto es también lo que da a entender Freud en *Una teoría sexual*⁵⁰.

Pero más allá del problema de la originalidad de la idea, lo cierto es que ésta caló en la mente de Weininger y se instaló allí de manera permanente. Llegó a pensar que en todo individuo existía una mezcla de algo así como una “substancia” masculina y otra femenina y que las diferencias entre el hombre y la mujer se debían a una diferencia de porcentajes en la combinación de estas dos sustancias, que, lejos de mezclarse hasta la neutralidad, nunca perdían su diferenciación o identidad ni, por así decirlo, su efectividad. Las diferencias psicológicas quedaban así reducidas a un único principio, la diferencia sexual. A partir de ese momento dedicó toda su energía a resolver el problema sexual.

Al principio de su carrera Weininger era todavía un *positivista antimetafísico* que, siguiendo a Hume, consideraba la experiencia como la única base del conocimiento. Entró en un pequeño grupo de discusión formado por jóvenes interesados por el problema del conocimiento. Emil Lucka, que también asistía a las reuniones, cuenta que con la ayuda de personas más entrenadas leían y discutían el libro de Richard Avenarius, *Kritik*

son acusados del más grosero plagio y maltratados de la manera más cruel. Se puede juzgar del éxito que merece esta malhalada publicación por el hecho de que yo mismo, que fui amigo de Fliess durante muchos años, soy acusado de ser quien dio a Weininger y Swoboda la información que sirvió de base para su presunto delito...” (Jones 1957, 317)

⁵⁰ Jones 1957, 315. Abrahamsen también hace referencia al presunto pionero de la idea: A. Berthold en 1846, en su libro *Handwörterbuch der Psychologie*, Vol 1. Pero esta información la recoge del libro de Swoboda, *Die Forschung*, p. 8 (Abrahamsen 1946, 43).

der reinen Erfahrung (Crítica de la experiencia pura), obra que se había convertido en un punto de referencia dentro de los círculos filosóficos de Viena. De ese modo, Weininger se interesó por las ciencias naturales y en el invierno de 1900 trabajó fervientemente recogiendo información hasta que a principios de 1901 formuló su preciada *ley de la atracción sexual*. La alegría por este descubrimiento, sin embargo, no debió de durarle demasiado, pues pronto se dio cuenta de que Schopenhauer lo había realizado antes que él. Lo que, como contrapartida, pudo interpretar como una confirmación de esa ley.

Inmediatamente después, Weininger abordó el problema de la *homosexualidad* y el de la *emancipación de las mujeres*, todavía desde un punto de vista empirista, y se puso a trabajar intensamente en su tesis doctoral.

Según Abrahamsen, el resultado de su ferviente actividad fue que sobreestimó su trabajo. A medida que su estima personal iba creciendo, crecía también a sus ojos la importancia de su obra. Sentía que ésta debía abordar todo lo que le rodeaba. Lo que en principio era un escrito científico fue adquiriendo poco a poco un tono más y más personal hasta acabar siendo una obra completamente personal, una parte de sí mismo.

Por esa época también perteneció a la Sociedad de Ciencias Sociales, por lo que tuvo que lidiar con los problemas planteados por filósofos como Feuerbach, Marx y Engels. Pero no eran los problemas sociales o políticos lo que realmente le interesaba. Weininger no solía reflexionar sobre el modo de resolver esos problemas, sino más bien sobre *cuestiones éticas y su relación con la psicología individual*.

Llegó incluso a despreciar la filosofía de Feuerbach y el marxismo, tal vez porque acabó convenciéndose de que la única

verdadera transformación en el ámbito de lo humano era la que tenía lugar en el individuo y de que ésta no operaba desde el exterior, sino siempre desde dentro de uno mismo. De nuevo, por cuestiones de índole moral.

Puesto que toda experiencia debía ser asimilada por su obra, la música, dado el interés que suscitaba en él, merecía un lugar importante dentro de su actividad intelectual. Cada melodía representaba o simbolizaba para él un estado anímico, un fenómeno natural o un problema filosófico. Así, por ejemplo, un tema musical podía tratar sobre la fuerza de voluntad, otro sobre la frialdad del espacio vacío, otro sobre el eterno problema del dualismo, etc.

Las melodías que más le gustaban eran las más cercanas a su propia personalidad. Por esa razón, sólo cuando abandonó el positivismo y empezó a cobrar interés por la metafísica – hasta el punto de convertirse casi en un místico en los últimos años de su vida –, desarrolló su amor por las óperas románticas de Wagner. Admiraba también la música de Beethoven y respetaba a Bach, Mozart y Handel por su religiosidad. También le interesaba la literatura en la medida en que le ayudaba a descubrir cosas sobre sí mismo. Discutía con sus amigos sobre Ibsen, Strindberg y Zola y siempre tenía algo interesante que aportar sobre ellos. No sólo le interesaban los autores y sus obras, sino también sus países de origen. Amaba Noruega y sus artistas, especialmente Hamsun e Ibsen, cuya obra, *Peer Gynt*, consideraba uno de los más grandes dramas de todos los tiempos⁵¹.

De una u otra manera, sus intereses artísticos se iban entrelazando con su labor intelectual. Los usaba para reflexionar sobre psicología y sobre ética. Pero el problema fundamental (que

⁵¹ SUC, 29.

atravesaba todos los ámbitos de su investigación) seguía siendo la dualidad hombre-mujer. Como decíamos, ninguna experiencia podía quedar al margen. Todo estaba penetrado por una especie de simbolismo que le conducía a un mejor conocimiento de sí mismo y por ende, del mundo, pues partía del presupuesto de que *el individuo es un microcosmos*⁵².

Según cuenta Swoboda, a finales de 1901 Weininger acudió a la consulta de Freud – por lo que tuvo que pagar – para pedirle que leyera su manuscrito y apoyara su publicación. Además del manuscrito, le entregó un ensayo sobre la histeria. A Freud, sin embargo, no le agradó este gesto, que interpretó como un intento del joven filósofo de congraciarse con él. Tampoco le parecía adecuado el método que éste usaba en su investigación: demasiado especulativo y atrevidamente deductivo, es decir, poco científico. Parece ser que incluso le dijo que se comportaba con la ciencia como un ladrón en una habitación llena de tesoros, cogiendo lo que podía utilizar y destruyendo el resto⁵³. Pero la opinión que le merecía su trabajo no coincidía con la impresión que le produjo su persona, al menos eso es lo que se desprende de sus palabras:

⁵² Prestemos atención a estas afirmaciones que aparecen en lo que debía haber sido el capítulo de un libro que Weininger nunca llegó a escribir: “El pensamiento fundamental y la presuposición del libro, la base sobre la que descansa *todo* lo que sigue, es la teoría del ser humano como microcosmos.” O: “*El sistema del mundo es idéntico al sistema del hombre*. Toda forma de existencia en la naturaleza corresponde a una característica del hombre, toda posibilidad en el hombre corresponde a algo en la naturaleza. Así que la naturaleza, todo lo sensorial o debido a los sentidos en la naturaleza es *interpretado* a través de las categorías *psicológicas* del hombre y sólo se contempla como símbolos de éstas” (SUC, 162).

⁵³ Ha de tenerse en cuenta que el manuscrito que Freud leyó no era *Sexo y carácter* sino la tesis doctoral de Weininger, donde, según el psicólogo, no aparecían palabras despreciativas contra los judíos ni contra las mujeres (Abrahamsen, 54).

“I could not help feeling that I stood in front of a personality with a touch of the genius”⁵⁴

El juicio de Freud debió de afectar profundamente a Weininger, pero éste no perdió la fe en su trabajo y poco después acudió al profesor Friedrich Jodl para que le ayudara a publicarlo. Desgraciadamente para Weininger, la respuesta de Jodl tampoco fue positiva.

Pese a todo, Weininger siguió trabajando. Como en su casa no encontraba la tranquilidad que necesitaba – ya que había demasiados niños y a su padre le disgustaba que trabajara durante la noche –, alquiló una habitación y se trasladó allí⁵⁵.

Durante esta época hizo nuevos amigos, como Rappaport, y se produjeron algunas transformaciones en sus ideas. Comenzó a interesarse cada vez más por problemas ético-filosóficos y abandonó sus estudios empíricos. Al parecer la ciencia no le proporcionaba los principios y métodos adecuados para defender sus teorías, que eran más bien de carácter especulativo. Se sumergió de nuevo en una actividad incesante.

El 11 de Julio de 1902 Weininger entrega su tesis, *Sexo y carácter: un estudio psicobiológico*, y el 21 de Julio obtiene el título de doctor. Ese mismo día Weininger entra a formar parte simbólicamente de la iglesia cristiana protestante. Según los datos de la Congregación judía de Viena, Weininger había abandonado el judaísmo dos meses antes, lo que sugiere que el hecho de que la fecha de su conversión coincidiera con la de su doctorado no es casual sino fruto de un acto deliberado y seguramente simbólico.

⁵⁴ Abrahamsen 1946, 55.

⁵⁵ Su hermana Rosa dice que Otto cambiaba de habitación frecuentemente buscando la tranquilidad para trabajar y que en esa ocasión ella misma se encargó de alquirlársela.

Parece ser que en 1900 Weininger ya había expresado su deseo de abandonar el judaísmo. Su padre pensaba que esa decisión respondía fundamentalmente a razones materiales, ya que para costearse los estudios y mantenerse, Weininger tuvo que trabajar de profesor particular y para un judío era mucho más difícil encontrar alumnos. Por otro lado, aunque su familia era descendiente de judíos, su casa no era precisamente judía. Según Rosa, su padre era antisemita y abandonó la religión judía sin adherirse a ninguna otra fe. Por esta razón, tampoco dio a sus hijos ningún tipo de instrucción judía; de hecho, tres de ellos se convirtieron al cristianismo y algunos se casaron con personas que no profesaban el judaísmo.

Pero aunque estas razones pudieran haber facilitado a Weininger su conversión, no explican por sí mismas por qué tomó esa decisión⁵⁶.

Según Abrahamsen, parte de su motivación era llamar la atención del público, pero eso no era todo. Se trataba fundamentalmente del intento de escapar de ciertas condiciones que le hacían insoportable su existencia, de resolver sus conflictos internos y encontrar alivio. Su conversión, por tanto, debió de ser algo muy serio, el producto de una auténtica convicción⁵⁷. Prueba de ello son las reflexiones en torno al judaísmo y el cristianismo que aparecen en su obra⁵⁸.

Después del gran paso, sin embargo, Otto no era más feliz que antes. Las cartas que escribe a Gerber ese mismo verano demuestran que no había encontrado la paz que buscaba⁵⁹.

⁵⁶ Una decisión que no era tan extraña para los intelectuales judíos del imperio austrohúngaro. El propio Karl Kraus renunció al judaísmo en 1899, el mismo año que fundó su propio periódico, *Die Fackel*.

⁵⁷ Abrahamsen 1946, 60.

⁵⁸ Ver capítulo 4 de la parte II.

⁵⁹ El 17 de Agosto de 1902 le escribe: "My journey seems so absurd to me. Only geographically is it right. But as in Parsifal one should go on a

Tanto su hermana Rosa como Lucka nos confirman que no era una persona feliz y que era muy raro verle sonreír. Lo cierto es que la infelicidad de Weininger parecía tener más que ver con su propia personalidad que con las circunstancias externas, que en principio no eran particularmente adversas.

Según Abrahamsen, en la mente de Weininger tenía lugar una furiosa lucha entre sus preceptos morales y sus tendencias sexuales. Esa lucha debía ser neutralizada y para ello se aferraba a opiniones que le aliviaban. Al mismo tiempo, usaba la introspección – que como dijimos más arriba para él tenía un carácter moral – para eliminar las ideas que le oprimían.

Así se expresa Rappaport:

“Otto Weininger through introspection tried to chase away the haunting ghosts in his mind. By concentrating his whole conscious Ego in that one point, he tried to expel the antimoral impulses.”⁶⁰

Abrahamsen supone que por aquella época sus deseos sexuales debían de ser obsesivos y que se alternarían con impulsos de muerte y de destrucción. Cuanto más profundizaba en sí mismo, más sentía que se agudizaban sus impulsos “antimorales”, hasta que llegó a *odiarse a sí mismo*.

Esta última idea encaja bastante bien con la siguiente afirmación de Weininger:

pilgrimage, a long one, to the end of the earth, and then somehow vanish” (ANL, 80).

⁶⁰ Abrahamsen 1946, 64.

“Los que se odian son los más grandes autoobservadores. Toda autoobservación es un fenómeno del que odia; su lema es: cógete por sorpresa.”⁶¹

Y también con su análisis del *misántropo*: aquel que es incapaz de amar porque odia toda su subjetividad, hasta el caso extremo de que *las relaciones sexuales son totalmente imposibles para él*⁶².

El verano de 1902, después de doctorarse, Weininger aceptó dinero de su padre para hacer el viaje que siempre había deseado. Primero fue a Alemania y después a Noruega. Aunque es posible – tal y como afirma Abrahamsen – que sus deseos de viajar guardaran alguna relación con sus impulsos sexuales⁶³, lo que realmente perseguía era la *soledad*, una soledad que se había convertido para él en un *principio moral*, en la única manera de llegar a *ser uno mismo*.

Pero durante el viaje su estado de ánimo empeoró hasta el punto de tornarse tético. Desde Nuremberg, escribe a Gerber lo siguiente:

“I am in a bad state now, worse than ever before. Not only unproductive, not only full of confused ideas limping along. That is only a small part of it; there is far more. Perhaps one day I shall be able to tell you”⁶⁴.

En otra carta le confiesa que su viaje le ha hecho darse cuenta de que él no es realmente un filósofo y continúa:

⁶¹ SUC, 65.

⁶² SUC, 61.

⁶³ El mismo Weininger establece la conexión entre la sexualidad y el deseo de viajar cuando en una nota de *Sexo y carácter* afirma que Kant debía de ser muy poco sexual porque nunca sintió el deseo de viajar.

⁶⁴ Abrahamsen 1946, 71.

“But am I anything else? I doubt it very much.”⁶⁵

Weininger seguía autoanalizándose. Para comprenderse mejor y acabar con su sufrimiento intentaba descomponer sus emociones en sus últimos elementos. Todo lo que ocurría en su interior era interpretado como un símbolo de algo más profundo, como la expresión psicológica de un significado metafísico. Su punto de vista ya no era simplemente biológico o psicológico, sino fundamentalmente ético. Todo acto mental aparecía teñido de un cierto color moral. La introspección pasó a convertirse en un medio para reflexionar sobre la ética. Además, pretendía vivir conforme a su concepción de la moralidad, que, como ya veremos, era extremadamente exigente.

Según Abrahamsen, Weininger acabó convirtiéndose en una víctima de sí mismo. Desarrolló un *sentido del deber obsesivo* y el *miedo* de no poder satisfacer sus dictados morales se apoderó de él. Comenzaron los reproches y las autoacusaciones. Así, creció en él la *conciencia de pecado*, el *sentimiento de culpa* y la *ansiedad* que esto conlleva⁶⁶.

El temor al fracaso, a no conseguir vivir en armonía con sus creencias morales, se convirtió en *miedo a sí mismo*, a su propia vida, pero también a la muerte. Todo ello le condujo irremediabilmente a pensar en el *suicidio*.

Cómo se originó ese miedo en él es algo difícil de precisar. Sabemos que cuando estaba más preocupado por cuestiones morales, el problema sexual continuaba siendo central en su actividad intelectual: incluso su teoría sobre la conexión entre la lógica y la ética adquiere en su obra un tono sexual. Además,

⁶⁵ Abrahamsen 1946, 74.

⁶⁶ Abrahamsen 1946, 80.

según Abrahamsen, sus reflexiones sobre la homosexualidad, el sadismo y el masoquismo, así como su desprecio por las mujeres apoyarían la tesis de la existencia de un *trauma sexual* que debió de producirse durante su infancia y que le impidió un desarrollo *normal* de su sexualidad. Según Abrahamsen, la información de la que disponemos sobre su situación familiar avalaría también esta opinión, pero reconoce que no hay certezas al respecto.

Basándose sobre todo en algunas de las observaciones que aparecen en *Sobre las últimas cosas*, el psiquiatra sostiene que el miedo de Weininger a la muerte, que en un principio aparecía como un fenómeno general, se transformó en *terror* a su propia muerte, algo mucho más *concreto*, que además había racionalizado.

Este fragmento, que vendría a avalar la afirmación del psiquiatra, nos da una idea del estado mental de Weininger después de su viaje:

“El perro tiene una relación sorprendentemente profunda con la muerte. Meses antes de que el perro se convirtiera en un problema para mí, estaba yo sentado a eso de las 5 de la tarde en una habitación de la pensión múniquesa en la que me alojaba, reflexionando sobre diversas cuestiones. De repente, oí ladrar a un perro de forma totalmente peculiar que para mí era nueva y conmovedora, y en ese mismo momento tuve la irrefrenable sensación de que alguien había fallecido en aquel preciso instante.

En la noche más terrible de mi vida, en la que a pesar de no estar enfermo estaba ligeramente agonizando – pues para los grandes hombres no hay muerte espiritual sin muerte física, ya que para ellos la vida y la muerte son las posibilidades que se oponen entre sí de forma más poderosa

e intensa –, justo cuando pensaba en sucumbir, oí ladrar tres veces a un perro de forma similar a la que escuché en Munich; este perro ladró toda la noche; pero de forma distinta cada una de las tres veces. Me di cuenta de que en ese momento mordí las sábanas con los dientes como si fuera un moribundo.”⁶⁷

Locura y muerte

Otto regresa a Viena en Septiembre de 1902, en un estado que podría calificarse como *deprimido*. Por aquel momento estaba trabajando sobre su libro, *Sexo y carácter*, como demuestra una carta del 18 de Octubre en la que dice a Gerber que quiere verle lo antes posible para hablarle de la *división de las mujeres en madres y prostitutas*.

El 20 de Noviembre, Leopold Weininger acude a Gerber para decirle que esa misma tarde Otto había pasado por casa y se había despedido de un modo tan sincero y grave que había razones para asustarse por lo que pudiera ocurrir.

No se sabe muy bien cuál fue la causa del cambio que tuvo lugar en la mente de Weininger entre esas dos fechas pero probablemente se trató de un cambio repentino, al menos eso es lo que da a entender Gerber. En su *Taschenbuch*, el amigo de Weininger narra uno de los peores días en la vida del filósofo. Dice que después de hablar con Leopold se dirigió en seguida a buscar a Otto, quien se encontraba en Heiligenstadt dando clases. Lo esperó en la calle y cuando salió lo encontró en un estado de desánimo en el que nunca antes lo había visto. Su cara y sus gestos revelaban el más profundo dolor y agotamiento. Sus frases eran lacónicas y parecían estar llenas de sufrimiento. En

⁶⁷ SUC, 171-72.

particular recuerda una de ellas: “In me is the chill of the grave!”⁶⁸. Le acompañó a su apartamento en Gesthof y cuando entraron Weininger se comportó de un modo preocupante: entre otras cosas dijo que allí aún se percibía el olor a cadáver. Gerber, que se dio cuenta de que no podía dejarle solo esa noche, insistió en que le acompañara a su casa. Weininger no parecía dispuesto a obedecerle, por lo que su amigo quiso asegurarse de que no tenía una pistola y le apremió para que en caso de tenerla se la entregara. Ante sus exigencias, Weininger se transformó y lleno de odio le dijo en un tono que nunca antes había usado con él: “You have no right to take away from me my own will!” Pero Gerber, que temía perder a su amigo para siempre, usó todos sus recursos hasta que aceptó pasar la noche con él.

Cuenta que fue una noche horrible en la que Otto le confesó su deseo de quitarse la vida. Pese a la insistencia de su amigo, Otto no le explicaba el motivo de su decisión, hasta que finalmente dijo algo que resultaba completamente inverosímil:

“I know that I am a born criminal. I am a born murderer!”⁶⁹

Gerber, que sinceramente creía en la bondad de su amigo, intentó por todos los medios convencerle de ello pero sus palabras fueron vanas. Cuando ya estaba exhausto y seguro de que no había nada más que pudiera hacer por él, rompió a llorar. Al parecer, lo que no habían conseguido las palabras, lo consiguieron las lágrimas. Weininger le puso la mano en el hombro y con lágrimas en los ojos le dijo que continuaría vivo. A la mañana siguiente se fue temprano y nunca más volvieron a hablar de este episodio.

⁶⁸ Abrahamsen 1946, 91

⁶⁹ Abrahamsen 1946, 92.

Según Abrahamsen, aquella noche Weininger se hallaba en una *condición psicótica* y fue él mismo quien se condujo hasta allí. Era consciente de que en él se había despertado el terror hacia su propia muerte y pensaba que gracias a la psicoterapia sería capaz de controlarlo. Estaba convencido de que la única terapia efectiva estaba a su disposición, la *autoterapia*:

“There is *only* psycho-therapy, and certainly not that entirely deficient psychotherapy *from outside*, which we have today, where the foreign will of a suggester must accomplish that for which one’s own is all too weak; not an heteronomous, but an *autonomous* hygiene and therapy, where each is his own diagnostician, and thereby already even his own therapist. Everyone must cure himself and be his own doctor. If that is his will, God will help him. Otherwise no-one will.”⁷⁰

Weininger estaba convencido de que *toda enfermedad del cuerpo era un mal psíquico que permanecía inconsciente mientras la mente no tuviera el coraje de enfrentarse a él*, hiriendo de ese modo el cuerpo. La única manera de curarse era, por tanto, hacer consciente lo inconsciente – lo inmoral⁷¹ – mediante un proceso de autoanálisis que requería grandes dosis de *voluntad*⁷². Su profunda convicción en el valor moral de la *autonomía*, le llevó a pensar que no era posible la *cura* (la consecución de la autonomía)

⁷⁰ ANL, 41 y 42.

⁷¹ “Toda enfermedad es culpa y castigo; toda Medicina debe convertirse en Psiquiatría, cuidado del alma. Es algo inmoral, es decir, inconsciente, lo que lleva a la enfermedad; y toda enfermedad es curada en cuanto es internamente reconocida y entendida por el enfermo” (SUC, 92, 93).

⁷² “Toda enfermedad (no sólo la histeria) tiene causas psíquicas; y toda enfermedad debe ser curada por el propio hombre a través de su voluntad: debe intentar reconocerla internamente. *Toda* enfermedad es sólo lo psíquico hecho inconsciente, lo psíquico *trasladado al cuerpo*; en cuanto lo psíquico se torna consciente, se cura la enfermedad” (SUC, 110).

a través de un proceso heterónomo, un proceso que implicara la aceptación de la interpretación ofrecida por otro. El verdadero cambio interior, el paso hacia la autonomía no podía ser *causado* por una voluntad ajena. Tenía que ser una *libre* decisión, una acción espontánea del propio *sujeto*.

El autoanálisis le llevó al convencimiento de que dada su naturaleza, sería capaz de solucionar, en cierto sentido, todos los problemas humanos, que era una especie de Mesías, un *redentor*⁷³.

Sin embargo, la ética que se había autoimpuesto era demasiado rígida, demasiado exigente. Adoptó la forma de una ética *ascética*, que culminaría con la *autonegación*, la autoaniquilación. El miedo a no ser capaz de ajustarse a los dictados morales se apoderó de él. Así, el sentimiento de *culpa*, de *pecado*⁷⁴, que era cada vez más intenso, se halla en el origen de la crisis aguda que tuvo lugar la noche del 20 de Noviembre de 1902.

Según Abrahamsen, la *hipertrofia moral* que demuestra el filósofo – con su ética ascética y su individualismo extremo – podría ser sintomática de cierta *disposición esquizoide*. Es habitual que un individuo que padece psicosis aguda tenga *alucinaciones*. El episodio del perro podría ser un caso de alucinación y también es posible que escuchara voces imaginarias que le decían “I am a born criminal, a born murderer”, como sugiere el episodio junto a Gerber⁷⁵. Abrahamsen también reconoce en Weininger síntomas del cuadro típico del esquizofrénico: la introspección, el autocriticismo, la

⁷³ ANL, 42.

⁷⁴ La interpretación weiningeriana del pecado y la culpa será desarrollada en capítulos posteriores.

⁷⁵ El análisis de Abrahamsen también estaría respaldado por la teoría del propio Weininger acerca del criminal: “El criminal también sufre terribles alucinaciones porque en él la pasividad llega al máximo, oye voces continuamente cuando está solo, igual que el loco” (SUC, 202).

autoacusación (que también pueden verse en la psicosis maniaco-depresiva), así como la incapacidad para conectar con la realidad exterior. Dice que si el 20 de Noviembre no se suicidó seguramente fue porque la crisis psicopatológica remitió. Abrahamsen asegura que una remisión de este tipo sólo se ha observado en casos de personas *esquizofrénicas*. Pero la cuestión es que Weininger, en aquella ocasión (que era sólo un prelude de lo que vendría después) fue capaz, gracias a su propia fortaleza y tal vez a la ayuda que le brindó su amigo Gerber, de superar el ataque y sobreponerse. Siguió viviendo, pero ya no era la misma persona.

Continuó trabajando hasta que en marzo de 1903, la editorial Wilhelm Braumüller aceptó publicar su libro, que salió a la venta dos meses después con el título *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*.

Como veremos más adelante, en este libro las mujeres y los judíos son claramente maltratados. Abrahamsen dice que no existen pruebas que demuestren que esta actitud de Weininger tenga su origen en el amor no correspondido hacia alguna mujer, tal y como se ha insinuado. Es más probable que se halle en la relación con sus progenitores. Recordemos que admiraba a su padre, que simbolizaba para él la autoridad, y llegó incluso a despreciar a su madre (a la que vinculaba con el judaísmo) y cualquier tipo de identificación con ella.

Su idea de la bisexualidad universal, sus exigencias ascéticas y sus autoreproches indican que Weininger encontraba en sí mismo ciertos rasgos femeninos (y también judíos), rasgos que intentaba compensar adoptando una *actitud desmesuradamente viril*. Según Abrahamsen, esa reacción sugiere la presencia de *tendencias homosexuales* en él. Sostiene que la

adoración hacia su padre se transmutó en *adoración a la virilidad*, en culto al “falo”, y que *su intento de identificación con el padre se trasmutó en el intento de realizar el ideal de masculinidad*. Pero el culto a la masculinidad seguramente agudizó sus tendencias homoeróticas, lo que debió de jugar un papel decisivo para su *ascetismo posterior*⁷⁶.

Como vemos, el psicoanálisis hace depender lo que para Weininger sería una postura ética y metafísica de rasgos psicológicos que habrían ido apareciendo en el individuo a raíz de la represión de los deseos inconscientes que ciertas relaciones familiares suscitaban en él.

A partir de la publicación del libro, el estado de ánimo se Weininger dependerá en buena medida del reconocimiento que éste tenga. En el prefacio de la primera edición de *Sobre las últimas cosas*, Rappaport escribe:

“When he had just completed his first work, he said once to me: “There are three possibilities for me – the gallows, suicide, or a future so brilliant that I don’t dare to think of it!” On the same day he entrusted to me his last manuscript [probably an incomplete draft of *Über die letzten Dinge*] to publish in case he should not be able to do so himself. From that day on his condition grew steadily worse.”⁷⁷

El sufrimiento de Weininger aumentó sin duda después de la publicación de *Sexo y carácter*. La reacción del público, entre la indiferencia y la condena, no favoreció su recuperación.

⁷⁶ Abrahamsen 1946, 133.

⁷⁷ Abrahamsen 1946, 135.

En una resección titulada *Sexo e inmodestia*, P. J. Moebius⁷⁸ es muy duro con la obra de Weininger. Acusa al autor de haber escrito el libro, al menos en parte, para liberar su propia mente, para librarse de sus ideas, y dice que la mayoría de las reflexiones que contiene sobre el fenómeno sexual están basadas en el libro del propio Moebius. Incluso el título le parece un plagio. Finalmente, dado que Weininger discrepa con Moebius en varios puntos, le critica por haberse arrogado la autoridad de establecer qué es normal y qué es patológico.

Según Abrahamsen, la respuesta de Weininger (publicada el 22 de agosto en la revista *Zukunft*), vino a confirmar esta última acusación:

“I believe that this book has solved the psychological problem of sexual difference and has given the final answer to the so-called problem of woman’s emancipation.”⁷⁹

Sus palabras, dice, muestran un aumento patológico de su autoestima y parecen basadas en la creencia de que todo el mundo estaba pendiente de su libro, cuando en realidad, salvo su círculo de amigos más cercano, nadie le prestó demasiada atención. Las críticas de Moebius y otros autores sólo consiguieron hacerle sentir superior.

Otra prueba de que por aquella época su autoestima seguía en aumento son las palabras que dirigió a su padre. Le dijo que

⁷⁸ Médico y psiquiatra alemán, cuyo libro más polémico es *La inferioridad mental de la mujer*. En él defiende tesis como la siguiente: “[Las mujeres] son rígidas conservadoras y odian la novedad, exceptuando los casos en que lo nuevo les aporte una ventaja personal o bien cuando la novedad agrade a su amante. [...] Como los animales, obran lo mismo desde tiempo inmemorial. Y así el ser humano se hallaría estacionado en un estado originario si no existieran más que las mujeres. Cada progreso es obra de un hombre” (Cf. P.J. Moebius, *La inferioridad mental de la mujer* (1900), Bruguera, Barcelona, 1982. Nota 59, pp. 42 y 43. Cit. en Ramos y Vera (coords.) 2002, p. 112).

⁷⁹ Abrahamsen 1946, 138.

había escrito un libro para los miles de años que estaban por venir y que aún no había sido entendido. A lo que añadió que nunca podría ser entendido por una mujer⁸⁰.

Dice Abrahamsen que Weininger debió de darse cuenta enseguida de que el mundo continuaba funcionando exactamente igual que lo hacía antes de la publicación de su libro. Pronto cayó en una depresión y creyó que su melancolía se debía a alguna deficiencia moral que se había acusado en él.

En junio de 1903, abandonó Viena y pasó seis semanas con su familia en Brunn-bei-Mödling. Después de la estancia con su familia se marchó a Italia. Las reflexiones que encontramos en su diario y en su obra póstuma (*Sobre las últimas cosas*) correspondientes a esa etapa de su vida demuestran que *estaba deprimido y pensaba frecuentemente en el suicidio*.

Weininger volvió a Viena en Septiembre de 1903 y pasó cinco días con sus padres. En ese tiempo vio una vez a su amigo Gerber y le dijo que le gustaría que fuera él quien se ocupara de la publicación de la segunda edición de su libro. Aunque Gerber en aquel momento no se dio cuenta, seguramente esa fue la *última voluntad* de Weininger. Antes de marcharse añadió que no volverían a verse pronto porque tenía que terminar un trabajo⁸¹. Al parecer, la despedida entre ambos amigos no fue solemne, sino cordial y ordinaria, de modo que no levantó ninguna sospecha en Gerber.

Al día siguiente, Weininger acudió a casa de Gerber y le estuvo esperando durante horas sin que éste apareciera. Dijo que no volvería al día siguiente pero regresó. Su amigo tampoco estaba allí. Esto ocurrió varias veces. También quiso encontrarse con Ewald sin éxito. La contradicción entre sus palabras y sus hechos

⁸⁰ Abrahamsen 1946, 141.

⁸¹ Abrahamsen 1946, 144.

muestra que por un lado quería encontrarse con sus amigos pero por otro tenía miedo a esos encuentros. Sus deseos de vivir y su tendencia autodestructiva habían alcanzado un momento de máximo enfrentamiento.

El 3 de octubre de 1903, abandonó la residencia paterna y alquiló una habitación en Schwarzspanierstrasse, la casa donde murió Bethoveen. Entró en la habitación a las diez de la noche y le dijo a la casera que no le molestaran pues quería trabajar durante toda la noche. A la mañana siguiente, la casera llamó a la puerta pero quedó sin respuesta. Poco después llegaron apresuradamente a la habitación el padre y el hermano de Weininger, que habían recibido por correspondencia una carta en la que éste expresaba su voluntad de quitarse la vida. La puerta había sido abierta por un cerrajero y hallaron a Otto tendido en el suelo e inconsciente. Murió esa misma mañana a las 10:30 en el Weiner Allgemeiner Krankenhaus a causa de un disparo en el lado izquierdo del pecho.

En su tumba puede leerse:

“This stone marks the resting place of a young man whose spirit found no place in this World. When he had delivered the message of his soul, he could no longer remain along the living. He betook himself to the place of death of one of the greatest of all men, the Swarzspanierhaus in Viena, and there destroyed his mortal body.”⁸²

Con su muerte, Weininger no sólo pone fin a la historia de su vida, dejando un joven y bello cadáver, sino que además abre las puertas de lo desconocido, lo enigmático, dejando libre el camino a la interpretación y el mito. De este modo, su muerte

⁸² Abrahamsen 1946, 147.

pasa a formar parte de su obra, la constituye y le da forma, ofreciéndonos un lugar desde el que mirar atrás. Como cuando uno narra la historia de su vida y sólo de esta manera todo adquiere sentido y parece haber sido conducido, fatalmente y de la mano de los acontecimientos, hacia un único e irrevocable fin.

1.2. Contexto intelectual. Inspiraciones, coincidencias e influencias

Weininger era de origen judío y posiblemente homosexual, pero al mismo tiempo despreciaba el judaísmo y la idea de lo femenino. El origen de este desprecio, como hemos visto, es probable que se halle en algunas experiencias afectivas que tuvieron lugar durante su infancia en el entorno familiar. Concretamente en la identificación de aquello que más odiaba de sí mismo con el judaísmo y la herencia materna y, como contrapartida necesaria, la idealización de la figura paterna, pues, como sabemos, su padre se convertiría en un referente moral e intelectual para él. Sin embargo, es difícil imaginar que la antipatía que Weininger sentía por los judíos y las mujeres no se viera fortalecida por el contexto social y cultural en el que se formó, sobre todo si tenemos en cuenta el interés que el joven filósofo demostró siempre por el mundo de la cultura y la avidez con la que nos consta que absorbía y utilizaba las ideas que circulaban en el ambiente. De modo que para comprender su filosofía es importante tener en cuenta tanto la ola de antisemitismo y antifeminismo que inundaba la Viena de la época como la que llegó a él a través de los textos de sus autores preferidos (Schopenhauer, H.S. Chamberlain, Goethe, Kant, Herder, Jean Paul, Gillparzer...), todos ellos antisemitas a su juicio.

Consideramos pues que para que las reflexiones weiningerianas acerca de las mujeres y los judíos – o para ser exactos, de la idea de mujer y la de judaísmo – no resulten simplemente descabelladas o fruto de una mente acomplejada (como el propio Freud interpretó), idiosincrásicas en definitiva, es recomendable echar un vistazo al contexto del autor con el fin de comprender cómo es posible que tales ideas se forjaran, adoptaran forma filosófica e incluso dejaran su impronta en autores como Emil Lucka, August Strindberg, Karl Kraus, Adolf Loos o el propio Ludwig Wittgenstein.

Las posibles fuentes de inspiración antisemitas las dejaremos para un capítulo ulterior, donde desarrollaremos la teoría de Weininger sobre el espíritu judío. Aunque como veremos, la feminidad y el judaísmo aparecen en su obra como dos elementos íntimamente conectados.

Comenzaremos, por tanto, aludiendo a las posibles *fuentes de inspiración misóginas del ambiente vienés* y al papel que el libro de Weininger, *Sexo y carácter*, pudo desempeñar en él. Después veremos algunas coincidencias, inspiraciones o influencias que, con respecto a la *concepción de la feminidad* – lo que implica una determinada concepción de la masculinidad, de la cultura y del conocimiento -, encontramos entre la filosofía de Weininger y la de otros intelectuales y artistas de su época (como Karl Kraus y Adolf Loos), recurriendo para ello a algunos lugares comunes, como puedan ser las teorías de Cesare Lombroso, el pensamiento Bachofen o el de Schopenhauer.

Estas aproximaciones nos servirán, por un lado, para ir perfilando la *concepción de lo humano de Weininger en aquello que compartía con algunos de sus contemporáneos*; y, por otro, para

comprobar *de qué manera dicha concepción se expresa en las diferentes manifestaciones culturales de la Viena de fin de siècle.*

La atmósfera general en la que germinaron las ideas de Weininger era fácilmente permeable a las nociones sobre la *amoralidad de la mujer*. En toda Europa, las últimas décadas del siglo XIX asistieron a un resurgir del culto a la *mujer diabólica*, que esclaviza al hombre mediante su promiscuidad. Si bien es cierto que el culto a la mujer amoral, promulgado por autores como Poe, Baudelaire, Flaubert o Zola y reforzado por los trabajos de artistas visuales (como el inglés Aubrey Vincent Beardsley, el holandés Jan Toorop o el noruego Edvard Munch) existía en casi todos los países europeos, sin embargo, es en el área germanófona donde adquiere connotaciones particularmente misóginas y la mujer se convierte en el *chivo expiatorio del desorden sexual*⁸³.

Por su parte, la *moda teatral sobre la sexualidad demoníaca femenina* que había arrasado en Alemania durante los primeros años del siglo XX – con representaciones como la *Rausch* (*Borrachera* o *Embriaguez*) de Strindberg, la *Salomé*⁸⁴ de Wilde y *Erdgeist*⁸⁵ (*El espíritu de la tierra*, 1895) de Wedekind en 1902, o posteriormente la *Nachtsyl* de Gorka y la *Elektra* de Hofmannsthal – inspira a una generación de autores vieneses y les

⁸³ Para mayor información sobre este tema puede leerse el artículo de Maria José Villaverde, “Mujeres que matan, mujeres que votan. Misoginia en Europa central.” Publicado en *Claves*, 166. Octubre 2006.

⁸⁴ La obra se publicó originalmente en francés en 1891, y sólo tres años después apareció la traducción inglesa. Su estreno teatral fue accidentado; Wilde no obtuvo licencia para presentarla en Londres supuestamente porque la normativa de la época prohibía representar temas bíblicos. La razón real del veto sería el argumento, demasiado escabroso. Para más información sobre el contenido de esta obra y su significado misógino puede leerse el artículo de Luis Martínez Victorio, “Decadentismo y misoginia: visiones míticas de la mujer en el fin de siglo”.

⁸⁵ Destaca una producción de Max Reinhardt de *Espíritu de la tierra* en Berlín en diciembre de 1902; se calcula que las obras de Wedekind tuvieron al menos 150 puestas en escena en un solo año.

proporciona una simbología con la que trabajar y describir el mundo.

Sexo y Carácter es en cierta medida la *formulación teórica de aquella concepción de la feminidad que latía en las representaciones teatrales de Austria y Alemania*. Sobre esta obra, de la que bien podría decirse que contiene una teoría resumida de la *obsesión de la época por la sexualidad*, se discutía en los cafés de intelectuales de Viena y es posible que la concepción poligámica de la mujer que se extendió por Europa durante los primeros años del siglo XX se inspirara parcialmente en ella. Pues aunque Weininger es prácticamente desconocido en la actualidad, Jaques Le Rider defiende que durante la primera década del siglo XX era más famoso que Freud no sólo en Viena sino también entre los intelectuales del resto de Europa⁸⁶.

Como he dicho antes, *Sexo y Carácter* fue publicado en Viena en Mayo de 1903. Debido al éxito alcanzado, en Noviembre de ese mismo año aparece la segunda edición. Al año siguiente salen cuatro ediciones más y en 1923 ya son veinticinco ediciones en alemán. A esta ingente cantidad de volúmenes hay que añadir las traducciones a seis o siete idiomas y enseguida nos daremos cuenta de las dimensiones del fenómeno y sus posibilidades de repercusión.

Tras la muerte de Weininger se escribieron varios artículos y libros sobre el autor y su obra. Por ejemplo, en agosto de 1903 los doctores Schneider⁸⁷ y P. J. Möbius⁸⁸ se pronuncian en su contra y Ferdinan Probst, doctor del hospital psiquiátrico de Munich,

⁸⁶ Luft 2003, 3.

⁸⁷ En *Beilage zur allgemeinen Zeitung*, p. 292 (Cit. en Abrahamsen 1946, 197).

⁸⁸ En *Schmidt Jahrbücher der gesamten Medizin*, pp. 210-15. (Cit. en Abrahamsen 1946, 197).

publicó un análisis médico del filósofo⁸⁹. Ese mismo año se venden 15.000 copias de un libro donde la célebre escritora noruega Hulda Garborn discute las tesis de Weininger sobre las mujeres. Por otro lado, el profesor Ragnar Vogt escribe una reseña⁹⁰ donde, tras elogiar el estilo del autor, defiende la inconveniencia de sus conclusiones, que considera imposibles de probar.

Pero también se alzaron algunas voces en defensa de Weininger. Una de las más destacadas fue la de August Strindberg, quien manifestó su más sincero acuerdo con las tesis de Weininger sobre las mujeres⁹¹. A su favor también escribieron Karl Kraus, Emil Lucka⁹² y Hermann Swoboda⁹³, así como los doctores Henrik A. Th. Dedichen⁹⁴ y Andr. M. Hansen. Este último estaba convencido de que la importancia de la contribución intelectual de *Sexo y carácter* iba mucho más allá del sensacionalismo perseguido tras la noticia de su muerte. En 1912 se publica en Innsbruck un valioso estudio sobre Weininger y su obra, *Otto Weininger und sein Werk*, escrito por Carl Dallago. En 1927 seguían escribiéndose artículos, libros y tesis doctorales en las que se discutían las tesis del filósofo⁹⁵.

⁸⁹ *Der Fall Otto Weininger* (El caso Otto Weininger), publicado en *Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens* (Wiesbaden 1904).

⁹⁰ En *Tidskrift for den Norske Lægeforening* (Cit. en Abrahamsen 1946, 197)

⁹¹ Abrahamsen 1946, 148.

⁹² En respuesta al libro de Probst escribe lo que pretende que sea un acercamiento imparcial a la vida y obra de Weininger, *Otto Weininger: Der Mensch und sein Werk*, publicado en Viena en 1905.

⁹³ *Otto Weiningers Tod*, que se publica en Viena en 1910.

⁹⁴ En un ensayo publicado en *Tidskrift for Nordisk Restmedicin of Psikiatri*, IV.

⁹⁵ Abrahamsen 1946, 197-99.

Kraus, Bachofen y Weininger. La reivindicación del mito como método de estudio.

Una de las figuras más relevantes de la Viena de Weininger era Karl Kraus, un periodista, ensayista, dramaturgo y poeta que había adquirido fama y reconocimiento gracias a su extraordinario dominio de la lengua alemana y su agudo sentido crítico. Utilizaba esa habilidad para escribir todo tipo de sátiras contra la política y la cultura alemana y austriaca.

En 1899 fundó la revista *Die Fackel*, en la que colaboraron muchos escritores y artistas conocidos, entre los que figuran Peter Altenberg, Richard Dehmel, Egon Friedell, Oskar Kokoschka, Else Lasker-Schüler, Adolf Loos, Heinrich Mann, Arnold Schönberg, August Strindberg, Georg Trakl, Frank Wedekind, Franz Werfel, Houston Stewart Chamberlain y Oscar Wilde. Pero a partir de 1911 Kraus se convirtió prácticamente en el único autor de la revista, de modo que casi toda su obra queda recogida en los aproximadamente 922 números que vieron la luz.

Este hombre llegó a convertirse en una autoridad por lo que respecta a las cuestiones artísticas en la capital del imperio austrohúngaro. Debido a la influencia que su opinión ejercía sobre el público vienés, que la consideraba infalible, el juicio de Kraus era decisivo en la carrera de cualquier artista, por lo que tenerle de la propia parte se había convertido en un reto y un privilegio.

El elocuente escritor y sincero “admirador de las mujeres” leyó *Sexo y Carácter* nada más salir la primera edición. Su respuesta al autor la encontramos en el tomo 229 de su revista:

“Un admirador de las mujeres está de acuerdo de forma entusiasta con tus argumentos para despreciar a las mujeres”⁹⁶.

Kraus destaca el *certero análisis de la psicología femenina* contenido en la obra de Weininger pero al mismo tiempo, transforma la sexualidad que éste desprecia en *sensualidad desbordante*.

Para Weininger el coito no está justificado ni siquiera cuando su finalidad es la propagación de la especie, pues durante el acto sexual el individuo (la mujer) queda convertido en un mero medio para la consecución de un fin externo, es decir, es rebajado a la condición de cosa. Por su inmoralidad - dice Weininger - las relaciones sexuales han de concluir, aunque la consecuencia inevitable de la abstención sea la *desaparición de la especie en su aspecto corporal*. En consecuencia, continúa Weininger, una persona de elevada catadura moral no debería temer su muerte física, pues la única vida auténtica es la del espíritu. Weininger no pudo ser más coherente con sus propios pensamientos cuando el 4 de Octubre de 1903, poco después de ver publicada la primera edición de su libro, se quitaba la vida.

Kraus, sin embargo, no permitió que los *temores y los traumas que atormentaban a la población vienesa de la época*, empobrecieran su visión erótica de la sexualidad y obstaculizaran su apuesta por una *apertura y liberación de los sentidos*. Por un lado, era hostil a la creencia religiosa según la cual la experiencia sexual es nociva para el alma y contamina el cuerpo; por otro, desafiaba el problema de la propagación de las enfermedades venéreas, consciente del peligro que suponía en su época; pero exigía para mitigarlo, en primer lugar, que la legislación penalizara

⁹⁶ Timms 1990, p. 103.

la propagación consciente de la enfermedad y, en segundo lugar, que los médicos se dedicaran abierta e intensamente a su tratamiento.

Éste aceptaba la premisa weiningeriana de que existe una enorme diferencia psicológica y sexual entre el hombre y la mujer y que, por tanto, “femenino” y “masculino” son categorías caracterológicas diferentes. También compartía con Weininger la opinión de que *la racionalidad es la propiedad característica y distintiva de lo masculino y la emoción, de lo femenino*. Pero – a diferencia del primero – Kraus no exaltó el elemento masculino y mucho menos consideró que éste debiera imponerse sobre el femenino hasta suprimirlo o asfixiarlo. Por el contrario, situó en *la mujer el origen y la fuente de la que emergen todos los valores*.

Frente a los argumentos de Weininger a favor del idealismo y su desprecio de la sexualidad, Kraus apuesta por una *interacción armónica entre la vida del cuerpo y la del espíritu* y combate todos los esfuerzos por desvalorizar la experiencia sexual.

Durante los primeros años del siglo XX, para un buen número de pensadores la vida diaria de la capital austriaca era el gran estimulante para su creación intelectual y frecuentemente su obra adquiría la forma de una *crítica social*. Muchos autores denunciaban la *hipocresía y el encubrimiento que salpicaban todos los ámbitos de la vida pública y privada en la capital del imperio*: mientras en los cafés y los clubes nocturnos de Viena abundaban las mujeres de vida fácil – y según describe Zweig “las aceras estaban tan salpicadas de mujeres de la vida que resultaba más difícil esquivarlas que encontrarlas”⁹⁷ –, una rígida e hipócrita moralidad encorsetaba a las mujeres de buena familia. La exhibición del erotismo y el libertinaje sexual, que proporcionaba

⁹⁷ Zweig 1976, 117.

tan extenso material a los psicólogos, chocaba con los cánones de moralidad burguesa. Stefan Zweig plasma extraordinariamente bien estas contradicciones en *El mundo de ayer*:

“Y así, aquella generación, a la que se le prohibía hipócritamente cualquier clase de iniciación y cualquier contacto natural y sin prejuicios con el otro sexo, en el fondo estaba mejor dispuesta a lo erótico que los jóvenes de hoy con su libertad sexual. Y es que sólo lo que no se tiene estimula el apetito, sólo lo que está prohibido incita el deseo, y cuantas menos cosas veían los ojos y oían las orejas, tanto más fantaseaba el pensamiento”⁹⁸

La *crítica a la hipocresía* por parte de Kraus tiene en especial consideración el recurrente tema de la posición de las mujeres en la vida social. Kraus reconoce que los códigos morales de su época eran incomparablemente más opresivos para la mujer y denuncia el hecho de que muchos de los casos de supuesta inmoralidad por parte de la mujer eran llevados ante los tribunales y tratados de manera claramente desfavorecedora.

Así, por ejemplo, el artículo “Der prozess Riehl”, escrito y publicado por Kraus en Noviembre de 1906 (que luego fue reimpresso en forma de panfleto), puede considerarse como uno de los ataques más inspirados *contra la hipocresía sexual de la burguesía*. En él, Kraus desacredita con ingeniosos argumentos tanto la moralidad represiva como el hedonismo insensato. También es crítico con el código moral burgués su ensayo “Prozess Veith”, publicado en Octubre de 1908, pues se refiere al caso de una prostituta que acabaría suicidándose después de que su

⁹⁸ Zweig 1976, 109.

padraastro fuera arrastrado ante los tribunales por proporcionarle los clientes.

Sin embargo, y aunque exigiera la igualdad de trato ante los tribunales, Kraus estaba *lejos de alinearse con los defensores de la emancipación de la mujer*. Indudablemente, no estaba dispuesto a defender la misma causa para el ámbito económico y político⁹⁹.

Kraus distingue claramente entre la esfera de desorden e indulgencia sexual, constituida por la prostitución, y el orden social establecido en pro de una moralidad que él considera castrante, y cataloga como destructiva esa tajante escisión: la mujer que defiende Kraus es la víctima de una brutal moralidad masculina¹⁰⁰.

Esta hipócrita moralidad que dispensaba un trato desigual a los varones y a las mujeres también ha sido denunciada por Zweig:

“Que un hombre sintiera impulsos sexuales y le fuera lícito sentirlos, incluso la convención tenía que reconocerlo tácitamente. Pero el que una mujer pudiera igualmente estar sometida a esa clase de impulsos, el que la creación necesitara para sus propósitos eternos también una polaridad femenina, y que ello se confesara abiertamente habría atentado contra el concepto de la "santidad de la mujer".”¹⁰¹

No ha de sorprendernos que en la Viena de Weininger y Kraus el discurso sexual fuera, como decíamos en la introducción, el terreno simbólico donde se libraban los principales duelos, éticos, políticos y estéticos, entre la conciencia y la inconsciencia,

⁹⁹ Timms 1990, 100.

¹⁰⁰ Timms 1990, 99.

¹⁰¹ Zweig 1976, 110.

la razón y la irracionalidad, la libertad y la esclavitud; entre el materialismo y el idealismo; entre el empirismo (o el utilitarismo) y el racionalismo; o también, entre el liberalismo y el absolutismo, etc.

Pero aunque la observación de la vida diaria de la capital jugaba un papel fundamental en el proceso creativo, como acicate y caldo de cultivo, de donde realmente emergió este tipo de discurso fue del *mundo platónico de las ideas y los arquetipos*. El propio Hofmannsthal¹⁰², en un artículo de 1929, considera el recurso a figuras míticas como el modo de expresión más adecuado para mostrar “las locas tensiones interiores” y “lo que está simultáneamente aquí y allá abajo”¹⁰³.

Dos categorías antitéticas para referirse a la existencia femenina servían de soporte al debate sobre la sexualidad: “Weib” denotaba lo sexual, la hembra, y “Frau” el aspecto social de la feminidad. Dada esta distinción, podría decirse que el discurso de Kraus apoyaba la liberación sensual de la “Weib” – noción bastante difícil de definir desde un punto de vista moral – y condenaba la emancipación social de la “Frau”. Sólo a costa de su feminidad, y por tanto también de su sensualidad – pensaba el periodista –, podía una mujer asumir las funciones de un hombre. A los ojos de Kraus, que rendía culto a la mujer sensual y había bebido del mito de la mujer amoral, ésta no era una solución deseable:

“Si las mujeres entienden por emancipación la adopción de papeles masculinos, entonces estamos perdidos.

¹⁰² A los dieciséis años ya se había convertido en uno de los poetas más admirado en lengua alemana. Zweig lo describe como: “Un prodigio inimitable de perfección precoz que no se podía repetir [...] Ya a sus dieciséis y diecisiete años, con sus versos indelebles y una prosa insuperable hasta hoy, quedó inscrito en los anales eternos de la lengua alemana” (Zweig 1976, 81 y 73).

¹⁰³ Casals 2003, 228.

Si las mujeres no pueden compensar la ceguera con que los hombres dirigen una sociedad agresiva, entonces corremos sin freno hacia unos extremos cada vez más lunáticos. ¿Quién pondrá a salvo las facultades animales de compasión, empatía, inocencia y sensualidad? ¿Quién nos salvará del destino impuesto por Weininger?”¹⁰⁴

En “Prozess Veith”, el caso de la prostituta es cuidadosamente estilizado por Kraus, quien, evitando el artificio de la mitología formal, que hubiera dejado al público indiferente, recrea un mito natural en que el torrente de la sensualidad femenina ya no inunda y fertiliza la tierra porque se ve canalizado y constreñido por la masculina civilización.

“Más de una criatura destinada a amar acaba siendo víctima del gran odio cristiano al prójimo. Se exponen a todas las flechas que el mundo social tiene preparadas a quienes abjuran de él, siguen el mandato de la naturaleza y son destinados a la guerra de exterminio que representa el espectáculo más sublime de esta era inferior. ¿Qué sabe de esto un fiscal? ¿Entenderá, si se le grabara a fuego en el cerebro, que el hetairismo es el postrero heroísmo de una civilización aguachirlada?”¹⁰⁵

El estudio de Johann Jacob Bachofen (1815-1887) sobre el matriarcado, *Das Mutterrecht* (1861), puede considerarse la exposición más completa del mito invocado por Kraus. En todos los aforismos y poesía lírica de Kraus está presente la idea fundamental del estudio de Bachofen. Éste era un jurista que se interesó por problemas antropológicos. La poca convencionalidad

¹⁰⁴ Aparece en el libro, *Female Eunuch* (Timms 1990, 103).

¹⁰⁵ Timms 1990, 101.

de las tesis sostenidas en *Das Mutterrecht* le convirtió en un autor de fama internacional. Basándose en determinados textos de la Grecia y la Roma clásicas, de los que recoge muchos de sus mitos y costumbres, Bachofen cuestiona la universalidad del modelo occidental de familia patriarcal y monógama, y defiende que *antes del patriarcado había existido el matriarcado como forma cultural y social*, con sus propias manifestaciones en los ámbitos político, económico, bélico, religioso, etc. El matriarcado es para Bachofen un estadio fundamental en la *evolución de la humanidad*, precedido por el hetairismo (o la promiscuidad) y seguido por la sociedad patriarcal.

En el escenario histórico-fantástico de Bachofen, la fase que precede al ordenado periodo matriarcal se caracteriza por el inevitable cumplimiento de la condición originaria de *promiscuidad anárquica*. A este periodo pertenece la *hetaira*, arquetipo anterior al de la madre. En el periodo intermedio, la civilización mediterránea estaba dirigida por los *principios femeninos de sensualidad, fecundidad y sabiduría natural*. El *principio masculino*, por el contrario, se caracteriza por ser *pura intelectualidad*. Según Bachofen, en el proceso de transición hacia las formas masculinas de dominación, *los principios femeninos fueron subyugados y subordinados a los principios del intelecto y energía agresiva*. El autor considera esta transición como una clara *evolución*, y describe la relación entre el macho y la hembra en términos de inevitable conflicto.

En el mito de Kraus se encuentran fuertes resonancias de Bachofen. Sin embargo, a diferencia de éste, Kraus localiza en la sensualidad de la mujer la fuente originaria y renovadora de la que bebe la intelectualidad del hombre y considera que la cultura

sólo puede sostenerse sobre la base de una *interacción armónica entre los sexos* que no estrangule la fuerza originaria.

Kraus no menciona a Bachofen en *Die Fackel* y no está claro que lo leyera directamente, pero es posible que sus ideas llegaran a él a través de Weininger. Y es que en *Geschlecht und Charakter* Weininger se refiere varias veces a Bachofen e incluye algunas citas suyas¹⁰⁶. Una de ellas recoge el mito que sitúa el origen del mundo en la oposición entre los sexos:

«The man appears the moving principle. With the influence of the manly energy on the womanly material begins the movement of life, the circulation of the [Gk] *oratos kosmos* [*manifest order*]. Was before everything at rest, so arises now, with the first manly act, that eternal flux of things which is called forth through the first [Gk] *kinesis* [*motion*], and, in accordance with Heraclitus' well-known scheme, in no moment is completely the same. Through Peleus' act is born from Thetis' immortal mother-lap the race of the mortals. The man brings death into the world. While the mother of herself enjoys immortality, now emerges, awakened by the phallus, a race from her belly which, like a current, always rushes into death, like Meleager's torch always consumes itself.» Also p. 34 f. some lovely things are said by Bachofen regarding the manner of immortality situated in the "Demeter-tellurian principle"»¹⁰⁷.

Como Bachofen, Weininger acabará identificando la masculinidad con la intelectualidad y colocará los valores

¹⁰⁶ En *Geschlecht und Character* hay unas ciento cuarenta páginas de referencias que complementan el cuerpo del texto y no están traducidas al castellano, por lo que citaremos aquí la traducción inglesa.

¹⁰⁷ GCH, 549. En esta edición, "[Gk]" significa que Weininger usa la palabra griega.

masculinos por encima de los femeninos. Lo que Weininger lamenta es que la supeditación de los últimos a los primeros no se haya completado realmente, que la sociedad se incline persistentemente hacia la comodidad, la sensualidad y la indulgencia; en definitiva, hacia la feminidad.

El capítulo diez de *Sexo y Carácter*, titulado “Maternidad y prostitución”, es la confirmación de que Weininger continúa de alguna manera el camino emprendido por Bachofen. Éste recupera los arquetipos femeninos de Bachofen y los convierte en caracteres extremos entre los que se encuentran todas las mujeres concretas. Estos arquetipos son “la madre” y “la prostituta”, que describe como “dos predisposiciones innatas opuestas que se distribuyen en distinta proporción en las diferentes mujeres”¹⁰⁸.

Además, en *Sobre las últimas cosas*, Weininger recupera los argumentos de Bachofen *en contra del carácter moral de la maternidad*, que se basan fundamentalmente en la naturaleza material de la vinculación materno-filial. E igual que éste, exalta la idea de paternidad, que por su carácter vocacional, no material, simboliza la libertad de la mente respecto de los fenómenos de la naturaleza¹⁰⁹.

Weininger considera que el pensamiento de Bachofen es demasiado profundo y filosófico como para que éste sea tratado como un sociólogo posthegeliano más. Una prueba de ello la ve en el hecho de que equipara el amor maternal humano con el del resto de los animales¹¹⁰.

En la introducción a *Das Mutterrecht*, Bachofen reivindica el mito como método de estudio de la antropología por ser éste el único que permite y facilita la comprensión:

¹⁰⁸ SC, 336.

¹⁰⁹ SUC, 82.

¹¹⁰ GCH, 551.

“El saber sólo se eleva a comprensión cuando es capaz de abarcar el origen, el proceso y el fin. Ahora bien, el comienzo de todo desarrollo está en el mito. Así pues, toda investigación de la antigüedad que quiera ser profunda ha de desembocar en él de forma inevitable. El mito lleva en sí mismo los orígenes y por eso sólo él puede desvelarlos.”¹¹¹

Igual que Bachofen, Weininger renuncia a cualquier investigación estrictamente historicista y positivista y persigue la claridad y la profundidad que a menudo, gracias a su simbología, sólo el mito es capaz de aportar.

No hay que olvidar que el propio Platón, de quien Weininger se considera deudor, recomendaba el mito como forma de explicación no sólo por su función didáctica sino sobre todo porque la propia naturaleza de las cosas sensibles impedía cualquier tipo de explicación racional. Y, como sabemos, él mismo se vio obligado a usarlo en numerosas ocasiones.

En resumen, diremos que *tanto Weininger como Kraus encuentran en Bachofen una fuente de inspiración para desarrollar y expresar su propio pensamiento*. Así, los tres autores comparten al menos cuatro ideas:

- En primer lugar, valoran el *mito como método de estudio* para las ciencias del espíritu.

- En segundo lugar, recurren a *dos principios* de naturaleza diferente, el masculino y el femenino, para profundizar en la *idea de humanidad*.

- En tercer lugar, los tres asocian con el principio femenino una serie de rasgos que suelen atribuirse a la naturaleza salvaje, como la sexualidad, la fecundidad, la inconsciencia y los

¹¹¹ Llinares 1982-84, 263.

sentimientos relacionados con la crianza; y con el principio masculino, los rasgos que tradicionalmente se ha considerado que distinguen al hombre del resto de los animales, elevándolo desde el ámbito de la naturaleza hasta el del espíritu, como son el predominio del intelecto sobre la sensualidad y la capacidad creadora.

- Y por último, distinguen claramente dos tendencias o aspectos de la feminidad: la maternidad y la prostitución (en el caso de Bachofen y Weininger) o la “Weib” y la “Frau” (en el caso de Kraus).

Pero entre los tres autores también existen discrepancias:

Aunque Bachofen y Weininger coinciden en valorar la masculinidad por encima de la feminidad y considerar que las dos tendencias femeninas (la maternidad y la prostitución) deben ser controladas e incluso reprimidas, se distancian en *el diagnóstico que ofrecen de su época*: el primero celebra el triunfo de los valores masculinos sobre los femeninos, y localiza en éste el origen a la moderna civilización; el segundo, más pesimista, lamenta la actual supremacía de los “valores” femeninos y ve en las diferentes manifestaciones sociales el lamentable reflejo de dicha soberanía. En ese sentido, podría decirse que Weininger se halla en la línea de Nietzsche, cuya obra debía de conocer bien, pues se refiere a ella en varias ocasiones, aunque siempre adoptando un tono distanciado y para emitir juicios ambiguos.

Kraus, por su parte, en lugar de distinguir entre la mujer prostituta y la maternal, separa el aspecto natural de la feminidad, que es predominantemente sensual (pero también maternal), de su aspecto social, es decir, del papel que las mujeres desempeñan en la sociedad. Su diagnóstico es similar al de Bachofen: los valores masculinos se han impuesto. Pero Kraus no

celebra esta victoria; más bien al contrario, denuncia los abusos que la moralidad masculina está ejerciendo sobre la naturaleza de la mujer. Y aunque no pretende cambiar el papel reservado para ella en la sociedad, pide que se reconozca y acepte su naturaleza preponderantemente sensual.

Edward Timms sostiene que a pesar de las similitudes existentes hay una diferencia importante entre Kraus y los otros dos autores: el mito de la mujer recreado por Kraus – aunque se expresa mediante una imaginería bíblica – sugiere que *su culto a la sexualidad es* (no tanto anticristiano como) *precristiano*, pues tiene una visión armónica del ser humano, anterior a la Caída, que recuerda la existente entre el Ying y el Yang. “Man” y “Weib” son considerados por Kraus como símbolos del dualismo del mundo pero también como compañeros en un *universo bisexual*, al que asocia una gran variedad de símbolos: mente y cuerpo, espíritu y sensualidad, cultura y naturaleza, día y noche, aire y agua, retención y flujo, ciudad y jardín, meta y origen, etc.

En el caso de Bachofen y Weininger, sin embargo, tanto la concepción que tienen de lo humano como la solución que proponen para resolver el *problema de la humanidad* tienen un fuerte carácter cristiano: Bachofen anuncia que el *amor cristiano* traerá la reconciliación final de la humanidad en *una única forma de vida y de gobierno*, recuperando a un nivel superior los caracteres básicos del derecho natural (como la generosidad) y superando así la *crueledad primitiva*. Y, como veremos, la mítica *Caída* y el *Pecado original* constituyen para Weininger el origen del dualismo del mundo. Y la superación de éste, la reconciliación final del hombre con Dios, es una de las preocupaciones centrales de su filosofía.

Weininger y Loos. Una crítica cultural basada en la diferenciación sexual.

Adolf Loos (1870-1933), arquitecto y crítico de la cultura, fue una de las personalidades más polémicas de la Viena de *fin de siècle*. Formaba parte de un activo círculo de intelectuales entre cuyos miembros destacaban el músico Arnold Schoenberg, los poetas Georg Trakl y Peter Altenberg y el escritor Karl Kraus.

Los miembros de este grupo generalmente se veían a sí mismos como desempeñando un papel de oposición frente a la corriente dominante. Una prueba de ello la encontramos en los títulos que Loos eligió para algunos de sus escritos, por ejemplo, “*Ins Leere gesprochen*” (que podría traducirse al castellano como “dicho en el vacío”), o también, en el nombre de la revista que fundó, *Das Andere. Ein Blaty zur Einführung abendländischer Kultur in Österreich* (cuya traducción podría ser “Lo otro. Una revista para promover la introducción de la cultura occidental en Austria”). Esto sugiere que el arquitecto disfrutaba ofreciendo una imagen solitaria de sí mismo: la de un incomprendido o, tal vez, la de un profeta adelantado a su tiempo¹¹². Otra prueba del enfrentamiento del grupo a la opinión mayoritaria es que Altenberg fue marginado y Trakl acabó suicidándose.

La austeridad de la arquitectura de Loos y la severidad de sus formas geométricas no fueron bien recibidas por el público vienés: el edificio que construyó en la Michaelerplatz (1909-1911), por ejemplo, fue muy controvertido. De hecho, cuando aún no estaba acabado (en 1910), se emitió una orden municipal para impedir su construcción¹¹³.

¹¹² Cernuschi 2000, 57.

¹¹³ Loos 1998, 197.

Una de las anécdotas más llamativas en torno a ese edificio es que el emperador Francisco José llegó incluso a cambiar su lugar de residencia para no tener que verlo desde su ventana y, más aún, evitaba abandonar el palacio por cualquier puerta desde la que pudiera verse el edificio¹¹⁴.

Pero lo más significativo de esta anécdota es lo que nos dice del carácter vienés de *fin de siècle*. Pues, pese a la orden municipal y a la irritación que producía en el emperador, el edificio se construyó y no en cualquier sitio sino en la Michaelerplatz, frente al palacio real. Y es que, como explica Stefan Zweig en *El mundo de ayer*, Viena era una ciudad volcada en el arte. Lo primero que hacía el ciudadano vienés cuando se levantaba por la mañana era buscar en el periódico la sección dedicada al arte. Especialmente admirados eran los actores de teatro. Cualquier estreno en el Burgertheatre mantenía a la ciudad expectante. El teatro era un vínculo de unión entre las clases sociales. A través de la prensa y las conversaciones en los cafés, el teatro llegaba a todas las casas y el ciudadano vienés, independientemente de la clase social a la que perteneciera, tenía interés y se sentía capacitado para hablar sobre la última representación. Éste también ejercía una función educativa, pues se imitaban los gestos y maneras de los actores de éxito.

Lo cierto es que en Viena había público para todo lo que tuviera que ver con cuestiones estéticas¹¹⁵. De modo que Loos y los de su grupo también fueron escuchados y, aunque no mayoritariamente, muy admirados.

¹¹⁴ Cernuschi 2000, 57.

¹¹⁵ Es interesante al respecto esta observación de Stefan Zweig: “Mientras en política, en educación y en la moral todo iba como una seda y la gente se mostraba indiferente y bonachona ante un “desliz” e indulgente ante una falta, no había perdón para las cosas del arte; estaba en juego el honor de la ciudad. Todo cantante, actor y músico tenía que dar lo mejor de sí mismo; si no, estaba perdido” (Zweig 1976, 38 y 39).

Como decíamos, la labor de Loos era fundamentalmente de oposición y aquello a lo que explícitamente se oponía era a la estética de la *Secesión Vienesa*. La *Secesión* estaba constituida por un grupo de jóvenes artistas y arquitectos que, dirigidos por Gustav Klimt, en 1897 se separa de la normativa académica. La *Secesión* quería acabar con la división entre “gran arte” y “géneros menores”, reivindicaba el derecho a la creación artística por el arte mismo e intentaba poner en contacto la escena vienesa con las vanguardias europeas.

Su estética favorecía las formas curvilíneas, los materiales lujosos, las fachadas decorativas y el ornamento. Su estilo era nuevo y su *narrativa femenina*. El ideal benigno de la mujer como representante del misterio de la naturaleza y de la creación caracterizaba la postura de la *Secesión* vienesa. Era la versión austriaca del *Art Nouveau*¹¹⁶.

La rebelión estética promovida por los jóvenes miembros de la *Secesión* fue bien recibida en algunos de los salones más progresistas. Pronto ganó reconocimiento público y fue promocionada.

La tarea de Loos consistía precisamente en destruir esa narrativa apelando a consideraciones morales y económicas. Como veremos más adelante, su discurso, además de estar cargado de prejuicios, encerraba determinados presupuestos

¹¹⁶ El edificio de exposiciones de la *Secesión*, emplazado en la Ringstrasse y diseñado por el arquitecto Joseph Maria Olbrich (1899) es paradigmático del nuevo estilo arquitectónico. Mientras las formas geométricas del edificio dan la sensación de encerrar un profundo y solemne misterio, en la fachada principal, la decoración proporciona toda una mitología acerca del origen de la vida. Sobre la puerta, dos gárgolas femeninas protegen al héroe Perseus del mal y recuerdan a su patrona, la diosa Atenea, relacionada con el arte y la labor intelectual (Henderson 2002, 125).

biológicos y epistemológicos¹¹⁷, muchos de los cuales eran compartidos por Weininger.

En sus artículos, Loos condena la ambigüedad de los roles sexuales que invade el arte y la cultura vienesa y sostiene que la estricta *diferenciación sexual* es básica para mantener el *orden lógico* de la sociedad moderna. Además, critica el lenguaje artístico de los miembros de la Secesión por tener como referencia al *hombre afeminado*. Ese lenguaje, según Loos, se deriva de la confusión entre dos ámbitos diferentes: el privado y el público, el artístico y el de la utilidad; confusión que había permitido la intromisión del principio femenino, es decir, del erotismo, en el discurso público.

Loos identifica el afeminamiento con la pereza intelectual y la degeneración del espíritu. Así, frente a la ambigüedad sexual del Art Nouveau, el arquitecto apuesta por la *liberación del espíritu masculino racional*.

Es posible que algunas de las afirmaciones de Loos – tales como la necesidad de una estricta diferenciación entre los sexos, la identificación del principio femenino con la sexualidad, la hipervaloración del principio masculino y su asociación con la racionalidad, etc. – encontraran una fuente de inspiración en las ideas del joven Weininger. Veamos por qué.

En *Sexo y carácter*, los principios femenino y masculino son elevados a la categoría de *ideas platónicas*. El principio femenino es identificado con el sexo y la procreación, con la subordinación a las leyes de la naturaleza, con la inconsciencia y la irracionalidad y en definitiva con la *materia*. El principio masculino es

¹¹⁷ Los principales puntos de vista de Loos fueron expuestos en su ensayo *Ornament und Verbrechen*, un texto de lo más controvertido, que aunque fue escrito en 1908 y leído como una conferencia en Berlín, no fue publicado en alemán hasta 1930, en la *Frankfurter Zeitung* (Loos 1998, p.175).

identificado con la voluntad, con la acción libre creativa, con la conciencia, la racionalidad y la responsabilidad. Esto es, con el *espíritu*. En la realidad empírica, sin embargo, ningún individuo concreto encarna a la perfección alguna de estas dos ideas, sino que cada uno se encuentra en algún lugar intermedio entre esos dos planos estructurales. Weininger abraza la idea, muy polémica (como ya hemos podido comprobar) de la *bisexualidad física y psicológica de todos los seres vivos*.

Sin embargo, añade, en el caso de la especie humana “se impone una marcada restricción a la exigencia universal de los grados intersexuales”. De modo que cada acción, cada gesto de un individuo tiene su origen en uno de los dos principios, el femenino o el masculino, pero nunca en los dos a la vez. Y “a pesar de todas las formas intersexuales, cada sujeto ejerce, al fin y al cabo, la función correspondiente a un sexo, masculino o femenino”¹¹⁸.

Esta restricción de carácter psicológico que afecta a la especie humana será la base de la *crítica weiningeriana a la moderna civilización*.

Weininger hace coincidir la suprema masculinidad con la *genialidad* y asegura que el deber del individuo es llegar a ser un genio. En el sistema weiningeriano, el genio es el portador de la cultura y la genialidad es una noción fundamentalmente moral: funciona como una idea regulativa (igual que el imperativo categórico kantiano) que debe guiar la conducta de los hombres. Sólo se llega a ser genio mediante un acto supremo de voluntad.

Nuestro deber consistirá, por tanto, en eliminar aquellos rasgos de nuestra personalidad que tengan su origen en el principio femenino y liberar así el espíritu masculino del lastre del conformismo, la pereza intelectual y la esclavitud. Buscar la

¹¹⁸ SC, 132.

verdad y asumir la máxima responsabilidad aunque ello suponga esfuerzo y sufrimiento. Esta idea, como apuntábamos más arriba, también la suscribía Loos.

Además, Weininger lleva a cabo una crítica cultural sobre la base de la diferencia sexual. Por ejemplo, acusa a la psicología moderna de ser eminentemente femenina. Según el filósofo, esta psicología cree que es posible la representación puramente empírica del Yo, con lo que no da cabida a la libertad de la voluntad. Para Weininger, sin embargo, dicha representación sólo es posible en el caso de la mujer. Sólo la parte femenina de nuestra personalidad puede ser observada y representada empíricamente. Como veremos más adelante, Weininger identifica la idea de mujer (o la femineidad) con la materia¹¹⁹.

También son femeninas para Weininger la historiografía de su época, por ser una mera acumulación de datos que no busca encontrar un sentido; la medicina, por ser puramente química; y la filosofía, por ser una filosofía del inconsciente.

Loos, por su parte, extiende la crítica weiningeriana al ámbito de la economía. Asegura que el afeminamiento y su postura ociosa *bloquean la economía productiva moderna* que los hombres de clase media hubieran podido producir. El arquitecto asocia la tradición aristocrática decadente, que se veía reflejada en la sociedad de salón¹²⁰, con el retraso de la economía austriaca¹²¹.

¹¹⁹ Según el filósofo, “la confusión de la vida anímica masculina con la femenina (en el más amplio y profundo sentido), para crear una psicología general, debe ser considerada como el factor que ha conducido a los más grandes errores” (SC, 318).

¹²⁰ Los salones vieneses eran un lugar de reunión de artistas e intelectuales donde la mujer desempeñaba el papel de árbitro, promoviendo la interacción entre artistas y miembros de la alta sociedad. Las mujeres que regían estos salones solían pertenecer a la alta burguesía y provenían de familias de origen judío de alto nivel cultural.

¹²¹ Henderson 2002, 128.

Así, su apuesta por la practicidad en el estilo y por el uso racional de los recursos conecta con su crítica al afeminamiento en el estilo.

Presupuestos biológicos en la crítica de Loos. Ética, estética y el problema de la amoralidad de la mujer

En su artículo *Ornament und Verbrechen* (que suele traducirse como “Ornamento y delito”), publicado en 1908, Loos asegura que *el desarrollo intelectual y moral de una cultura es proporcional a su rechazo del ornamento* en los objetos cotidianos e *identifica explícitamente el ornamento con la criminalidad*¹²².

Esta identificación, por supuesto, sólo es posible si se asume la idea de que las decisiones estéticas son, al mismo tiempo, decisiones morales. La relación entre ética y estética también se encuentra en la obra de Weininger, pero será en el *Tractatus*, la primera gran obra de Wittgenstein, donde se exprese su más rotunda identidad¹²³.

Otra idea implícita en la afirmación anterior es que la cultura sigue un curso evolutivo de acumulación y progreso y que la época moderna (la de Loos) encarna su forma más avanzada. Bajo esta perspectiva, *apropiarse de los preceptos de una cultura anterior y, como tal, menos sofisticada, es un retroceso estético y moral*; y por tanto, una decisión inmoral.

Para el arquitecto, el ornamento es un vestigio de una cultura anterior, de una civilización menos avanzada. Como muestra de ello, Loos pone el ejemplo de los papúas, de los que dice que tatuaban su piel, sus barcas, sus remos y todo lo que estaba dentro de su alcance. En el caso de los papúa, dice, esta

¹²² Loos 1998, 167.

¹²³ TLP 6.421

acción no puede considerarse inmoral. El papúa, como el niño, es amoral. Ahora bien, si un hombre moderno tatúa su piel, es un criminal o un degenerado.

Es muy probable que la relación que establece Loos entre el ornamento y la criminalidad esté inspirada en los textos del famoso criminólogo italiano Cesare Lombroso, quien sostiene que tanto el sistema nervioso como la constitución corporal de los criminales de nacimiento se parece a la de los salvajes; lo que explica su predilección por los tatuajes y su tendencia a decorar todo su cuerpo¹²⁴.

Pero también en la obra de Weininger – donde existen algunas referencias a Lombroso¹²⁵ – se rechaza el ornamento por cuestiones morales: quien adorna su cuerpo, dice el filósofo, es porque pretende producir un cambio en él transformando su aspecto físico, esto es, cambiarse a sí mismo desde el exterior. Pero según Weininger la única verdadera transformación en el individuo es la que tiene lugar desde el interior. El que se adorna está supeditando su propio valor al juicio del espectador. Está demostrando que necesita a los otros, pues como no tiene valor por sí mismo espera recibirlo de los demás. Se convierte de ese modo en un *esclavo*¹²⁶.

Aquí también es perceptible la influencia de Lombroso, pues el caso más extremo de este tipo de dependencia es para Weininger el del *criminal*:

“El cuidado de la salud y la terapia actual es inmoral y por tanto inefectivo: trata de funcionar desde fuera hacia dentro, en vez de desde dentro hacia fuera. Corresponde al *tatuarse* del criminal; éste transforma su apariencia exterior

¹²⁴ Cernuschi 2000, 83, nota 7.

¹²⁵ GCH, 176, 178, 463, 464, 474, 491, 504, etc.

¹²⁶ SUC, 48, 117, 136, etc.

desde fuera y no por un cambio en el modo de pensar. También niega su apariencia exterior y por eso no le gusta mirar al espejo, porque se odia (el ser inteligible) sin necesidad de amarse. El criminal se alegra cuando otros se escandalizan por él (cómo le agrada toda conexión con los otros, toda influencia sobre ellos, toda inquietud de los demás por medio de su propia persona).”¹²⁷

Puesto que el criminal es incapaz de reconocer el valor en sí mismo, tampoco lo reconoce en el otro, de modo que sólo se relaciona con los demás funcionalmente, instrumentalmente. La relación funcional supone el deseo de dominar y de ser dominado (no el de valorar o ser valorado). En la medida en que depende de la influencia que ejerce sobre los otros, el criminal se convierte en su esclavo. Observamos en esta reflexión reminiscencias de la *dialéctica del amo y del esclavo*: por su necesidad de cosificar, de dominar, de esclavizar al otro, el criminal depende del otro, de cualquier otro, de todos los otros. No se entiende sin ellos porque no es una individualidad, es lo contrario del individuo autónomo, es el *esclavo*.

Pues bien, retomando el discurso de Loos, vemos que de sus afirmaciones se deducen dos cosas:

1. En primer lugar, que mientras seguir los preceptos de la propia cultura es amoral, abrazar los de una cultura anterior y, por tanto, menos sofisticada, es inmoral.
2. En segundo lugar, que la Secesión vienesa, al decidirse por el ornamento, está renunciando a la responsabilidad que conlleva ser moderno y amenazando así el desarrollo moral de la cultura.

¹²⁷ SUC, 110.

Al principio de su artículo *Ornamento y delito* Loos afirma que en el vientre de la mujer el embrión pasa por todas las etapas de desarrollo del reino animal, y durante la infancia el niño pasa por todas las transformaciones correspondientes a la historia de la humanidad: a la edad de dos años es como un papúa, a la de cuatro, como un germano, a los seis años es como Sócrates, a los ocho es como Voltaire, etc. Prueba de ello es para Loos que el niño no percibe el violeta hasta los ocho años, lo que respondería al hecho de que este color no fue descubierto hasta el siglo XVIII. Anteriormente el violeta era azul y el púrpura era rojo. Loos está convencido de que le está reservado al hombre del futuro llegar a comprender los colores del espectro solar que de momento sólo existen para el físico.

Esta extraña concepción del *progreso humano* presupone por un lado que hay una *continuidad entre la naturaleza y el espíritu* y por otro, que existe una especie de *lógica interna* que rige la evolución de ambos. Ello implica la existencia de una jerarquía entre las especies del reino animal (hallándose la especie humana en la cúspide); y también entre las diferentes manifestaciones culturales humanas. Pudiendo hablarse por tanto de culturas más o menos perfectas o evolucionadas. Su concepción del cosmos es, por tanto, teleológica.

Pero, además, Loos afirma que existe una correspondencia o paralelismo entre las sucesivas etapas del progreso natural y espiritual, por un lado, y las del desarrollo biológico (y biográfico) de los individuos de la especie humana (la ontogénesis), por otro.

Como consecuencia podrían distinguirse también individuos humanos más o menos evolucionados. El más evolucionado albergaría en su interior, por decirlo de algún modo, “restos” de

todos los estadios previos de desarrollo tanto natural como espiritual.

En este contexto nos encontramos con que para Loos *el recurso al ornamento no sólo es inmoral sino que además equivale a una violación del orden natural y, al mismo tiempo, a una inversión del orden lógico del desarrollo del espíritu*. En cierto sentido, habría que decir que es precisamente esa trasgresión, esa falta de respeto hacia los postulados de la naturaleza (y del espíritu) lo que hace que el recurso al ornamento sea inmoral¹²⁸.

En su obra *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale* (1893), Cesare Lombroso describe a la mujer como más cercana a la naturaleza que el hombre, más *atávica* y unida a sus ancestros; en definitiva, más *salvaje*. Como muchos otros científicos contemporáneos, Lombroso pensaba que la mujer tenía mucho en común con los niños. Una muestra de ello era que mentía con naturalidad, como si mentir formara parte de su propia naturaleza. Aquí vemos otra coincidencia (o tal vez influencia) con la filosofía de Weininger, pues para éste la *mendacidad* era un rasgo esencialmente femenino.

En su estudio, Lombroso llega a *identificar a la mujer normal con la mujer criminal*. Sólo había dos cosas, según el criminólogo italiano, capaces de mantener en estado de latencia las tendencias criminales de la mujer en los tiempos modernos, la *maternidad* y los *postulados de la sociedad burguesa*¹²⁹.

Aunque es posible que parte de las afirmaciones de Weininger con respecto a la mujer estén inspiradas en la obra de Lombroso, lo cierto es que en este último punto se aleja de él. La mujer, según Weininger, aunque miente constantemente, no es culpable de dicho comportamiento. Puesto que no conoce la lógica

¹²⁸ Cernuschi 2000, 58.

¹²⁹ Harrowitz 1995, 75.

ni siente la necesidad de decir la verdad; puesto que carece de alma, la mujer es amoral.

Así, Weininger y Loos vuelven a converger: la mujer, igual que el papuano que tatuaba su piel, como el buen salvaje, es amoral; el afeminamiento, sin embargo, cuando tiene lugar en el hombre, coincide con la *debilidad de la voluntad*, por lo que es inmoral. Que el afeminamiento sea inmoral también tiene que ver con el hecho de que las mujeres sean más primitivas, más atávicas – tal y como señalaba Lombroso –.

Afeminarse, por tanto, equivale a aceptar los postulados de culturas moralmente más atrasadas y violar así, al mismo tiempo, los postulados de la naturaleza.

La inmoralidad del lenguaje de la Secesión vienesa, como vemos, también estaba relacionada con el hecho de que tuviera como referente, no ya a la mujer, sino al *hombre afeminado*.

Loos y Kraus sobre la confusión entre el ámbito público y el privado

Como decíamos más arriba, una de las causas de la intromisión del principio femenino en el lenguaje artístico de la Secesión era, según Loos, la *confusión entre el ámbito público y el privado*.

A diferencia de Weininger, quien sostiene que la salvación de la humanidad pasa necesariamente por eliminación de la sexualidad – lo que implicaría la desaparición de la mujer y finalmente de la especie humana –, Loos reserva un espacio para el erotismo y la mujer, el de *lo privado*. Así, puesto que la arquitectura pertenece al ámbito público, debe prescindir del principio femenino, objetivado en el *ornamento decorativo*¹³⁰. La

¹³⁰ Una ejemplificación de esta tesis es el apartamento en el Loos vivía con Lina en 1908. El salón, con sólidas vigas de madera, un techo brillante y liso,

intromisión del principio femenino en la arquitectura equivalía a la supeditación de la utilidad, la economía y la estructura al mero capricho.

La escisión tajante entre el ámbito público y el privado para abordar el problema de la situación de la mujer era una idea recurrente en los artículos de Karl Kraus.

El escritor critica la falsa moral de la buena sociedad, que mientras confía a las prostitutas la educación sexual de los jóvenes y la diversión de los maridos, niega públicamente la naturaleza sexual de las mujeres. También condena las leyes contra la prostitución, el adulterio, la seducción de menores y el aborto. Para él, la conducta sexual pertenecía al ámbito privado y la ley sólo debía intervenir cuando se tratara de algo públicamente demostrable, como en los casos de enfermedad.

Tanto Loos como Kraus identificaban el principio femenino con el erotismo; más concretamente, con la sexualidad y con el deseo de obtener placer. En consecuencia, *la mujer debía permanecer en el ámbito privado*. En el terreno de la acción pública, el principio femenino debía desaparecer por su *irrelevancia y frivolidad* y porque suponía una *distracción* que podía llegar a ser destructiva.

La campaña de Kraus contra la hipocresía sexual y el sistema judicial se centraba en el lenguaje. Kraus veía en el lenguaje un cómplice de determinado comportamiento social. Su intención era reavivarlo vaciándolo de formalismos educados e

una chimenea de ladrillo y mobiliario artesanal, encarnaban la idea medieval y germánica de confort y contrastaba rotundamente con lo que Loos llamaba la "habitación de Lina". El dormitorio era una extraordinaria interpretación de la realidad femenina donde la única superficie lisa era la del techo. La dureza del suelo quedaba oculta bajo una densa alfombra de angora, los muebles y las paredes estaban cubiertos por vaporosas cortinas de seda. La habitación era blanda y evanescente. En ella no quedaba rastro de la solidez y austeridad del vocabulario habitual de Loos (Henderson 2002, 130).

hipócritas y haciendo uso del *rigor y la funcionalidad*. Paralelamente, Loos apostaba por una ciudad despojada de ornamentos, cuyos relucientes “muros blancos” no se vieran salpicados por todo tipo de “símbolos eróticos”.

Pero además de la confusión entre el ámbito público y el privado, existía todavía otro factor que contribuía a la degeneración del lenguaje de la Secesión, la *confusión entre el arte y la utilidad*: en un ensayo de 1897 Loos sostiene que lo que debían hacer los estudiantes y profesionales en *artes aplicadas* de Austria era examinar la vida, los hábitos y las necesidades de confort y practicidad de su país para descubrir nuevas formas y líneas; el arte era un obstáculo que había que superar y dejar atrás¹³¹.

Lo cierto es que para Loos aunque tanto el arte como la arquitectura satisfacían *funciones públicas*, lo hacían de manera claramente diferente.

En su ensayo *Architektur* (1910) Loos escribe que mientras la obra de arte no es responsabilidad de nadie, la casa es responsabilidad de todo el mundo. Si la obra de arte quiere sacar a la gente de su estado de confort, la casa tiene que servir al confort. La obra de arte es revolucionaria, la casa, por el contrario, es conservadora. Por eso, *el hombre ama la casa y odia el arte*¹³².

Como podemos apreciar, la influencia de las ideas de Schopenhauer en los autores de la Viena de *fin de siècle* también se manifiesta en la obra de Loos. Su concepción del arte y la arquitectura como cosas separadas, su rechazo del ornamento y su apuesta por la simplicidad y funcionalidad en el estilo son una buena muestra de ello.

¹³¹ Loos 1998, 15.

¹³² Cernuschi 2000, 63.

En *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo se expresa así:

“Las ornamentaciones de los capiteles, etc., pertenecen a la escultura, no a la arquitectura, que simplemente los permite como adornos añadidos y también podría eliminarlos.”¹³³

“El gran mérito del arquitecto consiste en llevar a cabo y lograr los fines puramente estéticos dentro de su subordinación a otros extraños, adaptándolos hábilmente y de formas diversas a los fines arbitrarios de cada momento.”¹³⁴

“La arquitectura de mal gusto busca en toda ocasión rodeos inútiles y se complace en las arbitrariedades, cayendo en cosas tales como vigas entrantes o salientes que están interrumpidas sin ningún fin, columnas agrupadas, cornisas divididas en los arcos de las puertas y los frontones, volutas sin sentido, ornamentaciones, etc.”¹³⁵

En sus reflexiones sobre las diversas artes, Schopenhauer hace hincapié en la diferencia entre la pintura y la escultura por un lado, donde el fin es puramente estético, y la arquitectura por otro, donde *la belleza debe estar subordinada a la utilidad*. Una de las cosas que disgustaba especialmente al filósofo en materia de arquitectura era el recurso a elementos decorativos tomados de la escultura, como ocurre con frecuencia en el gótico.

¹³³ MVR, 254.

¹³⁴ MVR, 256.

¹³⁵ MVR II, 474.

La influencia de Schopenhauer en los intelectuales de fin de siècle

Después de señalar el aspecto moral, biológico, económico y social del discurso de Loos, queremos destacar el aspecto epistemológico.

En su artículo “Die Potemkin’sche Stadt” (La ciudad de Potemkin)¹³⁶, el arquitecto compara Viena con la ciudad ucraniana construida por Potemkin a base de tela y cartón para impresionar a Catalina la Grande. Y dice que, interesado por la rentabilidad, el dueño de la capital austriaca se había visto forzado a colgar de los edificios un tipo particular de fachada.

En otro artículo de 1898, publicado en la *Neue Freie Presse*, Loos denuncia el hecho de que en Austria la imitación ha dominado por completo la industria de la construcción: las cubiertas de las paredes son de papel; las puertas y ventanas están hechas con madera blanda, que, aunque es más barata que la dura, necesita ser pintada para parecerse a ésta; el hierro también se pinta para que parezca bronce o cobre, etc¹³⁷.

Loos pretende resaltar la importancia de los *materiales de construcción*: afirma que cada material posee sus propias cualidades y tiene un *lenguaje formal intrínseco*. De modo que violar esa integridad utilizando sustitutos manipulados es una falsificación y un engaño¹³⁸.

Así, *la elección de los materiales de construcción se convierte en una cuestión epistemológica*, pues se trata de decidir entre lo auténtico y lo engañoso o entre la verdad y la falsedad. Según la lógica del arquitecto, los ornamentos forman parte del engaño porque su fin es completamente ajeno a la utilidad y porque

¹³⁶ Publicado en 1898 en *Ver Sacrum*, la revista de la Secesión vienesa, de la que pronto Kraus se distanciará.

¹³⁷ Cernuschi 2000, 58.

¹³⁸ Loos 1998, 9.

ocultando la estructura interna del edificio desvían nuestra atención de lo esencial a lo accesorio.

El lenguaje de Loos vuelve a recordar a Schopenhauer en dos puntos: por un lado, en la importancia que concede a los materiales, pues según el filósofo alemán, la única materia estética de la arquitectura consiste en resaltar con total claridad, aunque de diferentes maneras, la lucha entre la fuerza de gravedad y la rigidez de los materiales. De modo que, prescindiendo de los fines útiles, la finalidad de la arquitectura bella es facilitarnos la intuición de determinadas ideas (los grados inferiores de la voluntad), tales como la gravedad, cohesión, rigidez y dureza, es decir, las propiedades generales de la piedra, por un lado, y, por otro, la luz, como opuesta a aquellas¹³⁹:

“Para la comprensión y el disfrute estético de una obra de la arquitectura es imprescindible poseer un inmediato conocimiento intuitivo de su materia en lo que a su peso, rigidez y cohesión respecta, y nuestro placer en una obra tal disminuiría repentinamente si descubriéramos que el material constructivo era piedra pómez: pues entonces nos parecería un edificio de pega”¹⁴⁰.

Por otro lado, y como podemos apreciar en esta cita, ambos autores vinculan la estética con el conocimiento: *el placer estético ocurre gracias al conocimiento* (en el caso de la arquitectura, de las propiedades de los materiales y de la estructura interna del edificio) y la tarea del artista consiste en llevar a la intuición el objeto de conocimiento.

¹³⁹ MVR, 252.

¹⁴⁰ MVR, 254.

Asimismo, *el valor moral de un juicio estético reside en su verdad*. En el discurso de Loos, la verdad adquiere diferentes perspectivas, puede ser material, biológica, formal (o lógica) y, como veremos enseguida, también psicológica.

La atención especial y el interés que Loos mostró por el artista Kokoschka¹⁴¹ y especialmente por su obra “el guerrero”¹⁴² – que el arquitecto compró antes de verla terminada–, sólo se explica si tenemos en cuenta el aspecto epistemológico de las ideas estéticas de Loos¹⁴³.

En su autobiografía, Kokoschka escribe que él no se interesa por el aspecto exterior de una persona sino que intenta intuir a partir un rostro y de su juego de expresiones, así como de sus gestos, *la verdad acerca de una persona particular, con independencia de su prestigio o su origen social*, y que recrea en su propio lenguaje pictórico aquella parte de un ser vivo que sobrevivirá a la memoria, su alma¹⁴⁴.

A través de su rechazo del aspecto exterior, de todo lo accesorio y contingente y de su búsqueda de la verdadera

¹⁴¹ Pintor austriaco (1886-1980) representante del expresionismo. Retrató a numerosos personajes de la intelectualidad austriaca y alemana. También escribió algo de poesía y teatro.

¹⁴² “El guerrero” era un busto de arcilla y pintado, concretamente un autorretrato: el cuello de la figura es exageradamente alargado y retorcido, la cabeza está inclinada hacia atrás como si sintiera repugnancia por aquello que se le presenta ante los ojos. La boca entreabierta y las cejas levantadas expresan a la vez extrañeza y disgusto. Por todas partes en el busto hay huellas de su ejecución. La superficie es irregular y presenta incisiones, a veces profundas, producidas por los dedos del artista al presionar la arcilla. Además, el color de la arcilla es tal que parece que la piel del guerrero haya sido golpeada y magullada, o que esté en proceso de descomposición. Con esta obra, Kokoschka se separa de la estética de la Secesión, pues rechaza las líneas sinuosas, los patrones decorativos y las superficies lisas y se decanta por un arte de la expresividad y la inmediatez física.

¹⁴³ En 1931, Loos escribe un texto en el que cuenta cómo conoció al artista y le compró su escultura, *The Warrior*. Al final del texto dice que por su sesenta cumpleaños, Kokoschka le envió una carta que confirmaba, una vez más, que el más grande de los genios abarca la mayor humanidad (Loos 1998, 192).

¹⁴⁴ Cernuschi 2000, 64.

naturaleza de los seres humanos, el artista conecta con la concepción estética del arquitecto.

Al parecer, Kokoschka asocia la verdad de una persona con aquello que yace bajo la piel. Así, en sus retratos se transparentan las venas, nervios, tendones y músculos, como si de esta manera pudiera revelarse la verdad de un ser humano. Tanto es así, que Loos decía de él que tenía rayos X en los ojos.

El uso que hace Loos de una metáfora procedente de la medicina para resaltar el trabajo de Kokoschka no es casual. El descubrimiento de los rayos X era relativamente reciente (1895) y produjo cierto impacto entre los círculos de intelectuales y artistas. Representaba una extensión lógica de los intentos de la medicina por entender los efectos de la enfermedad en el interior del organismo sin necesidad de romper la piel. A finales del siglo XIX se refuerza en medicina la asociación entre la verdad y la visión o la representación de aquello que yace bajo la superficie.

Mostrando el interior del organismo, Kokoschka pretendía al mismo tiempo expresar la psicología del individuo, lo que sólo es posible si se parte del presupuesto de la existencia de un paralelismo entre el ámbito físico y el psíquico. Idea, por cierto, en la que coincidían casi todos los científicos de la época y que ya había sido extraordinariamente expuesta por Schopenhauer. Como sabemos, Weininger también parte de este supuesto y considera la búsqueda de la verdad, de esa verdad que queda oculta bajo los adornos y las frivolidades de la vida, como el único deber moral.

Otra de las ideas schopenhauerianas que se refleja tanto en los trabajos de Kokoschka como en la medicina de su época es la concepción de *la muerte como un proceso gradual e inmerso en la propia vida* y no como una ruptura absoluta. La muerte y el

nacimiento, según el filósofo, pertenecen igualmente a la vida, son los dos polos de un mismo fenómeno.

El filósofo alemán fue ampliamente leído a finales del siglo XIX y especialmente admirado por el círculo de intelectuales del que formaban parte Loos, Kokoschka y Kraus. La idea de Schopenhauer que impregna por completo la obra de estos tres autores, así como la de Weininger, el primer Wittgenstein y tantos otros intelectuales de la Viena de *fin de siècle* es el *dualismo epistemológico*, la distinción entre la apariencia y la realidad, entre el fenómeno y su esencia oculta; en definitiva, la comprensión del *mundo como voluntad y representación*.

Wittgenstein y la herencia vienesa

Que este tipo de dualismo adoptara tan a menudo la forma de la *diferencia sexual* podría deberse en buena medida a la influencia que la vida de la capital austriaca ejercía sobre sus pensadores. Pues, como dice Stefan Zweig:

“Lo que hoy, a nuestra mirada libre de prejuicios, llama la atención en esas ropas que pretendían tapar desesperadamente todo vestigio de piel desnuda, no es su moralidad, sino, al contrario, cuan penosa y provocativamente ponía de relieve la polaridad entre los sexos”¹⁴⁵.

Esto explicaría también el hecho de que en el caso de Wittgenstein, que desarrolló buena parte de su actividad intelectual fuera de Viena, en contacto con la intelectualidad de

¹⁴⁵ Zweig 1976, 105.

Cambridge, la expresión del dualismo no adoptase la forma recurrente de la oposición entre los sexos.

Wittgenstein trata de establecer una distinción entre *lo que puede decirse y lo que no*, entre lo que puede expresarse lingüísticamente con sentido y aquello que cuando intenta abordarse mediante el lenguaje conduce inevitablemente a expresiones *carentes de sentido o absurdas*, como las “proposiciones” de la *lógica* y las de la *ética* respectivamente. La *lógica* y la *ética* sólo pueden mostrarse, sostiene el filósofo. La primera, en el uso del lenguaje, y la segunda, en la propia vida (que incluye las palabras y las obras), que pone en evidencia aquello que efectivamente valoramos y lo que no. En definitiva, cabría resumir el dualismo wittgensteiniano en la distinción entre *lo que el lenguaje puede decir y lo que sólo puede mostrar*.

Sin embargo, aunque el motivo de su reflexión sea el lenguaje, lo cierto es que le inquietaban los mismos problemas que a los intelectuales vieneses de su generación: lo que Wittgenstein quiere mostrar es la forma lógica de la proposición, *la estructura profunda que se esconde tras los ropajes del lenguaje natural* y que es también *la estructura del mundo*, de lo contrario, no podría referirse a él. Por esa razón se dedica a buscar una *notación lógica* que sea lo menos ambigua y oscura posible, una notación *que evite confusiones ontológicas* e impida el engaño. Wittgenstein vincula la *lógica* a la *ética* al considerar que es *un deber buscar la verdad*, una verdad que en este caso es de carácter lógico.

Pues bien, cuando Wittgenstein hace todo esto, se está interesando por los mismos problemas que preocupaban a Loos: recordemos que para el arquitecto adornar un edificio con elementos innecesarios es amoral precisamente porque impide

captar su lógica interna, su estructura o, dicho de otro modo, su verdad.

Para que la arquitectura sea ética, la fachada del edificio (lo que para Wittgenstein sería la notación lógica) debe revelar su estructura interna (lo que en Wittgenstein equivaldría a la lógica) evitando que ésta quede falseada bajo elementos decorativos accesorios. Sólo si el arquitecto tiene claro ese requisito, es decir, sólo si persigue la transparencia y la verdad, podemos decir que está siendo honesto y moral. El deber del filósofo, por otro lado, consistirá en encontrar una forma de expresión que sea fiel a su propio pensamiento, al lenguaje y al mundo.

Cuando el arquitecto y el filósofo logran su objetivo, cuando son sinceros, lo que muestran es también su propio carácter. Esto es exactamente lo que pretendían los retratos de Kokoschka. Recordemos que el objetivo de la crítica social de Kraus era también desvelar la verdad. Pensaba que las leyes y los códigos morales ocultaban una realidad que debía ser tenida en cuenta.

Por otro lado, sabemos que Wittgenstein es consciente de la imposibilidad de expresar mediante el lenguaje las cuestiones más relevantes, que para él son de carácter moral. En un mundo (como el del *Tractatus*) constituido únicamente por hechos, la ética (y la lógica) no puede describirse, sólo se puede mostrar. El planteamiento de este problema, que atañe a los límites del lenguaje, no era tan novedoso como en un principio pudiera parecer. De hecho es similar al planteado por Hofmannsthal en *Una carta*. Más adelante veremos cómo para el poeta austriaco en el mundo de elementos descrito por Mach *el lenguaje es incapaz de comunicar el significado profundo de las cosas, su valor, pues el sujeto ha desaparecido*.

Por esta razón, el arte se convierte tanto para Hofmannsthal como para Wittgenstein en el medio adecuado para la transmisión de los valores. De hecho, si éste siente una predilección especial por los Westerns americanos, ello se debe a que a pesar de su profundo contenido ético, no recurre a las palabras para referirse a este asunto. Por razones semejantes Hofmannsthal decide abandonar el esteticismo y dedicarse al género teatral. En ambos casos se trata de *mostrar lo ético a través de la acción, sin necesidad de teorizar sobre ello*.

Ahora bien, las herramientas que usa Wittgenstein para expresar esta serie de problemas, cuyo origen encontramos en la tradición post-kantiana, son diferentes a las de sus coetáneos vieneses. Más parecidas, en cierto sentido, a las de sus colegas anglosajones, al menos en aquellos textos que escribió pensando en su publicación, como ocurre con el *Tractatus*. Pues como hemos dicho, Wittgenstein busca una *notación lógica que evite errores ontológicos y muestre la estructura profunda del mundo*, lo que está en la línea del trabajo de Russell. Pero tampoco debemos olvidar que Wittgenstein se dirigió primero a Frege, no en balde un filósofo continental (y como sabemos platónico); y que sólo por recomendación de éste entró en contacto con el británico, Bertrand Russell.

Pues bien, como señalan Janik y Toulmin, precisamente porque Wittgenstein se mueve en el ámbito de la lógica matemática y dialoga con los intelectuales de Cambridge, la literatura anglófona ha considerado el *Tractatus* como un ensayo sobre *lógica y teoría del lenguaje*, restando con ello importancia o sin tener en absoluto en cuenta los párrafos finales del libro. En consecuencia, se ha juzgado la primera etapa de su producción filosófica por sus contribuciones al desarrollo de la *lógica*

matemática y por su influencia sobre el *positivismo* de los años de entreguerras. Esto ha contribuido a que no se entendiera su *Tractatus* como una obra de ética y mucho menos – tal y como lo consideraban sus familiares y amigos – como un *acto ético*¹⁴⁶.

Creemos que, por esa misma razón, las elucubraciones¹⁴⁷ de Wittgenstein sobre el papel cultural de los judíos, sobre el talento y la genialidad, sobre la idea de progreso, sobre la contraposición entre cultura y civilización, etc., tan vinculadas al contexto vienés y a su preocupación por la ética, quedaron relegadas a un segundo plano y consideradas como perteneciendo a un género de problemas completamente diferente y sin ninguna conexión con los planteados en el *Tractatus*.

En la segunda parte de este trabajo veremos cómo las preocupaciones lógicas de Wittgenstein (de las que se ocupa en el *Tractatus* y en el *Diario filosófico 1914-16*) tienen un marcado carácter ético e incluso religioso, por lo que conectan con sus reflexiones sobre la cultura. Y mostraremos cómo el vínculo que Wittgenstein establece entre la lógica y la ética ya había sido señalado y problematizado en la Viena de *fin de siècle*, concretamente por Weininger. Así, lo que hace Wittgenstein es profundizar en el análisis de esa relación.

2. La psicología

2.1. Contra la psicología sin alma

Ernst Mach (1838-1916), físico y filósofo austriaco, era uno de los principales representantes de la Psicología moderna y del *positivismo* científico, y fue considerado por el *Círculo de Viena*

¹⁴⁶ Janik y Toulmin 2001, 26 y 27.

¹⁴⁷ Recogidas en *Vermischte Bemerkungen, /Culture and Value*. Oxford: Basil Blackwell. 1977.

como el máximo pensador *antimetafísico*. Junto con Richard Avenarius, creó la corriente denominada *empiriocriticismo*, que se proponía redefinir ciertos conceptos (como los de materia, necesidad, causalidad, etc.) que el discurso científico aplicaba a la experiencia, para hacerlos depender de una ley fundamental del conocimiento, que llamaron *economía del pensar*. Su *Beiträge zur Analysis der Empfindungen* (o “Análisis de la sensaciones”), publicado en Jena en 1886, constituía uno de los pilares que Weininger se vio obligado a combatir para la construcción de una psicología basada en el *carácter*.

Weininger había presenciado las conferencias y discusiones organizadas en Viena por los miembros de la *Sociedad filosófica* durante el semestre de invierno de 1899 a 1900. Los momentos cruciales en las reuniones de la sociedad fueron dos discusiones sobre *solipsismo* y una serie de conferencias sobre *vitalismo* que ocasionaron acalorados debates. Uno de los principales oponentes del solipsismo y el vitalismo en la ciencia era Ernst Mach. Éste separa tajantemente la investigación filosófica sobre el problema de la identidad y el Ego de la llevada a cabo por las ciencias naturales y llega a la conclusión de que *el cuerpo como base del Ego provee puntos de partida que la psicología introspectiva no puede proporcionar satisfactoriamente*. Introspección, vitalismo y dualismo son tres de las nociones clave que enfrentarán a Mach y a Weininger.

En un primer momento, Weininger compartía con Mach sus principales puntos de vista e incluso consideró seriamente continuar sus estudios en Leipzig, en el Instituto de Wundt sobre *psicología experimental*, que era considerado el grupo de investigación más avanzado del momento. Pero algo le hizo abandonar sus planes: Weininger había entregado un manuscrito

a sus profesores Jodl y Müllner titulado *Eros und Psyche*, con el fin de obtener una beca. Tras leérselo, Jodl dio a entender a Weininger que sólo aceptaría su trabajo como disertación después de algunas correcciones. También le sugirió un título menos poético que evitara las ambigüedades, *Geschlecht und Charakter*. Esta desavenencia impidió que Weininger obtuviera el doctorado cuando tenía previsto y le hizo caer en una profunda depresión. Fue a partir de entonces cuando empezó a preocuparse por otros tópicos y a interesarse por el trabajo de Chamberlain, quien como veremos más adelante es una de las influencias significativas de su obra.

En Mayo de 1902 Weininger escribió a Sbowoda diciéndole que acudía frecuentemente al círculo literario que se reunía en el Café Griensteidl. Sus nuevos amigos representaban el movimiento de la *Jung-Wien*¹⁴⁸ y sus discusiones trataban siempre sobre arte. Los miembros del círculo rechazaban el naturalismo y simpatizaban con algunas formas de expresión del modernismo, como el expresionismo o el simbolismo. Fue precisamente en contacto con el círculo literario, durante la primavera de 1902, cuando Weininger desarrolló su crítica a Mach.

Es interesante señalar que al mismo tiempo Hugo von Hofmannsthal escribía su *Carta de lord Chandos* (titulada originariamente *Ein Brief*), cuyo pasaje más importante era una exageración poética de las ideas formuladas en la introducción antimetafísica de la obra de Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Análisis de las sensaciones*).

¹⁴⁸ Hermann Bahr fue considerado como su portavoz oficioso. Otros de sus miembros fueron Arthur Schnitzler, Felix Dormann, Peter Altenberg, Richard Beer-Hofmann, Felix Salten, Raoul Auernheimer, Hugo von Hofmannsthal, Stefan Zweig y Karl Kraus, quien posteriormente se separó del grupo y le dedicó una sátira mordiente en su artículo *Die demolierte Literatur* (La literatura demolida) .

Explicaremos aquí brevemente en qué consiste la crítica de Hofmannsthal: la carta se sitúa en Inglaterra en 1603, el año de la muerte de la reina Isabel. Está escrita por un cortesano, Lord Chandos, y dirigida a su amigo Francis Bacon. En ella, el joven escritor se disculpa por haber renunciado definitivamente a su actividad literaria y describe su situación como inevitablemente abocada al silencio. Así es como se expresa:

“He perdido del todo la facultad de pensar o de hablar coherentemente de cualquier cosa. Al principio, de modo gradual, se me hizo imposible tratar un tema más elevado o de carácter más general y emplear esas palabras de las que, no obstante, sin pararse a pensarlo, todos suelen servirse corrientemente. Experimentaba un malestar inexplicable por el simple hecho de usar las palabras “espíritu”, “alma” o “cuerpo”... Y esto no por ningún tipo de miramientos (ya conocéis mi franqueza rayana en lo ligero), sino porque las palabras abstractas, de las cuales la lengua por ley natural debe hacer uso para sacar a la luz del día juicios de cualquier clase, se me desmigajaban en la boca igual que hongos podridos.”¹⁴⁹

Poco a poco, desaparecieron para Lord Chandos los instrumentos de juicio y las opiniones cotidianas se convirtieron en una tarea imposible. Ya no había jerarquía entre las cosas porque la multiplicidad no se dejaba remitir a una unidad: lo que la gente solía juzgar pequeño adquiría de pronto dimensiones desmesuradas y suscitaba una vivacidad en los afectos exagerada; y lo “grande”, al mismo tiempo, se hacía pequeño e insignificante. El sujeto había sido desplazado de su posición central y carecía de

¹⁴⁹ Hofmannsthal 1902, 126.

perspectiva y capacidad ordenadora. Como no había un punto de referencia fijo todo carecía de valor. Finalmente, el yo quedó convertido en un elemento más dentro de la multiplicidad, asaltado constantemente por otros elementos en su pasiva receptividad.

La carta termina cuando el joven escritor comunica al lector que es incapaz de seguir escribiendo, pues las palabras han perdido su significado y el único lenguaje que puede usar es aquel en el que se comunican “las cosas mudas”¹⁵⁰.

El problema de Hofmannsthal es explícitamente un *problema del lenguaje*, semejante en cierto sentido al que preocupará a Wittgenstein. El lenguaje ya no sirve para expresar las cosas más importantes de la vida, no es capaz de dotar de significado al devenir. Hofmannsthal toma conciencia de que la lírica impresionista representa un mundo, semejante al descrito por Mach, en el que *no tiene cabida la dimensión moral*. Una carta supone para él la despedida de la poesía, el medio de expresión por excelencia del esteta; y el comienzo de la búsqueda de un nuevo lenguaje que le permita conducir a los hombres a considerar los valores y el significado de la vida desde un punto de vista existencial.

El sentido profundo de la experiencia de Lord Chandos es la crítica a una teoría del conocimiento que sitúa el fundamento de éste en imágenes sensoriales o elementos, concretamente el *sensacionismo* que defiende Mach. Esta teoría, anteriormente abrazada por Hofmannsthal y los estetas, le resulta ahora radicalmente deficiente porque las cuestiones más apremiantes de la vida y la sociedad no hallan respuesta en ella ni son representables en términos de impresiones sensoriales. Dicho de

¹⁵⁰ Casals 2003, 223-28.

otro modo, no existe un método que permita deducir a partir de esos “elementos básicos” el complejo de objetos significativos y valiosos para la vida humana.

El nuevo vehículo artístico que Hofmannsthal escoge, influido por Wagner, es el *Gesamtkunstwerk*, una especie de teatro que era entendido como la unificación de las artes: emulando a los antiguos griegos, mediante la fusión de la poesía, el teatro y la música, intentará transmitir al público una *experiencia a la vez social y religiosa*. Ya no se trata de evocar o de sugerir, ni siquiera de transmitir ideas argumentadas sino de *transformar la manera en que los hombres conducen sus vidas*. Las obras y las óperas en las que participa tienen como tema fundamental la *redención del hombre* a través del *ágape* cristiano: el ser humano debía abandonar el *egoísmo* en el que estaba enquistado, pues en él se halla el origen de toda manifestación *antisocial*. A través del *Gesamtkunstwerk*, Hofmannsthal buscaba transmitir al público una experiencia catártica socializante, pretendía *transformar el odio y la codicia humana en amor y cooperación*¹⁵¹.

En resumidas cuentas, la solución de Hofmannsthal a los problemas fundamentales de la vida consistió en una reafirmación de los antiguos valores del imperio de los Habsburgo, que éste consideraba la base de una cultura universal y humanística¹⁵².

¹⁵¹ Karl Kraus, quien compartía con él la idea fundamental del teatro como medio para la transmisión de valores humanizadores, consideraba su pretensión ingenua y ridícula. Mediante un voluptuoso escenario, la decoración, la música, el espectáculo y la fantasía era imposible cambiar el curso político de la sociedad. La mediación de la razón era para Kraus fundamental. Además, todo ese aditamento sólo conseguía alejar al público de lo esencial. Si la obra teatral tenía valor por sí misma, todo lo demás representaba un obstáculo para el espectador (Janik y Toulmin 2001, 102 y 103).

¹⁵² Janik y Toulmin 2001, 145 y 146.

La reacción contra los principales puntos de vista de Mach expresaba los sentimientos de buena parte de los artistas vieneses.

Weininger – apartado ya por completo de la concepción científicista del mundo – había colaborado con Alois Höfler, junto con otros estudiantes de filosofía, en la edición de unos manuscritos de Kant que llevaban por título “Bases Metafísicas de las Ciencias Naturales”. El trabajo aparece en Leipzig en el año 1900 como los volúmenes IIIa y IIIb de las publicaciones de la *Sociedad Filosófica* de la Universidad de Viena. El conocimiento profundo que Weininger tenía de aquellos textos y su admiración por el rigor de las afirmaciones kantianas le mostraron el nuevo camino a tomar. No debe extrañar, por tanto, su búsqueda desesperada de la justa visión del mundo, del conocimiento auténtico, de las ideas verdaderas que se esconden tras el fenómeno. De modo que, antes incluso de obtener su doctorado dejó de considerarse a sí mismo como científico, e incluso como filósofo, reconociéndose más bien como místico y profeta.

Brevemente explicaremos en qué consiste y cuáles son los fundamentos de la psicología de Mach o, usando una expresión de Friedrich Albert Lange, de la “psicología sin alma”. Con ello pretendemos mostrar en qué medida la polémica en torno a la existencia del carácter y la crítica a la psicología de Mach se convierten en elementos centrales para el desarrollo de la idea de racionalidad dibujada en la obra de Weininger.

En su *Análisis de las sensaciones* (publicada en Noviembre de 1885), Mach se propone acabar con las confusiones y especiales *perversiones éticas* a las que nos conducen la religión, el ascetismo y la filosofía cuando consideran el *yo* como una *unidad indisoluble*, como una substancia, es decir, como aquello

que subyace a toda pluralidad. Según Mach, muchas concepciones filosóficas del yo surgen precisamente por el temor ante la evidencia de su inconsistencia y su posible desintegración, así como de la necesidad de inmortalidad individual. Tal es el caso, por ejemplo, del yo que se desprende de la ética ascética de Schopenhauer, que promueve el desprecio por el cuerpo y por todo lo que le es propio. Es cierto que se trata de un yo antiegoísta, pero también es autodestructivo y, según Mach, biológicamente insostenible. Otro ejemplo diferente pero igualmente inadmisibles para Mach es el que surge de la excesiva estimación de los impulsos y de todo lo relacionado con el propio cuerpo, es decir, de lo que es exclusivamente mío e intransferible, pues tiene como consecuencia el desprecio del yo ajeno y es, por tanto, excesivamente egoísta. Éste es el caso del *superhombre* postulado por Nietzsche¹⁵³.

Según Mach, el concepto kantiano de una “cosa en sí” (una esencia), reconocida como distinta de su apariencia, nace de una confusión especial:

“La imagen vaga de lo estable, que no varía perceptiblemente porque aparezca o desaparezca ésta o la otra de las partes que la constituyen, parece ser algo en sí. Como cada una de estas partes puede ser suprimida sin que la imagen deje de representar el conjunto, pudiendo ser siempre éste reconocido, se cree que se podría suprimir todo y que aún quedaría algo.”¹⁵⁴

Así, la *síntesis*, esto es, el *hábito práctico* de reunir bajo un solo concepto las partes constitutivas y designar con un nombre lo

¹⁵³ Mach 1886, 23.

¹⁵⁴ Mach 1886, 6.

estable, entra en conflicto con el *análisis*, cuya tarea es aislar las partes constitutivas.

Mach destaca una diferencia entre el ser humano y el resto de los animales. El ser humano, a diferencia del animal e incluso del niño, posee por naturaleza la capacidad de posicionarse y *elegir* voluntariamente su punto de vista, que puede ser sintético o analítico:

“Puede a su arbitrio elevarse a la abstracción más general o descender al detalle más concreto. El animal posee esta cualidad en un grado infinitamente menor. El animal no se *coloca*, no *elige* su punto de vista sino que es determinado por la impresión misma que recibe.”¹⁵⁵

Sin embargo, pese a esta superioridad natural, siempre corremos el peligro de dejarnos arrastrar de manera inconsciente por un punto de vista determinado (como el niño de pecho que no reconoce a su padre cuando le ve con el sombrero puesto). Esto también puede ocurrirle al filósofo. De hecho, la idea popular y acrítica de la *oposición entre la apariencia y la realidad* ha calado profundamente en muchos de ellos, como lo demuestra, por ejemplo, el *mito de la caverna* de Platón. Para Mach el problema – planteado por Descartes en el *Discurso del método* – de si el mundo es aparente o real no tiene *sentido científico*: qué duda cabe de que los sueños más disparatados son también *hechos* del mundo, dice Mach, pero la cuestión es que cuando estamos despiertos los *elementos* de nuestra conciencia son mucho más abundantes, coherentes y lógicos que mientras dormimos y eso es lo que resta importancia al sueño y hace que lo consideremos como tal. Ahora bien, si los *elementos* de nuestros sueños fueran

¹⁵⁵ Mach 1886, 7.

tan abundantes y consistentes como los de nuestra vida consciente, no habría criterio alguno para juzgar una cosa como aparente y la otra como real¹⁵⁶.

La distinción apariencia-realidad sólo tiene para Mach un sentido *práctico*. Veamos qué significa esto: decimos, por ejemplo, que el remo parece torcido cuando se introduce en el agua pero que *en realidad* es recto. Sin embargo, tan real es nuestra percepción del remo recto al aire libre como nuestra percepción óptica del remo quebrado cuando se introduce parcialmente en el agua (decimos óptica porque lo cierto es que al sentido del tacto le sigue pareciendo recto). En este caso, decir que el remo es “realmente recto” se justifica porque nuestro medio natural es el aire y la percepción recta del remo nos resulta mucho más habitual. En definitiva, para que la distinción entre apariencia y realidad tenga sentido tiene que existir algún tipo de *contraste* u oposición, de lo contrario la distinción carecería de valor práctico y también de sentido, como, según Mach, ocurre con la pregunta por la realidad o irrealidad del mundo¹⁵⁷.

Asimismo, para evitar las concepciones metafísicas del *yo* y las actitudes que de ellas se desprenden, Mach propone concebirlo también como una *unidad práctica*. Asegura que el yo, igual que

¹⁵⁶ Mach 1886, 8-11. Por cierto, de esto ya nos advierte Descartes en su *Discurso del método* cuando propone al lector que imagine el caso de un hombre que sueña todas las noches ser rey.

¹⁵⁷ En este punto quisiéramos dar la razón a Mach pero señalar al mismo tiempo que si la ontología de Platón y el método de Descartes son tan poderosos es precisamente porque hacen uso del contraste o la oposición entre realidades de distinto tipo y que esa distinción, que también va acompañada de una valoración, sí que tiene consecuencias prácticas. Recordemos, por ejemplo, que si las ideas Platónicas son más reales que el mundo de los sentidos es porque son eternas e inmutables y porque son el criterio para distinguir y juzgar las realidades del mundo sensible, es decir, porque son criterios aplicables a la práctica. Por razones semejantes, por tanto, a las que nos llevan a considerar que el remo es realmente recto y no torcido, porque la aplicación de esta idea en nuestras prácticas cotidianas puede resultar ventajosa.

los otros cuerpos u objetos físicos, no es más que un *concepto abstracto* que designa un complejo de “sensaciones” o *elementos*. La única peculiaridad de estos elementos es que las relaciones que mantienen entre ellos son más estrechas que las que mantienen con otros grupos de la misma clase.

Según esta nueva concepción, los cuerpos no engendran *sensaciones* (o *elementos*) sino que las *sensaciones*, gracias a sus estrechas relaciones, engendran cuerpos, y lo mismo tenemos para el *yo*:

“Lo primario no es el yo sino los elementos (sensaciones)... Los elementos forman el yo. Yo veo el color verde quiere decir que el elemento verde aparece en un cierto complejo de otros elementos (sensaciones, recuerdos). Cuando yo ceso de ver el color verde, cuando muero, por ejemplo, ya no aparecen los elementos en la asociación habitual. Con esto está dicho todo. Lo que ha dejado de existir es una economía de pensamiento ideal, pero no una unidad real”¹⁵⁸

Los elementos y las relaciones dadas entre ellos serán, por tanto, los *fundamentos últimos de la realidad*¹⁵⁹. Mach reconoce que la naturaleza de estos elementos es problemática pero asegura que su esclarecimiento será llevado a cabo por ulteriores investigaciones.

El objetivo de la Física y la Psicología, consistirá, por tanto, en la determinación de tales relaciones. No obstante, los conceptos

¹⁵⁸ Mach 1886, 21.

¹⁵⁹ A nuestro juicio, Mach tampoco consigue librarse de esa tendencia de privilegiar un tipo de realidad sobre otros, pues ¿qué son si no esos elementos que sirven de fundamento al mundo? Paralelamente considera (igual que aquellos filósofos a los que critica) que existe un punto de vista privilegiado, el de la ciencia (psico-física), que es la que estudia dichos elementos y sus relaciones.

de “cuerpo”, “yo”, “materia”, “espíritu”¹⁶⁰, etc., no constituyen un estorbo, pues han sido formados para especiales *finés prácticos*, temporales y determinados: a la Física, por ejemplo, le resultará útil el concepto de “cuerpo” y a la Psicología, mientras sólo persiga fines prácticos, también le será útil la noción de “yo”.

Sin embargo – asegura Mach – cuando ambas ciencias trabajan juntas, se ha comprobado que los conceptos de una no encajan con los de la otra.

Mach sostiene que los problemas teóricos aparecen cuando se produce la lucha entre los *hábitos adquiridos* y el *impulso de adaptación del pensamiento* a una región de la experiencia; bien sea por ensanchamiento de un determinado ámbito de nuestra experiencia o (como en el caso sobre el que Mach va a reflexionar) por la unión o convergencia de dos regiones de la experiencia que antes permanecían separadas, por ejemplo, las de la Física y la Psicología. Para la solución de estos problemas las antiguas herramientas conceptuales son insuficientes o ineficaces y es necesaria la formación de nuevos conceptos que permitan representarse la región mencionada.

Según Mach, la solución de los problemas originados por la convergencia de los ámbitos de estudio de la Psicología y la Física se encuentra en una concepción de los elementos antes señalados como *elementos del mundo*, esto es, como elementos que, según adquieran unas determinadas *relaciones funcionales* u otras, pueden ser considerados, de modo acrítico, como “sensaciones” o como “objetos”.

Esto significa que para Mach no existe diferencia entre el mundo físico y el psíquico. El mundo “interior” y el “exterior” están constituidos por un corto número de elementos homogéneos a los

¹⁶⁰ Recordemos la carta de Hofmannsthal.

que se suele llamar *sensaciones*. Pero como esta palabra parece que responde a una teoría tendenciosa, prefiere hablar siempre de *elementos*, que le parece una expresión más neutral. Esta tesis se conoce como *monismo neutral*.

Mach insiste en que la formación de los conceptos “yo” y “cuerpo” responde a un *principio económico* del pensamiento y tiene una importancia primordial no sólo para el individuo, que busca el placer y huye del dolor, sino también para la supervivencia de la especie, hasta el punto de que los formamos instintivamente y se nos imponen con fuerza. Sin embargo, en ciertas ocasiones, cuando lo que perseguimos no son ya fines prácticos sino el *conocimiento en sí*¹⁶¹, dice Mach, conviene no dejarse arrastrar por esa tendencia y abandonar dichas construcciones, ya que resultan insatisfactorias y contraproducentes.

Según Mach, cuando el impulso de adaptación del pensamiento vence sobre los hábitos adquiridos – y si se posee el anterior discernimiento –, se comprende que los límites del “yo” no son precisos ni estables sino borrosos y movibles, ya que pueden ser ensanchados o disminuidos a voluntad, de manera que el “yo” termine por abarcar el mundo entero o un punto inextenso¹⁶². Se

¹⁶¹ Mach no sólo defiende la existencia de un tipo de realidad más auténtica, los elementos, sino también de un conocimiento verdadero, el que resulta de privilegiar una perspectiva sobre otras, la que ve el mundo como un conglomerado de elementos. El conocimiento que se obtenga desde esta perspectiva no responderá a fines prácticos sino a un “verdadero deseo de saber”. A nuestro juicio esta postura también puede entenderse como un tipo de platonismo.

¹⁶² Mach 1886, 12. Estas palabras nos recuerdan inevitablemente a la proposición del *Tractatus* 5.64:

“Se ve aquí como, llevado a sus últimas consecuencias, el solipsismo coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda la realidad con él coordinada.”

Wittgenstein se da cuenta de la identidad entre el solipsismo, para el que solo hay sujeto, y el realismo extremo, para el que no existe el sujeto. Wittgenstein acepta que en un sentido relevante no hay sujeto, pues si se intentara describir el mundo exhaustivamente, el sujeto que lo describe sería lo único

descubre entonces que el “yo” está en continuo cambio, pero es la lentitud de los cambios lo que le concede la *aparente estabilidad*. Los hábitos que se mantienen por largo tiempo de manera inconsciente o involuntaria forman el *fondo del yo* y es precisamente *lo variable en el cuerpo* o en el yo lo que mueve la voluntad. Pero aquí – dice – no debe entenderse la voluntad en sentido metafísico. En una interesante nota Mach explica cómo en un músico virtuoso, que domina bien su instrumento, o en un orador experto, que domina la psicología del auditorio, se produce una dilatación del *yo* por el lado de los afectos. Por el contrario, el *yo* se empequeñece en los estados depresivos que aquejan a algunas personas, pues se sienten separados del mundo como por un muro.¹⁶³

El yo machiano, como vemos, ni es inmutable ni tiene unos límites que permitan identificarlo con precisión frente a otros cuerpos. Lo más importante es la *continuidad* pero sólo en tanto que ésta es un medio para preparar y asegurar el *contenido* del yo. Ahora bien, ese contenido no es propiedad exclusiva de un individuo: muchos de los recuerdos personales se conservan en otros tras la muerte de un individuo y algunos contenidos de conciencia que surgen en el individuo y tienen significación general “rompen los límites del individuo y crean vida impersonal o superpersonal independiente de la persona que los ha

que no aparecería en tal descripción. Y la descripción del mundo debería incluir todo lo que pudiera decirse con sentido. El sujeto que describe no forma parte del mundo, por eso no puede ser descrito con sentido. Sin embargo, la descripción que el sujeto ofrece del mundo muestra, de alguna manera, su propia existencia. Así, el sujeto del que pretende hablar la filosofía (aunque lo haga sin sentido) es ese sujeto no físico y no psicológico que no forma parte del mundo sino que es su límite, el sujeto metafísico. Al admitir la necesidad de suponer un sujeto metafísico, Wittgenstein se desmarca del naturalismo y el positivismo defendidos por Mach.

¹⁶³ Mach 1886, 12.

creado”¹⁶⁴. Según Mach, el placer que sienten el artista, el científico y el reformador social se debe precisamente a esa contribución.

Mach está convencido de que este planteamiento conduce a una *concepción de la vida más libre y luminosa*, opuesta tanto al *ascetismo* como a la *intolerancia*.

La crítica de Weininger a Mach se dirige directamente contra su negación del sujeto y sus razones son fundamentalmente éticas. Weininger acusa al psicólogo de equivocarse gravemente al creer que renunciando al propio Yo es posible adquirir una conducta ética que no desprecie al Yo ajeno ni valore al propio en exceso: quien se conciba a sí mismo como un mero agrupamiento de elementos tal vez podrá tener un comportamiento psicológico, pero jamás una conducta ética. Recordemos que para Weininger las relaciones funcionales (las que mantienen las personas con las cosas) son por sí mismas amorales pero dejarse arrastrar por ellas, es decir, no luchar por mantener una relación de otro tipo (no instrumental sino de respeto e interés) con los seres humanos es siempre una actitud *inmoral*.

Para Weininger, sólo si existe un Yo superior, un alma, puede darse una relación ética con el otro: el Yo y el Tú son conceptos recíprocos, por eso el hombre llega a adquirir la máxima conciencia de sí mismo cuando está en presencia de sus semejantes y sólo cuando éste pierde su núcleo esencial, que es lógico y ético, deja de reaccionar ante los otros.

En consecuencia, afirma Weininger:

¹⁶⁴ Mach 1886, 22.

“El solipsismo es un absurdo y debería ser llamado más bien *nihilismo*; si no existiera un Tú no podría existir jamás un Yo, y por tanto no quedaría nada.”¹⁶⁵

Para entender estas afirmaciones debe partirse de una concepción del mundo radicalmente diferente de la de Mach. Para Weininger el mundo, lejos de ser un conglomerado de elementos, es un entramado de significados y valoraciones cuya condición necesaria es el sujeto creador, que es a su vez ético y lógico. En ese sentido también podría decirse que *el mundo es mi mundo*. Así, un mundo sin valor o sin significado, no es estrictamente un mundo:

“Quien solo admite sensaciones deberá necesariamente mantener que todas tienen el mismo valor, y que ninguna tendrá más probabilidades que las otras para ser la piedra fundamental de un mundo real. De esta forma el empirismo aniquila precisamente la realidad de la experiencia, y el positivismo, a pesar de su título “sólido y seguro”, resulta un verdadero nihilismo, tal como ocurre con las empresas comerciales que parecen muy honorables y que son, en definitiva, castillos en el aire.”¹⁶⁶

Por esta razón, para Weininger un mundo de elementos no puede servir de contrapunto al sujeto para hacerse consciente de sí mismo. Un mundo de esas características no es nada. El sujeto sólo se percata de su propia existencia (de su ser), sólo puede adquirir autoconciencia, por oposición a *lo otro que no es él* y que,

¹⁶⁵ SC, 278.

¹⁶⁶ SC, 294.

sin embargo, también es (el Tú); pero no por oposición al *no-ser*, a la nada¹⁶⁷.

Debido a esto, si no existiera un Tú tampoco existiría un Yo y, en ese caso, no existiría nada. Posiblemente influido por Nietzsche, Weininger entiende el *nihilismo* como la tendencia a aligerar el mundo de carga axiológica, a desvalorizarlo, a vaciarlo: que sólo existieran elementos significaría la *nada* porque la pura materia carente de valor es *nada*. Dicho de otro modo, porque el ser es idéntico al valor y la ausencia de valor es el *no-ser*.

Correlativamente, añade Weininger, sólo cuando se ha adquirido conciencia del propio Yo podrá reconocerse y sentirse el Yo de otros individuos, lo que significa ver en ellos un centro del mundo con sentimientos, pensamientos y memoria de su pasado, presentir su *personalidad*. Únicamente entonces deja de correrse el riesgo de tratar a los demás como medios para la obtención de los propios fines:

“La cuestión es que la condición psicológica haga imposible utilizar a los demás hombres como un medio para un fin.”¹⁶⁸

Para que se dé una relación ética con el prójimo, habría que convencer a cada individuo de que posee un Yo superior, un Alma, y de que los otros también lo poseen. Según Weininger:

¹⁶⁷ De ahí que la tríada (Yo, Tú y Dios) adquiriera para él un significado tan especial: representa las tres dimensiones del espacio, el yo completo; o también Dios en el hombre, la síntesis del universo, la unidad de todas las contradicciones (SUC, 156). Y es que, como veremos más adelante, para Weininger Dios es lo ético en el hombre, el hombre se diviniza cuando adquiere el sentido del deber; y sólo gracias al otro, al Tú, puede originarse en mí esa conciencia del deber.

¹⁶⁸ SC, 278.

“El hombre genial es aquel que ha llegado a tener conciencia de su Yo. Por esto capta antes que los demás la diversidad de sus semejantes y siente el Yo de los otros individuos cuando éstos todavía no han llegado a sentirlo tan intensamente como para poder concienciarlo.”¹⁶⁹

El individuo genial será, por tanto, el de mayor altura moral pero también el que más sufre porque es el más compasivo. En la compasión, añade Weininger, se halla el origen de su comprensión del mundo.

Así, la condición psicológica necesaria para el *altruismo práctico* es, como se muestra más arriba, el *individualismo teórico*¹⁷⁰. Con estas reflexiones Weininger cree haber solucionado definitivamente la cuestión de si fue antes el individuo o la sociedad:

“Ambos aparecen al mismo tiempo y conjuntamente”¹⁷¹

Por otro lado, la conducta que más fácilmente podría compararse con el *solipsismo psicológico* es la que se observa en el loco, en el sádico y en el psicópata. Weininger piensa que éstos viven como si estuvieran solos en el mundo y en modo alguno se *interesan* por sus semejantes, tan sólo establecen con ellos *conexiones funcionales*.

Pero el mundo de Mach, donde sólo existen *elementos o percepciones* o, lo que viene a ser lo mismo, una danza de elementos sin sentido ni fundamento, no sólo imposibilita la conducta ética sino que acarrea también problemas teóricos, pues *elimina toda posibilidad de obtener un punto de referencia para el*

¹⁶⁹ SC, 276.

¹⁷⁰ SC, 277.

¹⁷¹ SC, 280.

pensamiento. Pensar es para Weininger juzgar y “cada nuevo acto enjuiciador aniquila desde sus bases el fatigoso trabajo de los atomistas de las sensaciones.”¹⁷²

Pero ¿por qué no puede comprenderse el *juicio* desde la psicología asociacionista? Porque ésta parte de un presupuesto ontológico que lo elimina: que *sólo existe aquello que podemos percibir, aquello que puede hallarse en la experiencia*. Ahora bien, cuando tomamos una decisión, cuando prestamos atención o cuando pensamos, nuestro Yo se halla presente por completo y sin fisuras en estas acciones. No hay escisión en él, *carece de la dualidad necesaria para que se produzca la percepción de sí mismo en el instante de la acción*. Dicho de otro modo, cuando queremos, cuando asentimos o negamos, está actuando la voluntad pero justo en ese instante somos incapaces de percibirla. A lo único que podemos aspirar es al recuerdo de lo que sentí cuando actuaba. Y lo mismo ocurre cuando pensamos o cuando prestamos atención.

Por esta razón hay que concluir que la *voluntad*, la *apercepción*, el *juicio* y el *concepto existen pero no son hechos de la experiencia* y la psicología asociacionista nunca podrá encontrarlos en ella. También es importante para Weininger el hecho de que esta conclusión no se derive de la experiencia sino completamente *a priori*.

En tercer lugar, Weininger afirma que esta visión del mundo (la machiana y la humeana) al tiempo que *destruye el concepto de verdad* pretende paradójicamente ser la *única filosofía de la realidad*. Esta psicología, que emplea para sí el calificativo de “psicología sin alma” y se considera a sí misma *ciencia de la*

¹⁷² SC, 320.

experiencia, quiere encontrar en la misma experiencia las condiciones necesarias para que – valga la redundancia – cualquier tipo de experiencia sea posible. Es incapaz de darse cuenta de que esta empresa fracasará siempre. La razón de ello es que:

“La voluntad no es en modo alguno un hecho empírico. La voluntad no se puede descubrir y comprobar en la experiencia porque ella es la premisa de todo dato empírico-psicológico.”¹⁷³

Además, dice Weininger, el método que emplea esta psicología de las sensaciones es erróneo, pues pretende comenzar desde el exterior para ir penetrando hasta llegar al núcleo (el yo), cuando el núcleo es el presupuesto y origen de todo lo demás.

Weininger denuncia a la psicología moderna, cuyos fundadores son Hume y Herbart, por sorprendernos después de todo con la afirmación de que hay que construir y desarrollar una *personalidad armónica* y por sostener la vana ilusión de que esto es posible a partir de un número concreto de partes determinantes:

“Toda psicología quiere derivar el todo de las partes y demostrar que está condicionado por ellas, mientras que una profunda reflexión muestra que los fenómenos parciales fluyen del todo, como fuente primitiva.”¹⁷⁴

Weininger asegura que cuando el análisis empírico ha sido tantas veces burlado por el *pensamiento* y la *voluntad* – que no se

¹⁷³ SC, 320.

¹⁷⁴ SC, 322.

han dejado descubrir en el mundo (pues ciertamente no es ese su lugar) – sólo queda la alternativa de *aceptar* o *negar* (y esto tampoco viene determinado por la experiencia) la existencia de algo que haga posible toda la vida psíquica y, por tanto, también la misma experiencia. Ese algo puede llamarse *alma*, *personalidad* o *carácter* y debe ser el principio regulador que guíe todas las investigaciones de tipo psicológico. Si la psicología fuera por este camino, acabaría transformándose en una *biografía teórica*. Es decir, en una investigación sobre las leyes que rigen el desarrollo del individuo desde su nacimiento hasta su muerte, que tendría en cuenta las diferencias individuales y atendería a la vida en su conjunto y no únicamente a las sensaciones. Quedarían así establecidos definitivamente *los límites de toda psicología empírica*.

Según Weininger, la *psicología de los elementos* es incompatible con la libertad porque parte del presupuesto de la determinación absoluta y porque busca las *leyes causales* del pensamiento y la volición para establecerse como ciencia. Quien crea en un sujeto libre, concluye Weininger, debe negar la posibilidad de la psicología como ciencia empírica.

Por otro lado, Weininger acusa a la psicología moderna de ser eminentemente *femenina*. Esta acusación, como veremos más adelante, se basa en la identificación de la Mujer con la materia y en la tesis que afirma que, a diferencia de lo que ocurre con el Hombre, de la vida psíquica de la Mujer sí que es posible una representación puramente empírica:

“El “esquema del Yo” de Mach, en sus *Preliminares antimetafísicos*, representa exactamente el Yo de la mujer perfecta.”¹⁷⁵

¹⁷⁵ SC, 306. “Machs "Zeichnung des Ich" in seinen "Antimetaphysischen Vorbemerkungen" stellt also ganz richtig das Ich des vollkommenen Weibes

En consecuencia, la psicología masculina ha de ser tratada independientemente de la femenina y debe tender siempre al Yo como foco y corona de sus investigaciones. Según el filósofo, la confusión de la vida anímica masculina con la femenina ha conducido a los más grandes errores en el ámbito de la psicología¹⁷⁶.

Weininger también acusa a la psicología de su época de participar del *espíritu judío*, pero las razones de esta crítica las veremos más adelante.

En definitiva, para Weininger la verdadera causa de la decadencia de la Psicología se debe a su completo olvido del alma (Mach), así como a su emancipación respecto de la filosofía y a la influencia duradera que sobre ella tuvieron algunos físicos (Fechner y Helmholtz). Por eso la *characterología*, considerada como la *teoría integral del alma humana*, es anunciada por el filósofo como la *psicología del futuro*.

Como vemos, las diferencias teóricas entre Mach y Weininger son profundas y numerosas. Probablemente se deriven de su diferente actitud con respecto a tres cuestiones: la época que les ha tocado vivir, su propio trabajo y el objetivo de la ciencia.

Mach, por su parte, no pretende construir un sistema filosófico sino más bien contribuir al *progreso de las investigaciones naturales modernas*¹⁷⁷. Ello muestra de alguna

dar.” Aquí el término que usa Weininger para referirse a la mujer no es “Frau”, que como decíamos tiene connotaciones culturales y se refiere más bien al género, sino “Weib”, más vinculado a la sexualidad y que podría traducirse como hembra.

¹⁷⁶ SC, 318

¹⁷⁷ “No hay una filosofía de Mach.” (Mach 1886, 323). “No soy más que un sabio y no soy absolutamente un filósofo. Si a pesar de ello a veces se me cuenta como tal y en una forma un poco rimbombante, no soy responsable” (Mach 1905, 12). “He aquí en qué consiste lo que busco hacer por la metodología científica y la psicología del conocimiento. No pienso introducir

manera su *optimismo con respecto a la civilización* y su *sintonía con el espíritu de su época*. Por otro lado, aunque quiere prescindir de consideraciones metafísicas, hemos visto que defiende el *monismo neutral*, una postura epistemológica que supone al menos la *negación del dualismo ontológico* como presupuesto de la ciencia y el *inmanentismo* como actitud del investigador:

“El país de lo trascendente me está cerrado, y además, declaro abiertamente que sus habitantes no pueden en ninguna forma excitar mi curiosidad científica. Es fácil, pues, medir el abismo que me separa de muchos filósofos.”¹⁷⁸

Además, como apuntábamos más arriba, Mach parece dispuesto a privilegiar un tipo de discurso sobre otros (así como la ontología que éste presupone) y a establecer *a priori* los límites de nuestro conocimiento:

“Todo lo que nosotros podemos saber del mundo se expresa necesariamente en las sensaciones de los órganos corporales, que pueden ser libertadas, de manera exactamente determinable, de los influjos individuales del observador. Todo lo que podemos aspirar a saber se ofrece a la solución en forma de problema matemático por la explicación de la dependencia funcional de los elementos sensibles unos con otros. Con este conocimiento queda agotado el conocimiento de la realidad.”¹⁷⁹

Está defendiendo, por tanto, un tipo de *reduccionismo epistemológico*: el conocimiento humano queda reducido al

una filosofía nueva en las ciencias de la naturaleza, pero quisiera eliminar una antigua filosofía envejecida” (Mach 1905, 12 y 13).

¹⁷⁸ Mach 1948, 12.

¹⁷⁹ Mach 1987, 324.

conocimiento de las relaciones entre los elementos. Y esas relaciones deben poderse expresar en forma de *problema matemático*.

Como buen empirista, considera más consecuentes las filosofías de Berkeley y de Hume que la de Kant y se halla más próximo a aquellas. Pero sostiene que como naturalista no le corresponde a él la tarea de criticar o refutar la filosofía de Kant, que debe ser juzgada por la época. El progreso de la ciencia y la dirección que ésta está tomando, dice Mach, muestran la insuficiencia de los planteamientos kantianos.

Su actitud antimetafísica le lleva a sostener que toda cuestión es susceptible de una profundización ulterior y que no hay ningún auténtico problema completamente insoluble:

“La renuncia a contestar preguntas que no encierran sentido alguno no implica resignación, sino la única actitud sensata del investigador frente a la masa de los hechos realmente investigables. Ningún físico, al renunciar a descubrir el movimiento continuo, ni ningún matemático cuando prescinde de la cuadratura del círculo o de la solución de las ecuaciones de quinto grado en una forma algebraica sistemática, vería en ello resignación. Lo mismo puede decirse de las cuestiones filosóficas más generales. Los problemas o se reconocen como no problemas o se tratan de resolver.”¹⁸⁰

¹⁸⁰ Mach 1987, 322. Esta afirmación, por cierto, será luego defendida por Wittgenstein, quien como sabemos llegó a considerar como la tarea más propiamente filosófica disolver los problemas que esta misma disciplina se empeñaba en formular. Esa disolución, por otro lado, vendría a corroborar que no se trataba de auténticos problemas sino de pseudoproblemas provocados por una mala comprensión de la gramática de nuestro lenguaje. Esto no significa, sin embargo, que Wittgenstein adoptara una actitud naturalista con respecto al lenguaje y el conocimiento humanos sino que optaba por una separación nítida entre el ámbito del sentido, protagonizado por las ciencias

Mach está denunciando aquí la *carencia de sentido de muchos de los problemas filosóficos*. Una tesis que, como sabemos, será desarrollada posteriormente por el Círculo de Viena y por Wittgenstein, tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones filosóficas*.

Weininger, por su parte, adopta una actitud abiertamente filosófica y especulativa. Aspira a elaborar un sistema cuya meta es la comprensión global del universo. Se declara dualista y está convencido de que hay determinadas cuestiones que no se rigen por las intuiciones del tiempo y el espacio, por lo que no pueden ser enmarcadas bajo la forma del principio de causalidad (relaciones funcionales) y quedan fuera del ámbito científico (de la ciencia empírica). Esas cuestiones corresponden a una esfera de la realidad que constituye, por así decirlo, el trasfondo sobre el que es perceptible cualquier objeto, la condición de toda experiencia, lo no relativo, lo absoluto.

Para que la Psicología sea profunda, para que sea filosófica, ha de tener en cuenta este ámbito de la realidad. Ha de partir de la idea de que en él se hallan el origen y la meta de las acciones humanas. Weininger aspira, como podemos apreciar, a la construcción de una Psicología más filosófica.

Para Weininger, además, sí que existen problemas insolubles. Hay cuestiones eternas que no carecen de sentido pero sí de solución, al menos mientras permanezcamos confinados en el espacio-tiempo. Son, sin embargo, las cuestiones más importantes. Así, el problema del dualismo, el problema de la vida

naturales, y el del sinsentido. Este último, sin embargo, seguiría pareciéndole más importante.

(de la caída o del pecado), no puede comprenderse completamente mientras se vive.

A diferencia de Mach, la intención de Weininger no es contribuir al progreso de la ciencia, y por ende de la civilización occidental, sino más bien cuestionar sus fines y advertir de la existencia de otras posibilidades. En este punto, por cierto, su actitud coincide plenamente con la de Wittgenstein.

Vitalismo frente a mecanicismo

Mach, en su obra *Principios de Termodinámica* (1896) había defendido que la vida humana y del resto de animales se diferencia de la muerte por lo mismo que el cuerpo eléctrico se diferencia del no eléctrico. El alma, por tanto, ha de ser concebida como materia y, según Mach, cuando las ideas animistas influyen en las teorías físicas, tal y como ya se había notado, éstas empiezan a adentrarse en el terreno del *fetichismo*¹⁸¹.

Con la misma fuerza con la que defiende su teoría del carácter, Weininger rechaza la posibilidad, concebida primero por Fechner y posteriormente por Mach, de que algún día pueda explicarse la vida a partir de lo no vivo:

“En el hombre, como sujeto libre inteligible que puede decidirse según su voluntad por el bien o el mal, hay que excluir el paralelismo psicofísico que exige incluso para todo lo anímico un encadenamiento causal análogo al de la mecánica.”¹⁸²

Pero para Weininger en la Mujer sí que existe una perfecta coordinación entre la serie anímica y la somática. Recordemos que

¹⁸¹ Rodlauer 1995, 41.

¹⁸² SC, 326.

de la vida psíquica de la Mujer sí que era posible obtener una representación puramente empírica satisfactoria. Y por eso también Weininger consideraba la psicología de su época, cuyo modelo científico-teórico era Mach, femenina.

Sin embargo, su rechazo más general de la investigación de tipo mecánico-causal – o como dice Mach, analítica – para explicar el comportamiento de cualquier organismo vivo (incluido por tanto el de la mujer), le aproxima a una corriente de pensamiento *vitalista*, que en la filosofía moderna occidental podría estar representada por Whitehead, y más recientemente Lancelot Law White, y que estaría posiblemente emparentada, a través de Schopenhauer, con el pensamiento oriental.

Podría decirse que si el camino tomado por los antiguos griegos consistía en refinar los conceptos de causación hasta llegar a una explicación de los fenómenos naturales como la de Demócrito, donde si una partícula ocupa un punto en el espacio-tiempo es porque otra partícula la ha empujado hasta allí, los chinos trataron de sistematizar el universo de cosas y acontecimientos en una estructura que se ordena según las *influencias mutuas de las partes en el todo*.

El universo chino es un gran organismo increado donde cada una de sus partes efectúa voluntariamente sus funciones en las recurrencias cíclicas del todo, y donde ora un componente, ora otro, toma el liderazgo en una especie de *jerarquía fluctuante*. En la ciencia china la idea de *correspondencia* adquiere una importancia central y la idea de *causalidad* es evitada: *las cosas no están causadas sino conectadas*. En lugar de observar sucesiones de fenómenos, la ciencia china detecta *alteraciones de aspectos*. Para estudiar un organismo vivo no desmonta y analiza

sus piezas porque en ese instante la vida no está presente. Y parte del presupuesto de que no debe entenderse como una máquina.

En Marzo de 1902, en el esbozo “Hacia una Teoría de la Vida”, Weininger declaraba su adherencia a una posición *neovitalista*. Pero como veremos, su rechazo, filosóficamente legítimo, del punto de vista mecánico-causal que regía las investigaciones y el pensamiento de su época, trocaba enseguida en odio apasionado contra los judíos, a quienes considera como los máximos representantes de dicho punto de vista. Como ya hemos visto, oponiéndose al mecanicismo, Weininger se está oponiendo también a la perspectiva del *hombre afeminado* antes aludida.

Al margen de las motivaciones psicológicas a las que aludíamos en la biografía de Weininger, la animadversión de éste contra los judíos es probable que fuera motivada o alentada por la filosofía *antisemita* de Chamberlain. Por otro lado, la serie de lecturas y discusiones sobre Nietzsche que tuvieron lugar en la *Sociedad Filosófica* puede que contribuyeran al carácter *misógino* de su obra. Y finalmente, las *posiciones humanitarias* en lo concerniente a la educación, la homosexualidad y la liberación de ciertas mujeres (aquellas que poseen un grado desproporcionado de masculinidad) que encontramos en *Eros und Psyche* – lo que corresponde a la primera parte de *Sexo y Carácter* – seguramente se formaron en Weininger, al menos en parte, gracias a la lectura de dos revistas, el *Annual for Sexual Hybrids* y *Die Zeit*.

2.2. Estatus, presupuestos y método de la psicología de Weininger

Las preguntas que pretendemos responder aquí son las siguientes: ¿cuál es el estatus que, según Weininger, ocupa la Psicología en el conjunto de las ciencias? ¿Cuáles son los

supuestos de los que debería partir? ¿Cuál es el método más adecuado para esta disciplina?

Estatus y presupuestos

La Psicología ocupa una posición intermedia entre la *filosofía* y el *análisis de las sensaciones*. Es la *ciencia de la experiencia*¹⁸³. A diferencia de la lógica y la ética (ciencias supraindividuales), no procede de lo general a lo particular, sino que *parte del individuo aislado*. Pero, a diferencia del análisis de las sensaciones, no debe permanecer en las sensaciones sino que ha de tener en cuenta la existencia del *carácter*, es decir, el modo específico en que se presentan las sensaciones y los sentimientos en cada ser¹⁸⁴. La existencia del *carácter empírico* debe ser, por tanto, uno de los presupuestos de toda Psicología.

Recordemos que para Mach el Yo no era más que un punto del espacio donde los elementos tenían mayor consistencia, una especie de “sala de espera de las sensaciones”, dice Weininger; y que la creencia en un Yo más real sólo era legítima desde el punto de vista de la supervivencia de la especie.

Weininger, por su parte, se sorprende de que un investigador como Mach, con amplios conocimientos biológicos, no haya extraído conclusiones del hecho de que los organismos vivos son indivisibles (de que son átomos o mónadas) pues, a diferencia de lo que ocurre con la materia inerte, sus partes son siempre distintas y dependientes entre sí. Así, si seccionamos un vidrio, obtenemos varios cristales idénticos entre sí aunque de diferente tamaño, pero no podemos esperar el mismo resultado si se trata de un organismo.

¹⁸³ SC, 255.

¹⁸⁴ SC, 241.

En esta misma línea, Weininger sostiene que se debería considerar la posibilidad de derivar de la mera *individuación*, es decir, del hecho evidente de que los seres orgánicos no nos encontremos unidos unos a otros como hermanos siameses, la existencia de algo específico correspondiente al ámbito psíquico; algo más sólido que el sujeto de Mach:

“Todo lo que un animal siente tiene en cada individuo un diferente carácter o tonalidad, que no sólo es característico de su clase y especie, de su raza y familia, sino que también es diferente en cada uno de los seres. El idioplasma es el equivalente fisiológico de esa especificidad de todas las sensaciones y sentimientos de cada animal.”¹⁸⁵

Pero también es necesario distinguir el *carácter empírico* (o la mera *individuación*) del *carácter inteligible* (o la *individualidad*). El primero, dice Weininger, existe en todos los animales y no tiene ninguna relación con el segundo, que sólo es propio del hombre. Mientras que los argumentos que demuestran la existencia del primero son, como ya hemos visto, empíricos, los que demuestran la existencia en el hombre de un sujeto transempírico son, sin embargo, *a priori* y corresponden a la lógica y la ética¹⁸⁶. El carácter inteligible, añade, no tiene ningún correlato fisiológico¹⁸⁷,

¹⁸⁵ SC, 241. Naegeli, de Vries, Oscar Hertwing, etc., habían desarrollado la teoría de que cada célula del organismo pluricelular es portadora de todas las cualidades de la especie y que éstas se encuentran de un modo especialmente marcado en las células germinales. El ideoplasma era por tanto la suma de todas las propiedades específicas de la especie, que tenía lugar en todas y cada una de las células de los organismos pluricelulares (SC, 48). Weininger, por su parte, también localiza en el idioplasma el correlato material del carácter empírico individual.

¹⁸⁶ SC, 242. Weininger añade que la relación entre el carácter empírico y el inteligible es la misma que existe entre el mero reconocimiento individual y la memoria y que la meta definitiva en el hombre es la identidad entre ambas cosas.

¹⁸⁷ SC, 326

de modo que sólo si se acepta la existencia en el hombre de este tipo carácter puede creerse con sentido en la libertad humana. Según Weininger, la existencia del carácter inteligible debe ser un presupuesto de toda Psicología humana.

De este modo, Weininger establece la diferencia fundamental entre la Psicología animal y la humana: mientras que a la primera le basta con suponer la existencia del carácter empírico, la segunda necesita partir además de otro supuesto, la existencia del carácter inteligible.

Como veníamos diciendo, la Psicología se caracteriza por ocupar una posición intermedia entre la filosofía y el análisis de las sensaciones. Esta ambigüedad, según Weininger, ha favorecido la aparición de dos tendencias erróneas:

- En primer lugar, el “psicologismo”, es decir, la falsa opinión que excluye a la lógica y la ética de los fundamentos de la psicología para incluirlas en un apéndice de ésta¹⁸⁸. Weininger se lamenta de que el crecimiento de la doctrina de las sensaciones y el desmedido valor que se le ha conferido hayan ido acompañados de la tendencia a *subordinar la lógica y la ética a la psicología y a hacerlas derivar de ella*¹⁸⁹.

- El segundo error es el intento de llevar a cabo una *Psicología empírica general* sin ocuparse al mismo tiempo de la *Psicología diferencial*. Todo psicólogo tiende a conferir validez general a los resultados de su investigación. Sin embargo, dice

¹⁸⁸ Uno de los principales representantes del psicologismo tanto gnoseológico como moral es Hume. Su psicologismo gnoseológico acaba reduciendo la supuesta objetividad del conocimiento a meros hábitos e instintos de la mente. Hume sostiene que para dar cuenta del origen, el valor y los límites del conocimiento es necesario estudiar la mente humana y que ésta puede y debe entenderse en términos de procesos y hechos mentales. Su psicologismo moral coloca el fundamento de la acción moral en los sentimientos. Para Hume sería posible comprender exhaustivamente la experiencia moral en términos de ciertas respuestas psicológicas del espectador ante la percepción de las acciones y cualidades de los individuos.

¹⁸⁹ SC, 223.

Weininger, hay problemas que no pueden resolverse sin recurrir a las *diferencias caracterológicas*. Por ejemplo, si en la sensación tiene lugar o no “un acto activo de la percepción” o una “espontaneidad de la conciencia” es algo que no se puede responder de manera unívoca.

Uno de los objetivos explícitos de la obra de Weininger es, por tanto, crear una *Psicología alternativa*, que trate de obtener puntos de vista generales sin descuidar las diferencias individuales.

El nombre que propone para esta nueva ciencia es, como dijimos, el de *Biografía teórica* (“theoretische Biographie”), pues opina que éste delimita mejor que hasta ahora las fronteras con la filosofía, por un lado, y con la fisiología, por otro. Debe llamarse “biografía” y no “biología” porque ha de entender la vida del hombre como un todo y dar cuenta del origen y el transcurso de sus diferentes fases. Pero su método es biológico y no historiográfico, pues Weininger considera que hasta el momento toda historiografía se ha referido únicamente a individualidades, sin pretensión de generalidad, mientras que el objetivo de la *Biografía teórica* debe ser “el estudio de las leyes permanentes que rigen el desarrollo mental del individuo”¹⁹⁰, desde su nacimiento hasta su muerte. Se trata, por tanto de una *Psicología ontogenética*. Sólo una ciencia como ésta sería capaz de aportar algo a la *Ciencia del espíritu*, por lo que debería absorber a toda la psicología actual, que, según Weininger, no ha comprendido todavía en qué consiste su tarea ni cuál es su fin.

Weininger dice que aunque acepta la nueva clasificación de las ciencias en “nomotéticas” e “ideográficas”, establecida por Wilhelm Windelband, considera justificado conservar de todos

¹⁹⁰ SC, 206.

modos la clasificación de John Stuart Mill que separa las *ciencias naturales* de las *ciencias del espíritu* (Natur- und Geisteswissenschaften).

Método

El método que Weininger propone para esta nueva ciencia tiene tres características fundamentales: se basa en la teoría de los tipos, aplica el principio de correlación y presta atención a las diferencias.

a) Teoría de los tipos

Weininger intenta legitimar la teoría de los tipos como método científico apelando a la Física: los físicos, dice, hablan de cuerpos completamente flexibles (o elásticos) y de cuerpos completamente inflexibles, aunque son conscientes de que ningún ente empírico es completamente elástico o carece por completo de elasticidad. Esos tipos ideales, sin embargo, son ficciones indispensables para ordenar la realidad empírica. Lo curioso es que Weininger, por un lado, pretende demostrar que “el tipo, la idea platónica, no sólo es el "objeto del arte", sino también el "objeto de la ciencia"”¹⁹¹; pero, por otro lado, advierte que aunque la construcción de estos tipos ideales es imprescindible para obtener una imagen más completa de la realidad, no debemos

¹⁹¹ SC 36. Esto es claramente una respuesta a Schopenhauer, quien afirma en *El mundo como voluntad y representación* que la idea platónica es el objeto del arte. Weininger se refiere a él en una de las notas que no han sido traducidas al castellano (GCH, 460).

atribuirles una *existencia metafísica*¹⁹². Más adelante comprobaremos cómo Weininger desatiende esta advertencia.

Según el filósofo vienés, la indecisión y las múltiples discrepancias entre los científicos (anatomistas y antropólogos), cuando se trata de investigar, por ejemplo, las diferencias sexuales, se debe a que sólo se centran en las características aplicables a la generalidad – cuya aplicación siempre se ve obstaculizada por las múltiples excepciones – y no se preocupan por determinar el *tipo* ideal, que es lo que realmente interesa a un *sistema de ciencia pura* (no aplicada).

Weininger pensaba que el afán de su época (la que califica como industrial) por la acumulación de datos y la estadística estaba entorpeciendo el acceso al verdadero conocimiento.

Pues bien, la nueva *Biografía teórica* debería servirse de *tipos* psicológicos para ordenar a los individuos. Weininger propone que nos imaginemos dos *tipos sexuales* opuestos, el *hombre ideal*, por un lado, y la *mujer ideal*¹⁹³, por otro, con el que se corresponderían dos tipos psicológicos igualmente opuestos.

Para que pueda entenderse por qué Weininger considera estos tipos sexuales como los más fructíferos para la psicología expondré brevemente algunos de sus presupuestos. Éstos serán explicados más extensamente en el siguiente apartado.

Weininger parte del presupuesto biológico de la *bisexualidad universal*. Por lo que también en el caso de la especie humana lo único que existe son gradaciones innumerables de “formas intersexuales”. No existen, sin embargo, el hombre perfecto (Mann) o la mujer perfecta (Weib), sino sólo aproximaciones a ambos *tipos* ideales.

¹⁹² En este punto Weininger parece estar siguiendo a Goethe, quien en *La metamorfosis de las plantas* desarrolla la teoría de los tipos (“tipo” en el sentido de una configuración abstracta unitaria) para el reino vegetal.

¹⁹³ “Ein ideales Mann M und ein ideales Weib W”.

Otra idea que Weininger asume y que le servirá de guía para su investigación caractereológica posterior es que en todo el reino animal el *impulso sexual* tiene un origen o naturaleza diferente dependiendo de que se trate de un macho o de una hembra.

Sobre la base de esta realidad biológica y centrándose en la especie humana, Weininger defiende dos tesis:

- La *bisexualidad psicológica* de todos los individuos.
- La existencia de una *diferencia esencial en la vida psíquica* de éstos, la diferencia entre los sexos.

La distinción de los tipos sexuales antes mencionados, el hombre ideal y la mujer ideal, hace justicia, por tanto, a esta diferencia psicológica que Weininger considera fundamental.

Pues bien, la nueva Psicología debería encargarse no sólo de construir los tipos psicológicos ideales sino también de determinar cuál es la posición de cada individuo entre esos dos planos estructurales. Y debería establecer exactamente el grado de masculinidad o feminidad de cada individuo y averiguar si una acción o pensamiento específico ha tenido origen en el elemento masculino o en el femenino de su personalidad. Este procedimiento individualizaría a cada ser humano, ofreciendo la base para el estudio de las diferencias psicológicas individuales¹⁹⁴.

Weininger tiene la esperanza de que a la luz de la *Psicología diferencial*, la *práctica pedagógica* se transforme. Piensa que la rigidez de los supuestos pedagógicos se eliminaría si se reconocieran las diferencias psicológicas entre los estudiantes y se tuvieran en cuenta sus habilidades e inclinaciones particulares¹⁹⁵:

“Hasta ahora las formas intersexuales (especialmente entre las mujeres) son educadas en el sentido de la máxima

¹⁹⁴ SC, 95.

¹⁹⁵ SC, 102.

aproximación posible al ideal del hombre o de la mujer convencionalmente en vigor, provocando con esta ortopedia espiritual una verdadera tortura.”¹⁹⁶

“En el torniquete de una educación uniforme las muchachas y muchachos sufren igualmente; éstos al ser sometidos más tarde a la misma ley, aquellas al ser modeladas por el patrón de las mismas costumbres.”¹⁹⁷

Aunque, según Weininger, las diferencias entre los individuos que se aproximan más al polo sexual femenino son menores que las que se dan entre aquellos que se hallan más próximos al polo masculino, siempre existen diferencias individuales y éstas deben tenerse en cuenta en el ámbito de la educación.

b) El principio de correlación y la búsqueda de las diferencias

Según explica el propio Weininger, el método que usa en su obra no consiste en crear los tipos ideales basándose en las variedades de la realidad empírica, por lo que no es inductivo. Pero tampoco es deductivo, pues no trata de aplicar a la realidad concreta los tipos ideales ya bien definidos, presuponiendo para ello el conocimiento de las proporciones en las que cada individuo participa de estos tipos¹⁹⁸. Las consideraciones que dice tener en cuenta son de carácter alternativo. Veamos en qué consisten:

En la línea de Kant, Weininger se plantea si la correspondencia entre lo físico y lo psíquico no constituirá una *función sintética apriorística de nuestro pensamiento*. Existen

¹⁹⁶ SC, 101.

¹⁹⁷ SC, 102.

¹⁹⁸ SC, 98.

múltiples hechos que según Weininger justificarían este supuesto, por ejemplo, que:

“Todos los individuos de un modo inconsciente, y los hombres superiores de un modo consciente, practican la fisiognómica. Las frases “se le lee en la cara” o “se le conoce en los ojos” son frecuentes en sujetos que nada saben de la fisiognómica considerada como ciencia, y el retrato de un hombre famoso o el de un gran criminal interesa a muchas gentes que incluso jamás han oído pronunciar esa palabra.”¹⁹⁹

Si aceptamos, sobre la base de hechos como los mencionados, que dicha correspondencia no es una mera superstición popular sino, tal y como Weininger sugiere, una *función sintética apriorística del pensamiento*, debemos admitir (aunque sea heurísticamente) el principio de una *relación ordenada entre lo psíquico y lo material* como fundamento de la investigación científica²⁰⁰. El problema de determinar qué tipo de relaciones – cuya existencia es admitida a priori por todos los individuos – se dan entre estos dos ámbitos quedaría sin embargo fuera del terreno de la psicología, siendo competencia de la metafísica y la religión.

Weininger defiende que igual que la Fisiología del sistema nervioso y la Psicología pueden trabajar juntas, la Morfología²⁰¹ (o la Anatomía) y la *Characterología* (o Psicología diferencial) deberían ser consideradas como ciencias complementarias. Si la unión de las dos primeras ciencias, la *Psicología fisiológica*, estudia la

¹⁹⁹ SC, 105.

²⁰⁰ SC, 105.

²⁰¹ En 1795 Goethe introduce el término *morfología* y lo define como la doctrina de la forma, de la formación y de la transformación de los cuerpos orgánicos. Fue el fundador de la *morfología idealista*.

coordinación del movimiento psíquico con el movimiento corporal, lo que estudia la *Fisiognómica* – que es el resultado de unir la Morfología con la Caracterología – es el problema de la *constante coordinación del reposo psíquico con el reposo corporal*. Así, la diferencia fundamental es que mientras el primer problema es puramente dinámico, el segundo es más bien estático²⁰². La *Fisiognómica* trataría de sacar a la luz la *coexistencia regular* de ciertos rasgos físicos, especialmente faciales, y determinados rasgos de carácter. Weininger, consciente de las dificultades de esta disciplina, que había caído en el descrédito de los propios científicos hasta el punto de ser considerada como una ocupación inmoral, intenta recuperar la confianza en ella:

“Si basándose en el aspecto exterior de un individuo al que jamás se ha conocido, si valiéndose de las sensaciones inmediatas y sin intervención del tesoro que representa la experiencia inconsciente, es posible establecer juicios exactos acerca del carácter de ese individuo – hay hombres que poseen tal capacidad en alto grado – no hay duda de que será posible construir un sistema científico partiendo de estos hechos. Se trata tan solo de la explicación conceptual de ciertos vigorosos sentimientos.”²⁰³

Para defender el estatus científico de la *Fisiognómica* Weininger señala la importancia de distinguir entre dos tipos de relaciones: por un lado, la que se da entre dos fenómenos que aparecen sucesivamente en el tiempo y, por otro, la relación (funcional regular) que se da entre elementos diferentes simultáneos²⁰⁴. La relación sucesiva puede explicarse a partir del

²⁰² SC, 104.

²⁰³ SC, 104.

²⁰⁴ SC, 107. Según Weininger, tanto Hume como Mach se equivocaron al no

principio de causalidad, mientras que la relación simultánea, dice Weininger, se explicaría mejor a partir del *principio de correlación*, que consiste en la coexistencia regular de ciertos elementos o caracteres²⁰⁵. Ahora bien, dichos elementos no tienen por qué constituir conjuntos cerrados y determinados.

Según Weininger, la importancia del *principio de la correlación* está clara, por ejemplo, en la Biología, cuando ésta aplica el concepto de las *funciones orgánicas* a los seres vivos; pues desde un punto de vista *teleológico* es fácil comprender la existencia de ciertas relaciones constantes. Así, cuando el aparato digestivo del organismo está adaptado a la alimentación cárnica, sabemos que deben existir también un aparato de masticación y órganos para la captura de la presa²⁰⁶. Pero el principio de correlación también debería ser de gran utilidad en otras disciplinas:

- En la Morfología: porque aplicando el principio de correlación, una morfología ideal debería hallarse en condiciones de reconstruir un organismo completo partiendo de un número determinado de fragmentos. Y, según Weininger, debería poder hacerlo ateniéndose a rígidos métodos comprobatorios y no, como hizo Cuvier, basándose en construcciones imaginarias.

- En la Psicología diferencial (o la doctrina de las variedades psicológicas). Para persuadir al lector de la conveniencia de usar el principio de correlación en este ámbito, Weininger recurre a una diferencia caracterológica muy popular: hay muchas personas que

reconocer la diferencia entre relaciones simultáneas y sucesivas.

²⁰⁵ Weininger nos recuerda que ya Aristóteles se dio cuenta de que muchos caracteres de los animales no varían independientemente unos de otros y que, más tarde, Cuvier, Geoffroy, St. Hilaire y Darwin estudiaron detenidamente estos fenómenos de “correlación”.

²⁰⁶ SC, 107.

sienten fascinación por los perros y no soportan a los gatos, otras, en cambio, disfrutan con los gatos y detestan a los perros. Pues bien, en un caso como éste preguntar por qué unos individuos prefieren los gatos y otros los perros está justificado y, sin embargo, no resulta fructífero. Sería mucho más provechoso preguntarse en qué más cosas se diferencian los sujetos que prefieren los perros de aquellos que prefieren los gatos.

Según Weininger, la pregunta por el *porqué* sólo está justificada y además es fructífera cuando el condicionante y el condicionado aparecen sucesivamente en el tiempo pero no tanto cuando son simultáneos. Su propuesta, por tanto, no excluye la investigación causal pero la limita a lo que él considera que es su verdadero campo: el idioplasma. Es allí donde debe buscarse la causa de aquellos hechos a los que luego se aplicará el principio de correlación.

- Y en la Fisiognómica (o Psicofísica estática), que, como ya hemos visto, estudia la correlación entre la morfología y el carácter.

Estas disciplinas deberían tener por norma, dice Weininger, establecer todas las diferencias entre dos seres que han mostrado diferente comportamiento en un punto²⁰⁷. Y a medida que se vaya avanzando en la investigación se podrá ir directamente a la búsqueda de aquellas propiedades desconocidas que sabemos que se hallan en relación funcional con las ya conocidas.

Para resumir podría decirse que el método propuesto por Weininger consiste fundamentalmente en la aplicación del *principio de correlación* – que vale tanto para el ámbito psíquico y

²⁰⁷ SC, 109.

el físico por separado, como para el psicofísico – y en la *búsqueda de las diferencias*.

Este nuevo método – dice Weininger – “acelerará el progreso de la ciencia considerada en su conjunto.”²⁰⁸

Ahora bien, tratándose de la psicología humana, es de vital importancia tener en cuenta también el *análisis introspectivo*, que muchas veces proporciona la clave para el estudio de las diferencias.

De modo que, fijándose en las diferencias, aplicando el principio de correlación y sin descuidar el análisis introspectivo, el propio Weininger construye lo que considera que son los dos tipos psicológicos fundamentales, el hombre y la mujer ideales (Mann und Weib).

²⁰⁸ SC,111.

3. El sexo

3.1. El principio universal de las formas intersexuales y la ley de la atracción sexual

La bisexualidad universal

Como decíamos más arriba, Weininger abraza la idea, muy extendida entre los científicos de su época, de la bisexualidad física y psicológica de todos los seres vivos:

“Las formas intersexuales no son una aparición patológica, sino absolutamente normal en todos los organismos, y su presencia no es en modo alguno una demostración de decadencia corporal”²⁰⁹.

Por lo que respecta a la bisexualidad física, lo que eso significa es que en todos los seres vivos que se reproducen sexualmente continúan existiendo caracteres de ambos sexos incluso cuando su desarrollo unisexual ha concluido. Los caracteres del sexo opuesto, eso sí, permanecen latentes o menos desarrollados. De modo que *la diferenciación sexual nunca llega a ser completa*²¹⁰.

El macho y la hembra, dice Weininger, podrían considerarse como dos sustancias que se hallan mezcladas en diferentes proporciones en los diferentes individuos sin que la proporción de una de ellas llegue a ser nunca cero. Pero la pregunta que surge ahora es la siguiente: ¿dónde se localizan esas supuestas

²⁰⁹ SC, 400.

²¹⁰ SC, 34. Weininger apoya su tesis de la bisexualidad en las últimas investigaciones sobre embriología y sobre el desarrollo de los órganos sexuales de Johannes Müller, R. Remark, Wilhelm Waldeyer, K. Goebel, Oskar Hertwig, etc. También en los estudios anatómicos de Ernst Haeckel y en las tesis de Darwin y de Weismann.

substancias? O ¿en qué parte del organismo se encuentran? Y también, ¿en qué consisten realmente los rasgos masculinos y los femeninos?

Contestaremos primero a la pregunta por el lugar. Basándose en la doctrina de Joh. Japetus Sm. Steenstrup, un zoólogo de Copenhague, y en las investigaciones sobre los tejidos del organismo realizadas por Havellock Ellis, Weininger afirma que la sexualidad del individuo no sólo se encuentra en los órganos sexuales primarios y secundarios sino que *se halla distribuida por todo el cuerpo*.

Steenstrup afirmó:

“En un individuo masculino, cada una de sus partes, incluso la más pequeña, es masculina, aun cuando pueda asemejarse a la de una hembra, y, del mismo modo, todas las partes de ésta son tan solo femeninas.”²¹¹

Ellis, por su parte, halló diferencias en el tinte de la piel según el sexo. Pero aún existen más investigaciones que apoyan su tesis: Bischoff y Rudinger hallaron diferencias en el cerebro dependiendo del sexo; Justus y Alice Gaule en los órganos vegetativos (hígado, pulmón, bazo). Y por último, las investigaciones de Olor Hammarsten y las de Ernst Ziegler demostraron que la composición de la sangre (el número de glóbulos rojos por centímetro cúbico, por ejemplo) variaba dependiendo del sexo.

Estas aportaciones llevaron a Weininger a afirmar hipotéticamente algo que todavía no había sido demostrado:

²¹¹ Citado en SC, 43.

“Toda célula del organismo está caracterizada sexualmente y tiene un determinado tono sexual.”²¹²

Pero sobre la base de su ley de las formas intersexuales, añade:

“Desde la completa masculinidad, hasta su completa ausencia, que corresponde a la absoluta feminidad, se pueden admitir innumerables y diferentes características sexuales en cada una de las células.”²¹³

Weininger reconoce no tener una respuesta concluyente para la cuestión de si esa infinita escala de gradaciones responde a la presencia de dos sustancias mezcladas en diferentes proporciones o a las múltiples modificaciones que adopta una única sustancia. No obstante, da una respuesta tentativa: podría tratarse de ambas cosas a la vez. Es decir, que aunque cada célula tenga un tono sexual original, en determinado momento éste comience a modificarse por la secreción interna de las glándulas genitales.

Weininger conocía la acción de estas secreciones gracias a los estudios sobre los efectos producidos por la *castración artificial*.

Hasta aquí sólo nos hemos referido al lugar de la sexualidad, que se halla distribuida por todo el cuerpo. Todavía no hemos dicho nada sobre qué sea ésta. Pues bien, después de todo Weininger reconoce que no lo sabe:

²¹² SC, 43.

²¹³ SC, 44. Queremos llamar aquí la atención sobre algo que después nos resultará de gran utilidad. Incluso tratándose de un discurso biológico, tras las palabras de Weininger se esconde la idea, de origen pitagórico (y que luego veremos cómo desarrolla), de que la masculinidad es algo positivo y la feminidad negativo, pues ésta consiste en la ausencia de la primera.

“Hasta hoy no nos es posible saber, ni siquiera con carácter de probabilidad, en qué consiste la masculinidad o feminidad de una célula, y cuáles son las diferencias histológicas, fisicomoleculares o incluso químicas que separan las células de la hembra de las del macho.”²¹⁴

Pese a ello, el filósofo propone la creación de dos nuevos conceptos, el *arrenoplasma* y el *teiplasma*. Estos conceptos harían referencia a las dos formas ideales que adopta el *idioplasma* en los seres diferenciados sexualmente. Por lo que habría que decir que cada célula real posee originariamente un carácter sexual que se encuentra en algún punto intermedio entre el *arrenoplasma* (masculino) y el *teiplasma* (femenino).

Dicho esto, podría parecer que sabiendo cual es el tono sexual de una de las células de un organismo se podría determinar el sexo del individuo. Sin embargo, según Weininger esto no sucede:

“En líneas generales, cuando las exigencias no sean muy grandes, podemos contentarnos con un solo índice para todo el cuerpo, pero incurriríamos en graves errores teóricos y prácticos si creyéramos que esas descripciones incorrectas son suficientes también para cada caso particular.”²¹⁵

Weininger cree que no todas las células de un mismo organismo poseen el mismo tono sexual; es más, *la distribución de la sexualidad puede ser muy desigual* (aunque ésta no sea la tendencia general), de ahí que se den casos de hombres bien caracterizados con escasa barba y débil musculatura o de mujeres

²¹⁴ SC, 44.

²¹⁵ SC, 57.

muy femeninas con senos poco desarrollados o con excesiva barba. Los casos de asimetría en los que, por ejemplo, un seno está más desarrollado que otro, una pierna es más femenina que otra, o en un lado de la cara la barba está más poblada que en el otro, también son muy comunes. De hecho, según Weininger, *nunca se da una perfecta simetría en las características sexuales*. Eso también demuestra, en su opinión, que cada célula ya posee originariamente (desde el principio del desarrollo embrionario) su propio tono sexual, pues es muy improbable que esas asimetrías se produzcan por las diferencias en la distribución de la secreción interna²¹⁶.

De todo esto se derivan las siguientes conclusiones:

- Que la sexualidad de un organismo no depende exclusivamente de la de sus glándulas genitales, pues está distribuida por todo el cuerpo en diferentes proporciones.

- Que ningún individuo concreto es por completo un macho o una hembra, a lo sumo puede hablarse de individuos varoniles o femeniles.

- Y que la homosexualidad no es ni una enfermedad²¹⁷ ni algo adquirido²¹⁸, sino una predisposición natural, lo que tampoco significa que se herede:

“La inversión sexual no es, pues, según esta teoría, una excepción de la ley natural, sino también un caso especial de la misma”²¹⁹.

²¹⁶ SC, 48 y 49. En este punto Weininger añade algunas observaciones más para poner límite a la acción de las secreciones internas sobre la sexualidad del individuo y resguardarse así de posibles objeciones contra su tesis. Se apoya sobretodo en los trabajos de Conrad Rieger y A. W. Jonson sobre la castración.

²¹⁷ Weininger se opone aquí a la opinión de Krafft Ebing, quien incluye el fenómeno de la homosexualidad dentro de la psicopatía.

²¹⁸ Frente a la opinión de otros investigadores como Schrenck, Notzing, Krapelin y Féré.

Según Weininger, esta tesis es confirmada también por la existencia de actos homosexuales entre los animales²²⁰. Y además, habría que admitir que todos los seres vivos tienen cierta tendencia, aunque sea muy débil, a la homosexualidad. Dicha tendencia está en función del mayor o menor grado de desarrollo que hayan alcanzado los caracteres del sexo opuesto²²¹. De ahí también que en los seres humanos, durante los años anteriores a la pubertad, cuando la diferenciación sexual no ha sido todavía completada por las secreciones de las glándulas genitales, las amistades entre individuos del mismo sexo no estén totalmente desprovistas de un significado sexual. De hecho, las relaciones humanas en general y a cualquier edad, nunca lo están²²².

Weininger se opone abiertamente a los métodos que se habían utilizado en el pasado y en su época seguían utilizándose o aconsejándose – tanto por los que consideraban que la homosexualidad es una enfermedad como por aquellos que la consideraban un vicio – para “normalizar” la vida sexual de los individuos.

Lo que pretende con estas consideraciones es contribuir a la *abolición de las leyes*, a su juicio ridículas, *contra los actos homosexuales*²²³:

“Es absurdo y contrario al derecho penal, que sólo castiga el delito pero no el pecado, que se prohíba al homosexual sus peculiares relaciones sexuales, mientras se

²¹⁹ SC, 91.

²²⁰ Muchos de estos casos, dice Weininger, han sido recopilados por F. Karsch.

²²¹ SC, 89.

²²² SC, 90 Se aprecia aquí cierta influencia de las tesis de Freud sobre la sexualidad infantil.

²²³ Leyes vigentes en su época al menos en Inglaterra, Alemania y Austria.

permiten las suyas al heterosexual, siempre, claro está, que tanto en uno como en otro caso se evite el escándalo público.”²²⁴

Como dijimos en el primer capítulo, la idea de la bisexualidad universal no es originariamente de Weininger. Pudo llegar a él a través de Freud o gracias a su lectura de Schopenhauer. Aunque también es posible que se trate de meras coincidencias. En cualquier caso, los acuerdos con Schopenhauer son múltiples y pensamos que merecen cierta atención.

Por ejemplo, en su *Metafísica del amor sexual* – que nos consta que Weininger conocía bien – Schopenhauer se expresa así:

“Los fisiólogos saben que la virilidad y la femineidad admiten innumerables grados, por lo que aquella puede descender hasta la repugnante ginandro y el hipospadías, y ésta ascender hasta el atractivo andrógino: desde ambos lados se puede alcanzar el hermafroditismo, en el que se hallan los individuos que, manteniéndose en el exacto punto medio entre los dos sexos, no se encuentran en ninguno de ellos y, por lo tanto, no son aptos para la procreación”²²⁵.

En lo sucesivo mostraremos más paralelismos entre ambos pensadores.

La ley de la atracción sexual

Basándose en la idea de que la feminidad y la masculinidad se encuentran distribuidas en muy diferentes proporciones en los seres vivos y en la popular observación de que tal hombre y tal

²²⁴ SC, 93.

²²⁵ MVR II, 626.

mujer concretos *parecen hechos el uno para el otro*, Weininger dice haber descubierto una nueva ley a la que tan sólo Schopenhauer se había aproximado antes que él: la *ley de la atracción sexual*²²⁶. Aunque, según Weininger, existe más de una ley de este tipo, él sólo se va a centrar en una de ellas, la que guarda una dependencia orgánica con el contenido de su libro.

Según esta ley, el hombre completo (M) y la mujer completa (W) tenderían a unirse. Pero puesto que no existen hombres y mujeres absolutos, lo que ocurre en la práctica es lo siguiente: dos individuos son perfectamente compatibles cuando al sumar el porcentaje de masculinidad de uno de ellos y el porcentaje de masculinidad del otro se completa el cien por cien, formándose así un *hombre absoluto*. Complementariamente, la suma de la feminidad contenida en ambos individuos también será del cien por cien. Por ejemplo, un hombre con un sesenta por ciento de masculinidad y un cuarenta por ciento de feminidad se sentirá fuertemente atraído por una mujer cuya masculinidad sea de un cuarenta por ciento y la feminidad de un sesenta.

Lo que, según Weininger, esta ley pone de manifiesto es que “existen dependencias funcionales entre la preferencia sexual y las cualidades somáticas y psíquicas de un ser”²²⁷.

Tal y como dice Weininger, Schopenhauer se había aproximado muchísimo al contenido de su *ley de la atracción sexual*, pues en la “Metafísica del amor sexual” el filósofo alemán sostiene:

“Para que se dé esa neutralización mutua de dos individualidades se requiere que el grado determinado de

²²⁶ Weininger reconoce, en una de las múltiples notas que sólo aparecen en la versión alemana, que el filósofo que se había aproximado a dicha ley era Schopenhauer, en el capítulo “Metafísica del amor sexual”.

²²⁷ SC, 66.

virilidad *de él* se corresponda exactamente con el grado determinado de la femineidad *de ella*, a fin de que ambas unilateralidades se compensen. Por lo tanto, el hombre más viril buscará la mujer más femenina y viceversa, y exactamente igual cada individuo buscará a quien se corresponda con su grado de sexualidad”²²⁸ .

A las preguntas por cómo sabe cada individuo qué proporción de masculinidad y de feminidad tiene, cómo sabe cuál es la proporción de los demás y cómo encuentra a su pareja ideal, Schopenhauer responde que eso es cosa del *instinto*, que siempre actúa inconscientemente en aras de la especie. En este caso, lo que el instinto persigue es *la perfección del ser que se ha de engendrar*.

Según Schopenhauer, esta ley es un *criterio relativo* del amor sexual, pues tiene carácter individual, no general. Otro *criterio relativo* es el que intenta compensar las debilidades, defectos y desviaciones de un individuo por medio del otro con el fin de que éstas no se reproduzcan en el futuro hijo o lleguen a convertirse en auténticas anomalías.

Pero existen otro tipo de criterios, los que él llama *absolutos*, es decir, los que valen para todos los hombres por un lado y todas las mujeres por otro: en general los hombres prefieren a las mujeres que se hallen en una edad comprendida entre los dieciocho y los veintiocho años, que tengan buena salud, cuyo esqueleto sea proporcionado, que disfruten de cierta plenitud de carnes y, por último, que posean un bello rostro. Las cualidades intelectuales de la mujer también llaman la atención al hombre, pues el hijo las hereda directamente de la madre; pero lo cierto es que éstas pueden ser compensadas con una bella constitución

²²⁸ MVR II, 226.

física. La mujer, por su parte, prefiere a los hombres entre los treinta y los treinta y cinco años de edad, que sean fuertes, valerosos y con una *voluntad firme*, ya que éstas son las cualidades que el hijo heredará del padre.

Schopenhauer da razón de cada una de estas consideraciones, tanto de las absolutas como de las relativas, pues está convencido de que ninguna de ellas es casual: las *consideraciones absolutas* son las que atañen al *puro instinto sexual*, que se dirige a cualquier objeto (o a ninguno en particular); y su función es la *conservación de la especie según la cantidad*. Las *consideraciones relativas* son las que intervienen en el enamoramiento, las que despiertan las *grandes pasiones*. Éstas se dirigen en exclusividad a un objeto particular y, según Schopenhauer, se les suele dotar de un carácter noble y sublime porque surgen de *un especial encargo de la especie* y porque ya no velan por el aspecto cuantitativo de la especie sino por el *cualitativo*²²⁹.

Como vemos, Weininger se centra en una sola de las *consideraciones relativas* del amor sexual desarrolladas por Schopenhauer. Precisamente en aquella que tiene que ver con los porcentajes de masculinidad y de feminidad de cada individuo, que es el tema central de su obra. Hasta aquí, parece coincidir con Schopenhauer en lo fundamental.

Lo único que, a nuestro juicio, Weininger reprocharía al filósofo alemán es que pese a considerar la *especie humana* como una *idea platónica*, no establece, sin embargo, una separación tajante – que a juicio de Weininger es imprescindible – entre lo masculino, por un lado y lo femenino, por otro, pues no habla en ningún momento de *tipos* o de *ideas* para referirse a esta

²²⁹ MVR II, 621-631.

dualidad. Otra diferencia entre ambos autores en la manera que tienen de enfocar el tema del amor sexual es que mientras Schopenhauer recurre permanentemente a ejemplos tomados del arte y principalmente de la literatura para fundamentar sus tesis, Weininger prefiere apoyarse en las últimas investigaciones científicas, que dotan a la primera parte de su libro del aspecto científico requerido por cualquier estudio de carácter biológico-psicológico.

De hecho, el filósofo vienés dice encontrar la confirmación de su teoría en las observaciones de Darwin de la fecundación entre las plantas heterótilas: Darwin había observado que existen algunos tipos de plantas, las llamadas heterótilas, cuyas flores presentan dos tipos morfológicos diferentes (dítilas) o incluso tres (trítilas). El polen de las flores con pistilo largo y estambres cortos (más femeninas) sólo puede fecundar con éxito a las flores de pistilo corto y largos estambres (más masculinas) y viceversa. Cuando se fecunda artificialmente una flor con el polen de otra de la misma forma se obtienen malos resultados: plantas enfermizas, enanas o infecundas²³⁰.

Según Weininger, el caso de las plantas heterótilas junto con otros ejemplos parecidos del reino animal confirman que *la fecundación obtiene los mejores resultados cuando entre los padres existe la máxima atracción sexual* y los peores resultados en caso contrario.

Como hemos visto, esta tesis ya la sostenía Schopenhauer. Lo que, sin embargo, parece original de Weininger es la fórmula²³¹ matemática que expresaría la *ley de la atracción sexual*:

²³⁰ A decir verdad, éste es uno de los mecanismos de las plantas hermafroditas para evitar la autofecundación.

²³¹ Es posible que esta ley sirviera de inspiración a Wittgenstein para la elaboración de sus tablas veritativo-funcionales.

$$A = \frac{K * f(t)}{M1 - F2},$$

donde M1 es el grado de masculinidad de un individuo y F2, el grado de feminidad del otro. Ambos adquieren valores comprendidos entre 0 y 1.

K es, según Weininger, el resultado obtenido de la aplicación previa de otras leyes de afinidad sexual, que tienen que ver con el grado de parentesco entre especies, razas y familias, con la salud de los individuos, con la ausencia de malformaciones, etc. Es decir, las leyes que menciona Schopenhauer pero para las que de momento carecemos de fórmulas que permitan cuantificarlas.

Y f(t) es una función del “tiempo de reacción”, es decir, el tiempo durante el cual los individuos pueden actuar el uno sobre el otro.

Los resultados de la fórmula cuando se trabaja con tipos ideales son significativos: entre un hombre y una mujer completos la atracción sería infinita, el grado de atracción entre dos hombres ideales, dado que el divisor sería igual a 1, dependería del dividendo, es decir, de los otros factores que intervienen en la fórmula, pudiendo obtenerse como resultado diferentes grados de simpatía o antipatía. Pero lo que Weininger no dice abiertamente es que si considerásemos el caso de dos mujeres ideales, el resultado de la fórmula tendría signo negativo y su valor concreto dependería de los otros factores de la fórmula. De modo que cuanto mayor fuera el grado de parentesco entre ellas y más tiempo permanecieran juntas, más antipatía sentirían la una por la otra.

En su intento por comprender en qué consiste exactamente la atracción sexual, Weininger menciona varios fenómenos cuya

naturaleza le parece similar. Por ejemplo, la atracción que ejerce el óvulo sobre el espermatozoide - que consigue vencer todas las resistencias para unirse a él -, la atracción de los polos opuestos de un imán, la de los iones que se unen para igualar una diferencia de potenciales y, especialmente, la “ley de atracción de masas”, según la cual un ácido muy fuerte tiende a unirse con una base muy fuerte. Esto, sin duda, vuelve a recordarnos las palabras de Schopenhauer:

“Para que nazca una inclinación realmente apasionada se requiere algo que sólo puede ser expresado mediante una metáfora química: ambas personas tienen que neutralizarse entre sí, como el ácido y el álcali se neutralizan en una sal común.”²³²

Según el autor de *Sexo y carácter*, un hecho biológico puede servir para legitimar o desaprobado ciertas convenciones. De modo que, apelando a la ley de la atracción sexual, por ejemplo, podría justificarse el matrimonio por amor y desaprobado tanto el amor libre como los matrimonios de conveniencia²³³: al existir innumerables grados intersexuales, no deberíamos tener dificultades en encontrar a un individuo por el que sintiéramos una gran atracción. Además, Weininger asegura que las dificultades que surgen en el matrimonio, incluso cuando éste es producto del amor, suelen deberse a causas diferentes, como la *periodicidad*, de la que hablaremos en seguida, o las variaciones del gusto al transcurrir los años²³⁴.

²³² MVR II, 625.

²³³ SC, 82.

²³⁴ Schopenhauer explica también dichas circunstancias en el capítulo de *El mundo como voluntad y representación* titulado “Metafísica del amor sexual.”

Por otro lado, el hecho de que la fecundación “ilegítima” produzca malos resultados, explicaría, según Weininger, la *degeneración física de los semitas de su época*, pues se trata de una de las razas en las que los *matrimonios convenidos* por terceras personas son más frecuentes²³⁵.

Schopenhauer ya había advertido sobre la degeneración que conllevan los matrimonios por conveniencia:

“La miserable condición física, moral o intelectual de la mayoría de los hombres puede que se deba en parte a que los matrimonios no se suelen decidir por pura elección e inclinación sino por consideraciones externas de todo tipo y según circunstancias accidentales.”²³⁶

Al filósofo alemán el matrimonio por conveniencia le parece reprobable incluso desde un punto de vista moral, no ya por las consecuencias negativas que conlleva – pues, como veremos más adelante, la ética de Schopenhauer se basa en las intenciones – sino porque aquí los individuos no velan por el *interés de la especie*, como ocurre en los matrimonios por amor, sino más bien por su propio bienestar como individuos, es decir, por *intereses particulares y egoístas*:

“El hombre que al casarse mira por el dinero, en vez de por satisfacer su inclinación, vive más en el individuo que en la especie; lo cual es directamente contrario a la verdad, y por eso aparece como algo antinatural y suscita un cierto desprecio.”²³⁷

²³⁵ SC, 82.

²³⁶ MVR II, 640.

²³⁷ MVR II, 640.

Como veremos, además de ser egoísta, *el matrimonio por conveniencia atentaría contra la verdad*, una verdad que en la filosofía de Schopenhauer es de carácter metafísico y tiene consecuencias éticas.

Dos ideas vendrían a resumir lo expuesto aquí sobre la ley de la atracción sexual desarrollada por Weininger:

- En primer lugar, que la afinidad sexual entre dos individuos es mayor cuanto más se aproxime la suma de sus porcentajes de masculinidad al cien por cien y, paralelamente, los de su feminidad; es decir, cuanto más cerca estén de completarse la masculinidad por un lado, y la feminidad por el otro.

- Cuanto mayor sea la afinidad sexual entre dos individuos, mejores serán los resultados de la fecundación. Así, para evitar la degeneración física e intelectual de la especie humana sería conveniente tener en cuenta esta ley y renunciar a los matrimonios por pura conveniencia.

Como vemos, aunque es cierto que el discurso de Weininger es en parte biológico, y que está respaldado por algunas de las últimas investigaciones científicas de su época, no es menos cierto que la biología está puesta aquí al servicio de otro fin: Weininger intenta apoyar científicamente una interpretación de los fenómenos concretos que resulte coherente con su filosofía, es decir, lo que pretende es confirmar las consecuencias que se extraen de su concepción metafísica del mundo antes de haberla expuesto.

Pues bien, según Weininger, el *principio de las formas intersexuales* no sólo debería resultar de utilidad a la biología y a la fisiología sino también a la psicología y, más concretamente, a

la *psicología diferencial* y a la *caracterología*, pues el carácter de una persona nunca es completamente masculino o femenino. Por el contrario, siempre intervienen en el individuo ambas tendencias.

Como ya dijimos, Weininger considera que el conocimiento de este hecho debería tener consecuencias pedagógicas. Hasta ahora, dice, se ha tendido a homogeneizar la educación de los hombres por un lado y la de las mujeres por otro, lo que ha supuesto una auténtica *tortura para las formas intersexuales*, que han quedado completamente desatendidas. En conformidad con el principio de la bisexualidad psicológica, la educación debería individualizarse para posibilitar un desarrollo espiritual más libre, que se halle en conformidad con las aptitudes y el carácter de cada individuo. Según Weininger, es errónea la difundida opinión de que todas las mujeres son iguales y, mucho más la que considera iguales a todos los hombres²³⁸. Cada individuo es único y la opinión contraria sólo puede tener consecuencias negativas tanto para aquellos que son educados según el rol de la masculinidad convencional como para las que son encorsetadas por las costumbres y tradiciones según un patrón femenino.

Ahora bien, continúa Weininger, en un mismo individuo la tendencia masculina y la femenina no actúan nunca simultáneamente sino que van oscilando²³⁹. Ésta es la periodicidad a la que antes nos referíamos. Pues bien, en algunos casos, esas oscilaciones son imperceptibles; en otros, sin

²³⁸ Para apoyar la tesis de que las diferencias entre los individuos de sexo masculino son más notables que las del sexo femenino Weininger se basa en las investigaciones de Darwin recogidas en la obra *El origen del hombre*.

²³⁹ Recordemos aquí las observaciones de Wittgenstein en sus *Diarios secretos*. En determinados momentos decía sentirse más sensual, lo que en términos weiningerianos podría traducirse como más femenino, y eso le preocupaba porque parecía entorpecer su labor intelectual.

embargo, son tan importantes que no afectan únicamente al comportamiento del individuo sino también a su aspecto corporal.

Además sostiene que las mencionadas oscilaciones pueden ser regulares o irregulares: las regulares no suelen tener consecuencias importantes, se manifiestan, por ejemplo, en el hecho de que algunos hombres se sienten más varoniles por la tarde que por la mañana o viceversa. Este fenómeno, dice Weininger, habría que incluirlo dentro de los “grandes periodos de la vida orgánica”. Las oscilaciones irregulares, sin embargo, suelen ser provocadas por causas externas, principalmente por el carácter sexual de las otras personas. Los individuos capaces de tales oscilaciones juegan un papel fundamental en lo que Weininger llama “fenómenos de posición”, que deberían ser mejor estudiados por la psicología de las multitudes²⁴⁰. Weininger piensa que en determinados momentos de la historia puede aumentar el número de seres híbridos produciendo consecuencias a nivel sociológico, como por ejemplo, la aparición del movimiento emancipador de la mujer.

En resumen, lo que esto significa es que la *bisexualidad psicológica* no se manifiesta en un momento dado como una mezcla de masculinidad y feminidad, pues las acciones de un individuo no pueden ser simultáneamente masculinas y femeninas. Para detectarla, por tanto, debe tenerse una visión más completa de su vida. Desde un punto de vista psicológico, por tanto, la bisexualidad se va desarrollando sucesivamente a lo largo de la vida del individuo²⁴¹.

²⁴⁰ Weininger dice en una de sus notas que sobre el tema de la periodicidad en la vida humana el libro más interesante y original que puede encontrarse es el de Wilhelm Fliess, *Die Beziehungen zwischen Nase und weiblichen Geschlechtsorganen*, cuyo título, por cierto, no nos informa en absoluto sobre su contenido.

²⁴¹ SC, 97.

Este hecho, que puede parecer insignificante, es de una importancia crucial ya que servirá a Weininger para legitimar la construcción de los *tipos sexuales*. Así, mientras la perspectiva biológico-fisiológica de la primera parte de la obra le permitió abordar el problema de los *grados intersexuales* pero no determinar qué son exactamente la masculinidad y la feminidad, el punto de vista psicológico-filosófico de la segunda parte del libro le permitirá construir los *tipos sexuales*: el hombre absoluto y la mujer absoluta, que resultarán de gran utilidad a la hora de comprender los casos concretos.

3.2. La diferencia entre los sexos

Según Weininger, en la especie humana “se impone una marcada restricción a la exigencia universal de los grados intersexuales”²⁴², lo que significa, como ya vimos (cfr. pág. 151), que en ella no son posibles los casos de *hermafroditismo*, tan frecuentes entre las plantas y los animales. En los grados intersexuales humanos tampoco se produce nunca una *compensación de ambos sexos en un mismo individuo* de manera que su sexualidad quede neutralizada. Se trata más bien de una *coexistencia de caracteres de ambos sexos que actúan por separado*, sin que uno de ellos llegue nunca a neutralizar al otro. De modo que cada acción, cada gesto de un individuo tiene siempre su origen en uno de los dos principios, el femenino o el masculino, y nunca en los dos a la vez. Por eso puede afirmarse que, al menos en un momento determinado, se trata necesariamente de un hombre o de una mujer.

Es más, “a pesar de todas las formas intersexuales, cada sujeto ejerce, al fin y al cabo, la función correspondiente a un

²⁴² SC, 131.

sexo, masculino o femenino”. Esto puede observarse, dice Weininger, en las relaciones entre individuos homosexuales, donde siempre uno de ellos adopta el papel masculino y el otro el femenino. Así,

“La relación hombre-mujer se mantiene siempre como fundamental e indiscutible”²⁴³.

Esta restricción que se impone a la especie humana será la base de la *crítica weiningeriana a la moderna civilización*.

Weininger va un poco más lejos cuando asegura que no se han encontrado casos de seres que sean anatómicamente femeninos y psicológicamente varones, pero sí que existen casos inversos. Por supuesto, esta afirmación, que tiene el aspecto de ser una generalización a partir de la observación, está condicionada por la supuesta identidad metafísica entre el cuerpo (o la materia) y lo femenino. La mujer absoluta, dice Weininger, es su propio cuerpo, se agota en él.

Pues bien, como hemos visto, a pesar de la bisexualidad universal que subyace al discurso de Weininger, para él existe una diferencia esencial en la vida psíquica del ser humano y sin la cual la *characterología* antes mencionada no podría sino fracasar incesantemente: la *diferencia entre los sexos*. No se trata aquí de la existencia de particularidades sin importancia, pertenecientes a uno u otro sexo, sino de una dualidad irreconciliable (o aparentemente irreconciliable por el momento). En cualquier caso, la posibilidad de una futura conciliación depende del hombre: de su talento – si lo posee –, de su genio – que siempre posee en mayor o menor grado – y de su voluntad.

²⁴³ SC, 132.

El impulso sexual

¿Dónde radica esa diferencia psicológica esencial? ¿En qué consiste?

En primer lugar, nos encontramos con que esa diferencia psicológica tiene una base fisiológica que es el *origen diferente del impulso sexual*. No se trata de que dicho impulso sea mayor en el hombre que en la mujer o viceversa, sino de que son de naturaleza diferente. En este punto, Weininger da por buenos y utiliza los dos momentos analíticos que distingue Albert Moll en el concepto de impulso sexual: el impulso a la *detumescencia* y el impulso a la *contractación*. El primero es debido a la sensación desagradable que produce la acumulación de un elevado número de células germinativas maduras y la necesidad de expulsarlas del organismo. El segundo se refiere a la necesidad de contacto corporal con un individuo del sexo opuesto. Pues bien, *ambos momentos se encuentran en el varón, mientras que la mujer sólo conoce el segundo*.

La confirmación de esta idea, dice Weininger, se halla, por ejemplo, en la diferente constitución anatómica de los sexos, con la prominencia de los genitales masculinos, que adquieren la forma de una vasija; o en el hecho de que el hombre ceda una parte de su materia en el acto sexual, quedando la vagina de la mujer como el recipiente de sus fluidos.

No obstante, estas ideas no son nuevas, las encontramos ya en Aristóteles, quien afirma que es el hombre el que, a través del acto sexual, proporciona un alma al nuevo ser, mientras la mujer se encarga únicamente de la materia, y ni siquiera de su conformación, pues es también el hombre, con su acción, quien da forma a la materia y vida a lo inerte. Así, la voluntad del hombre determina tanto la consumación del acto sexual como el

futuro reconocimiento del nuevo ser, mientras que el hecho indiscutible de que *este* niño sea de *esta* madre condena a la mujer a permanecer unida a la materia, siendo el niño una prolongación de su propio cuerpo.

También Schopenhauer afirma que el niño recibe del padre las cualidades del corazón y del carácter y de la madre la belleza y la inteligencia, que, por supuesto, no pasa de ser un talento.

Como vemos, en esta consideración del acto sexual, la mujer aparece bien como un recipiente vacío que ansía llenarse, y en eso ocupa su vida, bien como un trozo de tierra pasiva y receptiva que espera recibir la semilla que germine en ella, y contribuir así a la conservación de la especie, que es lo único para lo que está diseñada.

Otra confirmación de que la mujer no siente el impulso a la *detumescencia* la encuentra Weininger en el hecho de que *en las mujeres genuinas no se conoce la masturbación*. Lo que se ha llamado *onanismo* en la mujer no es el impulso a la detumescencia, es decir, el deseo de poner fin a la *excitación* (como ocurre en el varón) sino, más bien, su intención de procurarla, intensificarla y prolongarla. Porque, según Weininger, la *irritabilidad fisiológica* de la mujer, que no su sensibilidad, es mucho más intensa que la del hombre. Sostiene que los puntos erógenos en el cuerpo del hombre son pocos y están bien delimitados mientras que los de la mujer están distribuidos por todo el cuerpo, de manera que cualquier contacto con ella puede excitarla: no existe en ella una demarcación tan clara como en el varón entre las partes genitales y el resto del cuerpo. Además, mientras la predisposición para la sexualidad en el hombre se da de forma intermitente y pueden pasar largos intervalos de tiempo

sin que sienta impulsos sexuales, la mujer está permanentemente predispuesta.

En definitiva, *la mujer es absolutamente sexual*. Su sexualidad lo abarca todo, mientras en el hombre sólo abarca una parte. Por eso, añade, mientras la mujer se halla completamente ocupada y absorbida por la sexualidad y otros menesteres relacionados con la misma (en los que se incluye todo lo relativo al hombre que ama y a la crianza de los hijos), el hombre se ocupa también de otras muchas cosas: negocios, política, religión, arte, juego, sociabilidad, etc. El amplio marco de acción de la sexualidad femenina también impide que ésta desarrolle notablemente cualquier talento. Su interés por ocupaciones sociales, políticas o artísticas será siempre mucho menor que su interés por la sexualidad y sólo se dedicará a aquellas cosas en la medida en que eso le ayude a lograr sus fines: conseguir al hombre deseado y educar a sus hijos.

Por todo ello dice Weininger:

“La mujer carece también de las condiciones necesarias para formar asociaciones interesantes, que en el hombre pueden, si no definir, al menos modelar su individualidad.”²⁴⁴

Como vemos, la sexualidad de la mujer, contribuye en gran medida a determinar su desarrollo psíquico.

Pero Weininger va un poco más lejos al afirmar lo siguiente:

“El hombre conoce su sexualidad, la mujer, en cambio, no es consciente de ella, por eso puede ponerla en duda, porque la mujer no es otra cosa que sexualidad, porque es la

²⁴⁴ SC, 148.

sexualidad misma. La mujer por ser sólo sexual, no nota su sexualidad, pues para hacer cualquier observación es necesaria la dualidad (...) Groseramente expresado, el hombre tiene un pene, la vagina tiene una mujer.”²⁴⁵

Aquí se ponen de manifiesto una vez más los presupuestos metafísicos de Weininger: la mujer absoluta es puro sexo, es materia sin forma.

Como veníamos diciendo, el impulso a la *contractación* es propio de ambos sexos, sin embargo, también es de naturaleza diferente. La diferencia no radica en la intensidad del deseo, ya que puede ser la misma en un hombre y una mujer concretos, sino en el hecho de que el *deseo de actuar*, la necesidad de ser el atacante, *es exclusivo del hombre*; mientras que *la mujer*, por el contrario, *siente la necesidad de ser conquistada*.

Posteriormente veremos como en este punto Weininger se aproxima al pensamiento nietzscheano, por cuanto no se trata de que la *acción* sea digna de admiración o máximamente valorada sino más aún, es la *f fuente de todo valor*, de toda valoración; es espontaneidad absoluta.

Se aprecia cómo los conceptos de actividad, creatividad, dualidad, conciencia y conocimiento van unidos a la idea de lo masculino, mientras que pasividad, esterilidad, reproducción, simplicidad e inconsciencia son características femeninas.

El proceso de clarificación

Weininger usa la palabra “hénide”, del griego hen (una única cosa), para sugerir una entidad psíquica en la que no es posible distinguir el pensamiento del sentimiento. Dice que es imposible

²⁴⁵ SC, 151.

describir una hénide particular, que sólo podemos ser conscientes de su existencia. No obstante, añade, el término “hénide” es teóricamente importante para un estudio de los sexos.

Para describir el concepto de hénide, y siguiendo a Richard Avenarius²⁴⁶, Weininger distingue entre *elementos* y *caracteres*²⁴⁷: Avenarius llama “elemento” a lo que Schopenhauer llama “representación”, los ingleses “impresión” o “idea” y en la vida cotidiana llamamos “objeto” o “cosa”, independientemente de dónde se detenga el análisis. Puede considerarse como “elemento”, por ejemplo, todo el árbol, cada hoja particular, el color, el olor, o cualquier otra cosa. El “carácter” para Avenarius sería algo así como el “tono del sentimiento” con el que se presentan los “elementos”. Éstos pueden presentarse, por ejemplo, como “agradables”, “beneficiosos”, “extraños”, “ciertos”, “dudosos”, etc.

Según Weininger, en los comienzos de la vida psíquica de todo individuo los “elementos” aparecen como tras una especie de nebulosa que no permite identificarlos con claridad, mientras que la caracterización envuelve ya vívidamente todo el conjunto. Del mismo modo, en cualquier momento de la vida psíquica del individuo ocurre que todo pensamiento va precedido por un *prepensamiento difuso*.

Weininger da el nombre de “hénide” al *contenido psíquico* en el instante en que aún no hay dualidad, es decir, cuando el “elemento” y el “carácter” son indiscernibles. Lo que caracteriza a la *hénide*, frente a un contenido completamente articulado, es el menor grado de conciencia que requiere, la ausencia de contornos, la fusión de los accesorio con lo esencial y la ausencia de un

²⁴⁶ Richard Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung (Crítica de la experiencia pura)*.

²⁴⁷ SC, 155.

“punto de mira” en el “campo visual”. En la *hénide* absoluta, dice Weininger, aún no es posible el lenguaje.

El proceso que lleva desde la *hénide* absoluta hasta la completa claridad y distinción (usando una terminología cartesiana) es la *clarificación*. Ésta debe ocurrir no sólo en el curso de toda una vida sino también una y otra vez para cada nuevo contenido. El proceso inverso a la clarificación es el *olvido*, que termina en una especie de *postpensamiento* confuso.

La teoría de las hénides es relevante para la *psicología diferencial* porque permite explicar las diferencias entre la vida psíquica del hombre y la de la mujer. Aunque posean los mismos contenidos psíquicos, el grado de su articulación es siempre diferente: mientras que el hombre piensa en representaciones claras y distintas, a las que se adhieren sentimientos fácilmente separables, la mujer piensa en *hénides*. En ella *pensamiento* y *sentimiento* son inseparables. La mujer es más sentimental porque muchos de los acontecimientos de su vida tienen forma de *hénide*, mientras en el hombre han alcanzado un notable grado de clarificación.

Obviamente aquí también se trata de una cuestión de grados: incluso los hombres más inteligentes encuentran puntos oscuros e inexpresables en sus pensamientos. La completa claridad de las sensaciones, de los pensamientos y de las conexiones lógicas entre los conceptos es para Weininger un ideal inalcanzable. Teniendo esto en cuenta, el calificativo “genial” sólo debería aplicarse a aquellos individuos cuya conciencia haya alcanzado un grado de clarificación superior a la mayoría de los hombres.

Por otro lado, una mujer concreta que viviera en un sistema de hénides absolutas podría ser confundida con una planta. Es una imposibilidad empírica:

“En los seres más inferiores y quizá también en muchas plantas y animales, la vida de las sensaciones está constituida por hénides. Desde la hénide, el ser humano puede desarrollar sensaciones y sentimientos plásticos completamente diferenciados, aun cuando nunca representen el ideal completo alcanzable.”²⁴⁸

Weininger compara el proceso de clarificación con el fenómeno que se produce cuando vemos acercarse desde la lejanía un objeto del mundo exterior. En un primer momento se experimenta una gran confusión unida a un sentimiento, bien sea de placer, de disgusto, de reposo o de excitación, pero a medida que el objeto se acerca y empezamos a apreciar sus contornos y a distinguir sus particularidades, ese sentimiento se desvanece. Precisamente por eso, según Weininger, sólo nos hallamos predispuestos a ciertos *estados de ánimo* y *matices del sentimiento* cuando nuestros pensamientos no han sido completamente clarificados.

Weininger advierte sobre la facilidad que tiene la opinión popular para confundir sentimentalismo o sensiblería con sensibilidad, pues se suele decir que la mujer es más sensible que el hombre, cuando en realidad, el promedio de sensibilidad es muy superior en el hombre. Únicamente el sentido del tacto, sostiene, está más desarrollado en la mujer. Lo que no implica que ésta sea más sensible al dolor. La sensibilidad al dolor, afirma Weininger, es incomparablemente más grande en el hombre.

²⁴⁸ SC, 163.

Según el filósofo, existe un hecho que demuestra que las representaciones femeninas no alcanzan el mismo grado de clarificación que las masculinas: la mujer, cada vez que se trata de expresar un nuevo juicio, espera siempre del hombre que le aclare sus propias representaciones, que le interprete sus *hénides*. De hecho, muchas mujeres reconocen que no podrían casarse con un hombre menos inteligente que ellas, pues el criterio de masculinidad que consideran prioritario es que el hombre sea superior a ellas en inteligencia.

Pues bien, todo esto queda resumido en la siguiente cita:

“El hombre vive consciente, la mujer vive en la inconsciencia. La mujer recibe su conciencia del hombre; la función sexual del hombre tipo frente a la mujer tipo, que constituye el complemento ideal, es transformarla en consciente.”²⁴⁹

²⁴⁹ SC, 166.

4. El carácter

Uno de los objetivos de Weininger en *Sexo y carácter* es construir los tipos masculino y femenino para que éstos puedan servirle a la ciencia a la hora de interpretar la realidad empírica.

Sin embargo, habría que decir que Weininger únicamente construye el tipo masculino, que identifica con la genialidad. A partir de esta idea, y solo por negación de ella, deduce lo que sería la mujer absoluta (W). De hecho, si hubiera comenzado por la “construcción” de este arquetipo, podría haberlo resumido en una palabra: la mujer absoluta es nada. O también, la mujer absoluta es la materia caótica carente de toda determinación, como la que el demiurgo platónico usa para la confección del mundo sensible.

De hecho, el paralelismo con la filosofía platónica es evidente:

Recordemos que en el universo platónico la idea de Bien ejerce múltiples funciones. Una de ellas consiste en ordenar el caos. Es el principio unificador de todas las ideas y de la realidad sensible. Ella imprime un orden y una determinación a la materia. De ella depende, por tanto, el ser de las cosas, pues para los griegos, al menos desde Parménides, ser es *ser determinado*.

Hemos dicho ya que la mujer absoluta weiningeriana puede compararse con la materia. Pues bien, el hombre absoluto, el genio, también es equiparable a la idea platónica de Bien por muchas razones. Aquí nos referiremos solo a dos:

- En primer lugar, porque el hombre absoluto es el cosmos, encierra dentro de sí todas las particularidades y sus múltiples relaciones. En otras palabras, es la determinación absoluta, la perfección, el ser pleno o, dicho de otro modo, lo es todo.

- Pero además, y esto es lo que ahora queremos destacar, porque él es quien dota de esencia a la Mujer²⁵⁰. La Mujer, puesto que no es nada, puede llegar a ser cualquier cosa, lo que depende de la voluntad del Hombre.

En los capítulos sucesivos aclararemos en qué sentido dice Weininger que la Mujer es lo que el Hombre quiere que sea.

Recordemos también que lo que el mito del demiurgo intenta transmitir es la idea de que el mundo sensible, en la medida en que participa de las ideas, tiende a la perfección, pero en tanto que todo en la naturaleza está constituido por materia, también tiende a la degeneración y al caos, que siempre acaba por imponerse en el terreno de las cosas sensibles particulares.

Pues bien, en el mundo weiningeriano también nos encontramos con dos principios antagónicos que tiran de la realidad empírica en sentidos opuestos. Esta tensión es particularmente trágica en el caso de la especie humana, pues en ella anida la conciencia: los humanos cuentan por un lado con el deseo de saber, con el amor por la verdad, con la fortaleza de la voluntad, con la templanza, etc. Pero la debilidad, el miedo, la molición, la codicia, el deseo sexual, etc., que son aliados del cuerpo, arrastran el alma humana hacia la nada.

Nos hallamos, por tanto, atrapados en el tiempo y en el espacio entre el ser y la nada, entre el bien y el mal, entre el cielo y el infierno. Estamos de algún modo con los brazos extendidos hacia arriba como colgando del cielo y hundiendo al mismo tiempo los pies en el fango. En esa tensión consiste el *gran problema de la vida*, que para Weininger no es otro que *el problema de la Mujer*.

Así de preocupado estaba Weininger por el “segundo sexo” y por la concepción que los hombres debieran tener de él.

²⁵⁰ Escribiremos "Mujer", con mayúscula, para referirnos a la *mujer absoluta*. Y lo mismo para el "Hombre".

A continuación expondremos las características que Weininger atribuye al hombre absoluto o al genio y así, pensando lo que supondría carecer de todas ellas, entenderemos mejor el significado que tiene para él la idea de Mujer en el universo.

Acabamos de trazar un paralelismo entre la filosofía de Weininger y la platónica. Pues bien, ahora nos sentimos tentados a extraer una conclusión algo más general: la filosofía de Weininger es platónica y cristiana (tal y como se manifiesta en San Agustín) y, al tiempo, ha asimilado el giro subjetivista moderno. Una filosofía que sustituye el Dios de San Agustín por el Yo del *imperativo categórico kantiano*, que Weininger considera el ideal de humanidad; y que lleva su idealismo más lejos que Kant. Una filosofía que se concreta, sin embargo, en un lugar y una época de *crisis del orden establecido*, donde existiendo una separación tan clara entre los sexos, las relaciones entre ellos eran cada vez más problemáticas y las mujeres habían comenzado ya su lucha por la emancipación.

4.1. La construcción del hombre ideal

4.1.1. El genio: el carácter inteligible, la lógica y la ética.

Puesto que la genialidad es un ideal, las capacidades que Weininger atribuye al genio también son ideales. Éstas se hallan tan íntimamente entrelazadas entre sí que resulta casi imposible considerarlas aisladamente²⁵¹. Teniendo en cuenta, por tanto, la “ley de la correlación” (cfr. pag. 199), si un individuo posee algunas de estas capacidades desarrolladas en alto grado, las otras deben de haber alcanzado en él un grado de desarrollo similar.

²⁵¹ SC, 171.

Según Weininger, cierto grado de desarrollo de las capacidades que expondremos a continuación es condición necesaria para la producción de lo único que cabría considerar como una *obra genial*:

1. Una característica esencial de la genialidad es la *conciencia universal*. Genial es, por tanto, el individuo que tiene conciencia de un mayor número de cosas. Aquel que posee el máximo don de medir y de limitar, por lo que es capaz de relacionar los fenómenos más diversos y de distinguir con mayor precisión unos de otros.

2. La conciencia del hombre genial se caracteriza por una mayor *claridad* y transparencia que la del hombre vulgar. Dicho de otro modo, la conciencia del genio se halla en las antípodas del estado de hénide.

Schopenhauer ya había afirmado que cuando la conciencia alcanza cierto grado de claridad surgen las siguientes preguntas: ¿Qué es todo esto? ¿Cómo se ha hecho realmente esto? La primera pregunta hace al filósofo; la segunda, al poeta²⁵².

3. El hecho de que el genio tenga conciencia del mayor número de cosas y esté en íntima relación con ellas tiene como consecuencia el desarrollo de una *sensibilidad* superior. Esta cualidad, a diferencia del gusto, no debe entenderse como una capacidad diferenciadora de los sentidos sino del espíritu, que generalmente se dirige hacia el interior.

²⁵² MVR II, 437.

4. Otra característica del genio es su mayor capacidad de *comprensión*. El genio es capaz de comprender a muchos más seres que el individuo mediocre.

Para comprender a un hombre hay que llevarlo dentro de sí. Así, el grado de genialidad del individuo será proporcional al número de hombres que encierre dentro de sí y a lo vivos que se hallen éstos en él, pues los sentirá más intensamente. El hombre genial, habría que decir, es *más complicado*.

5. El genio también posee una *memoria universal y continua*²⁵³:

Weininger distingue claramente dos concepciones de la memoria:

a) El recuerdo de lo aprendido: se trata del concepto de memoria tal y como fue concebido por Charles Bonnet (en el siglo XVIII) y reelaborado por Ewald Hering y Ernst Mach (en el último tercio del siglo XIX).

b) La memoria entendida como *conciencia de un pasado no interrumpido*, que es el tipo de memoria que interesa a Weininger.

A continuación explicaremos en qué consisten:

a) El primero, según Weininger, parte de una concepción del sujeto equivocada, según la cual, como explicamos anteriormente, éste es un agrupamiento de elementos; y llega a tres conclusiones erróneas.

- En primer lugar, entiende la memoria como un *fenómeno de adaptación* en el sentido de Lamarck, esto es, como una función común a todo organismo vivo, que reacciona más fácilmente ante aquellas excitaciones que más se asemejan a las

²⁵³ SC, 186.

precedentes que ante las nuevas. La memoria es, por tanto, el resultado de un engranaje mecánico de representaciones.

- En segundo lugar, establece diferencias (a juicio de Weininger, inexistentes) entre la memoria y el reconocimiento; y asegura que para reconocer un objeto es necesario reproducir la impresión primitiva.

- Y, por último, no reconoce el hecho de que la memoria humana es, en el fondo, un *fenómeno de la voluntad*. La psicología experimental coloca a todos los hombres en condiciones uniformes tratándolos como aparatos registradores y haciendo abstracción de la individualidad. Cree poder medir (cuantificar) la memoria de los hombres haciéndoles aprender letras, números de muchas cifras y palabras inconexas. No tienen noción de la existencia de la auténtica memoria: la memoria de lo experimentado, frente al simple recuerdo de lo aprendido.

Según Weininger, las teorías que afirman que en la edad juvenil se retienen mayor número de impresiones confunden las impresiones experimentadas con el material externo y extraño que retiene la memoria a modo de mobiliario. Este material sí que es absorbido más fácilmente por el niño en la medida en que la sobrecarga de impresiones internas es más escasa.

b) El concepto de memoria que interesa a Weininger está condicionado por su concepción del *sujeto como unidad indisoluble*. Éste, dice Weininger, para reconocer un objeto, no necesita – aunque puede que esto le ocurra en muchos casos – reproducir la impresión primitiva:

“La nueva impresión, no aparece ligada con una asociación, sino que lo visto, lo oído, etc., se presenta únicamente con un tinte específico (tinte, según diría

James), con aquel ‘carácter’ que Avenarius denominó el ‘notal’, y Höffding ‘la cualidad de lo conocido’²⁵⁴.

El sujeto conoce de manera inmediata porque el carácter de lo familiar se adhiere directamente a la impresión sensorial.

Por otro lado, la memoria ha de ser entendida, según Weininger, como un *fenómeno de la voluntad*, pues es la voluntad la que busca las asociaciones adecuadas, que, a su vez, están determinadas por la “apercepción profunda”. Cuando se recuerda alguna cosa es porque se tiene interés por ella. Cuando algo se olvida es porque no interesa lo suficiente²⁵⁵. Al hombre superior interesan todas las cosas y rechazará siempre olvidar su pasado aunque se le recompense con la felicidad.

La memoria característica del genio no es, por tanto, del primer tipo, la que permite recordar la tabla periódica de los elementos o los verbos irregulares griegos, sino del segundo; esto es, la memoria que interviene cuando el sujeto narra la historia de su vida. En este terreno, dice Weininger, la *psicología experimental* ha demostrado ser completamente ineficaz²⁵⁶.

Según el filósofo, la primera condición para que intervenga este tipo de memoria y tenga lugar la posterior reproducción de los hechos es la *claridad de la conciencia*. De hecho, se recuerdan mejor aquellas cosas que han alcanzado un grado superior en el proceso de clarificación. La hénide absoluta, por ejemplo, no puede ser recordada.

Así, que la memoria del genio sea universal tiene que ver tanto con el mayor grado de claridad de su conciencia como con su marcado interés por todas las cosas.

²⁵⁴ SC, 226.

²⁵⁵ SC, 198.

²⁵⁶ SC, 186 y 187.

La memoria del genio, según Weininger, también es continua. En el hombre con grandes dotes intelectuales los acontecimientos de su vida no aparecen en el recuerdo aisladamente sino que, a pesar de los sueños y algunas lagunas de la conciencia, confluyen en una corriente única con una dirección.

Weininger llama nuestra atención sobre el hecho de que la *memoria continua* o, lo que viene a ser lo mismo, la conciencia de un pasado no interrumpido, es una facultad propiamente humana. Ningún otro organismo vivo la posee y el genio la posee en grado máximo.

6. El hombre genial es el que más intensamente siente la necesidad de inmortalidad.

Dice Weininger que la memoria continua es condición de la *necesidad de inmortalidad*: en el sentirse y verse en épocas pasadas se encuentra el fundamento de querer sentirse y verse en las futuras²⁵⁷.

Aunque a menudo se piense que la causa de la necesidad de inmortalidad es la angustia que nos produce la idea de la muerte, Weininger está convencido de que ocurre justo al contrario: la necesidad de inmortalidad nos produce en muchas ocasiones angustia ante la idea de la muerte.

Pero ¿cuál es, según Weininger, la causa profunda de esa dependencia que existe entre la memoria y la necesidad de inmortalidad?

La memoria consigue que los acontecimientos no estén sujetos al tiempo: el hombre puede recordar su pasado porque su

²⁵⁷ SC, 202 y 203.

memoria libera los acontecimientos del influjo del tiempo y los retiene en el espíritu²⁵⁸.

Por un lado, recordar nos da la pauta del tiempo pero, por otro, la memoria es la negación del tiempo. ¿Qué significa esto? Que un individuo dotado de memoria no es completamente absorbido por los acontecimientos del momento, pues ésta le permite enfrentarse al tiempo y hacerlo objeto de observación para así llegar a comprenderlo. Es necesario situarse fuera del tiempo para reflexionar sobre él y la memoria hace posible esa escisión entre el presente eterno (o atemporal), que es inaprensible, y el pasado continuo, que sí que puede ser objeto de observación. Hace posible también la dualidad necesaria para tomar conciencia de uno mismo, de la propia vida, y contemplarla desde fuera como un todo con sentido.

Así, puesto que el individuo genial posee una memoria máximamente continua, también posee la necesidad más intensa de inmortalidad.

7. El hombre genial posee la máxima *voluntad de valor*. ¿Qué significa esto?

Según Weininger, la memoria libera del tiempo lo que tiene un valor para el individuo. El valor se identifica así con la independencia frente al tiempo: solo puede valorarse positivamente aquello que es independiente del tiempo y solo permanece protegido de la acción del tiempo por la memoria aquello que es valorado positivamente. Sin embargo, no podría hablarse de valor si no existiera la amenaza del tiempo. Valor y tiempo son conceptos correlativos.²⁵⁹

²⁵⁸ SC, 208.

²⁵⁹ En *Sobre las últimas cosas* Weininger desarrolla una teoría sobre la relación entre la voluntad (que casi podría identificarse con el tiempo) y el

Weininger identifica la *necesidad de inmortalidad* con la *voluntad de tener un valor*. Y la razón que ofrece es que del mismo modo que los acontecimientos que tienen valor para el individuo son rescatados por la memoria, la vida psíquica del individuo, considerada como un todo, también quiere ser valorada positivamente, sobreponerse al tiempo y permanecer eternamente después de la muerte del cuerpo. Éste, según Weininger, es uno de los motivos más íntimos del deseo de inmortalidad²⁶⁰.

Así, además de la mayor necesidad de inmortalidad, el genio también posee la voluntad más poderosa de tener un valor. El ideal del genio sobre sí mismo es no verse afectado por el tiempo.

Si tenemos en cuenta también que el hombre genial es el microcosmos consciente, que lo es todo, su voluntad de tener un valor coincide con la voluntad de liberar al mundo entero del tiempo, de valorarlo todo. Podría decirse, por tanto, que el hombre genial posee la máxima voluntad de valor o de libertad.

Aunque si queremos ser exactos, el genio absoluto, el ideal inalcanzable, no es otra cosa que el propio valor.

8. Para Weininger el hombre genial es también quien siente en mayor medida la *necesidad de encontrar la verdad*.

Para entender el significado de esto debe entenderse primero la importancia que tiene la memoria (que el genio posee en mayor grado) como fenómeno lógico-ético, pues la verdad es para Weininger el máximo valor común a la lógica y la ética.

En la teoría de la memoria de Weininger, ésta se halla en estrecha relación con la lógica y la ética. Concretamente, de ella dependen ciertos fenómenos lógicos y éticos: éticos, como el

valor sumamente interesante para entender su metafísica y su concepción de la religión. Más adelante veremos en qué consiste.

²⁶⁰ SC, 208.

arrepentimiento, la compasión o el respeto²⁶¹; y lógicos, como el principio de razón suficiente, que exige a todo juicio una motivación. Algo que se encuentra siempre en el pasado del individuo²⁶².

Según Weininger, aunque la memoria en sí no es un *acto* lógico-ético, sí que es, al menos, un *fenómeno* de este tipo: es un fenómeno lógico porque ella misma es la expresión psicológica del principio lógico de la identidad; y ético, porque es un deber no olvidar nada y todo olvido es en sí inmoral.

Examinaremos un poco mejor qué significa que la memoria sea un fenómeno lógico. Para ello nos será de gran ayuda la pregunta siguiente ¿Qué ocurriría si un individuo careciera completamente de memoria?

a) Que no se sentiría idéntico a sí mismo en los diferentes momentos de su vida.

b) Que carecería de la evidencia de la identidad del objeto de su pensamiento a través del tiempo.

c) Que tampoco sería consciente del movimiento, pues le faltaría un sistema de coordenadas permanente al que poder referir los cambios externos o internos.

d) Pero lo más importante; un individuo semejante sería incapaz de entender y seguir las cuatro leyes del pensamiento lógico. ¿Por qué?

- En primer lugar, porque no podría superar el tiempo infinitamente pequeño que permite reconocer que A sigue siendo A en el momento siguiente ni formular, por tanto, el juicio de identidad, $A=A$ (*principium identitatis*).

Debe tenerse en cuenta que para Weininger el juicio $A=A$ sólo puede establecerse psicológicamente en relación con el tiempo

²⁶¹ SC, 235.

²⁶² SC, 232.

y, sin embargo, por contraposición a él, es decir, como $A_{t1}=A_{t2}$; aunque Weininger reconoce que el principio lógico de la identidad nada tiene que ver con la relación temporal.

El juicio de identidad meramente lógico, dice Weininger, no tiene sentido para un sujeto psicológico, por eso necesita la envoltura temporal. Ahora bien, lo que este principio significa para el que lo piensa (el sujeto empírico) es precisamente *la negación del tiempo*.

Si el principio de la identidad es tan importante para Weininger es porque pone de manifiesto el límite entre lo temporal y lo atemporal, porque de algún modo expresa la lucha de un sujeto carnal, sometido a los avatares del tiempo, por sobreponerse a él y por salvaguardar del tiempo todo lo que le importa. Porque evidencia la existencia de un sujeto que valora, de un sujeto que quiere. Veremos cómo este sujeto es también el de la ética.

Por esa razón, mientras el principio lógico $A=A$ carece de sentido, su reconocimiento psicológico está cargado de significado, es la expresión más sucinta y clara del dualismo, que, como sabemos, Weininger considera idéntico al problema de la vida.

Así, en la medida en que la *memoria continua* rescata del tiempo los acontecimientos que se valoran, y por tanto, también la propia vida del individuo considerada en su conjunto, ésta es *la expresión psicológica del principio lógico de identidad*.

- En segundo lugar, porque como decíamos, a un individuo que careciera de memoria continua también le resultaría imposible diferenciar A de lo que no es A, ya que nunca tendría ante sí dos conceptos para poder compararlos (*principium contradictionis*).

- Por esta misma razón, sería incapaz de reconocer el *exclusi tertii*.

- Y finalmente, sería totalmente ajeno al principio de razón suficiente (*principle of sufficient reason*), que exige a todo juicio una motivación psicológica, motivación que siempre se halla en el pasado del individuo²⁶³.

Según Weininger, el principio de razón suficiente es la esencia del silogismo tal y como éste es entendido por un sujeto empírico, pues las premisas que conducen a la conclusión son ya juicios que deben haber sido establecidos psicológicamente por el pensamiento antes de que lo sea la conclusión. El individuo encuentra por tanto una motivación psicológica para establecer la conclusión en las premisas que ha comprendido anteriormente.

De todo esto se deriva que un individuo que careciera de memoria continua no podría pensar lógicamente, posibilidad que siempre se encarna en un “medium psicológico”. Esto significa que se hallaría muy lejos del *ideal lógico de la verdad*.

Como vemos, Weininger establece un vínculo muy estrecho entre la memoria y la lógica, hasta el punto de afirmar que en aquella se halla la posibilidad de pensar lógicamente. Por esa razón puede parecer que esté defendiendo el origen psicológico (y por tanto empírico) de la lógica.

Sin embargo, esa conclusión no es correcta. Weininger intenta por todos los medios mantenerse lejos del psicologismo en lógica: que la posibilidad de pensar lógicamente deba referirse siempre a un sujeto empírico no significa que la lógica dependa de él. Es en el sujeto inteligible y trascendental donde hay que buscar su origen. Lo que ocurre es que el sujeto psicológico necesita de la memoria para retener sus representaciones

²⁶³ SC, 232.

mentales y entender o captar así los principios lógicos, que le trascienden. Gracias a la memoria puede valorarlos y reconocerlos como medida de su pensamiento. No obstante, su pensamiento nunca será puramente lógico.

Esta idea queda bastante clara en la siguiente cita:

“Que el juicio de identidad se refiere siempre a los conceptos, jamás a los sentimientos complejos de tales, y que los conceptos, como conceptos lógicos, son eternos y conservan su constancia, se consideren o no como sujetos psicológicos constantes. Pero el individuo, al pensar en un concepto, jamás lo hace puramente como concepto lógico, porque no es un ser puramente lógico sino también psicológico, “impresionado por las condiciones de los sentidos”. De aquí que solo pueda pensar en una representación general surgida de sus experiencias individuales mediante la recíproca anulación de las diferencias y el refuerzo de las semejanzas, pero que contiene el momento abstracto del concepto y puede ser valorada en este sentido de un modo maravilloso.”²⁶⁴

Pero retomemos el hilo de nuestra explicación. Decíamos más arriba que el genio es según Weininger el individuo que en mayor medida siente la necesidad de encontrar la verdad. ¿Qué significa esto?

La memoria continua del genio le permite reconocer los principios lógicos y atenerse a ellos. En esa medida se entiende que también será más capaz que las demás personas de mantenerse lejos del error y próximo a la verdad.

²⁶⁴ SC, 231.

Sin embargo, para querer y perseguir la verdad también hay que valorarla y no es la memoria la que valora. Dicho de otro modo, ella no podría ser el origen del acto de valorar porque no es más que un fenómeno. ¿De dónde procede, por tanto, el *valor de la verdad*? Dejaremos de momento este interrogante abierto.

- Como decíamos, la memoria también es para Weininger un fenómeno ético. ¿Por qué?

Porque gracias a ella son posibles el arrepentimiento y la culpa, que presuponen el reconocimiento de la identidad del sujeto a lo largo del tiempo. Ello permite al individuo sentirse responsable de todo lo que ha vivido y no ha olvidado. La memoria posibilita además el respeto por los antepasados, que deben ser recordados, y por el prójimo, que ha de ser reconocido también como sujeto.

Pero que la memoria sea un fenómeno ético se explica fundamentalmente porque todo error (lógico) y todo olvido son en sí inmorales. Prueba de ello es que son sentidos como una culpa.

Weininger sostiene que *es un deber no olvidar nada*. Pero el deber más importante – y tal vez el único, pues el resto pueden deducirse de él – es perseguir la verdad o, dicho de otro modo, reconocer la lógica como medida del pensamiento.

He aquí la profunda interdependencia que existe entre la lógica y la ética: *es un deber pensar lógicamente*²⁶⁵, sostiene Weininger. *La lógica se convierte así en el contenido de la ética*. Las dos coinciden, como ya hemos visto, en su íntima relación con la

²⁶⁵ Si tenemos en cuenta que, igual que para Weininger, para Wittgenstein la única ética posible es el deber para uno mismo y recordamos el aforismo en el que asegura que emplear trucos en lógica es engañarse a uno mismo (CV 130), comprenderemos que también para Wittgenstein ser fiel a la lógica es un deber moral.

memoria, pero sobre todo en que ambas tienen como *valor supremo* la verdad.

La necesidad de encontrar la verdad es, por tanto, el fenómeno lógico-ético fundamental y el hombre genial lo experimenta en grado máximo. En consecuencia, éste es también el individuo más moral.

Inversamente, el sentimiento de culpa al que conducen el error (por el lado de la lógica) y la mentira (por el lado de la ética) es el fenómeno que en mayor medida nos muestra la distancia que nos separa del ideal lógico-ético, la genialidad.

Cabría preguntarse ahora si de un individuo carente de memoria podría decirse legítimamente que es inmoral: un individuo semejante no desearía la verdad porque ni siquiera sería capaz de reconocerla. Por esa misma razón tampoco podría decirse con corrección que miente. La mentira significa para Weininger la renuncia o suspensión del valor de la verdad por motivos extraños. Por lo que sólo puede decirse que miente quien falsea los hechos con plena conciencia, quien conoce la verdad y su valor pero renuncia a ella. Un individuo semejante sería inmoral. Pero quien careciera de memoria desconocería también la moral, estaría imposibilitado para ella. Sería, por tanto, amoral. Esto es lo que ocurre, como decíamos, con la *mujer absoluta*.

Habíamos dejado abierto un interrogante ¿de dónde procede el valor de la verdad? Ya dijimos que su origen no podía ser la memoria, pues ésta no es más que un fenómeno. Debe surgir, por tanto, de algo no empírico, de algo eterno:

“Lo que facilita a un hombre colocarse en correcta relación con la idea de verdad, porque en consecuencia lo pone al abrigo de la mentira, tiene que ser algo que sea independiente del tiempo, algo inalterable, que en el nuevo

momento presenta el antiguo hecho como era anteriormente, para poder crear así una existencia continua.”²⁶⁶

¿Qué es eso eterno e inmutable que permite al hombre acercarse a la verdad? Pues bien, aunque Weininger se propone construir el *hombre absoluto*, el ideal, las características que le atribuye a lo largo de cuatro capítulos (del IV al VIII) no se refieren en realidad al *hombre absoluto*, al ser eterno, sino a un individuo de carne y hueso pero especial, a lo que debería considerarse *la posibilidad más próxima del ideal*. Pues ¿cómo va a ser el *genio absoluto* (o el hombre absoluto), como veremos en el siguiente punto, el individuo que más sufre? ¿Cómo va a ser él el más necesitado, por mucho que lo que necesite sea la verdad?

Este hombre ideal no puede necesitar la verdad porque ya se encuentra en ella. Tampoco puede querer el valor porque ya lo tiene, mejor dicho, porque *él es el valor*.

El *hombre absoluto* tiene que ser, además, un sujeto puramente lógico y veraz:

“La lógica es una ley a la que se debe obedecer, y el hombre tan solo llega a ser tal cuando es completamente lógico, y no lo será hasta tanto sea en todo y por todo lógico.”

Pero al mismo tiempo, también debe ser, a diferencia del hombre de carne y hueso, plenamente libre:

“En las leyes normativas de la lógica se halla la demostración de que el pensamiento del hombre es libre y puede alcanzar su objeto.”

²⁶⁶ SC, 236 y 237.

“La parte más profunda del individuo, el ser inteligible, es precisamente aquel que no depende de la causalidad y elige libremente el bien o el mal.”²⁶⁷

Con estas palabras, Weininger está defendiendo la existencia en el hombre de un *alma libre*. Esto significa que el ser humano es capaz de elegir sin que intervengan en su decisión motivaciones subjetivas o interesadas; que es capaz de hacer abstracción de las circunstancias temporales y espaciales en las que se halla instalado (o sujeto) y tomar una decisión *ex nihilo*²⁶⁸. Pero también dice que en las leyes de la lógica se halla la demostración de la libertad humana. ¿Qué significa esto? Que en la medida en que reconoce como evidentes las leyes lógicas, siente también que no está obligado a ellas desde fuera sino que él mismo quiere seguirlas. Las siente, pues, como un deber autoimpuesto, como un deber para consigo mismo.

Pues bien, el *hombre absoluto* sería para Weininger aquel que ha logrado la plena identificación con su *ser inteligible*, que es plenamente libre porque no está sometido a ninguna limitación física o psicológica; porque la lógica no es para él en absoluto algo extraño a lo que deba obedecer, pues él ya no es un sujeto psicológico; porque él es la lógica ¡y la ética! Pues el ser inteligible, el hombre absoluto, es también la medida de todo valor, la norma absoluta, la *verdad* (lógico-ética). En ese sentido, y sólo en éste, cabe decir que para Weininger *el Hombre crea la lógica y la ética*. Vemos también como la *libertad* y la *necesidad* (normatividad) vienen a coincidir en la idea de *hombre absoluto*, en la idea de *genio*.

²⁶⁷ SC, 248.

²⁶⁸ Weininger parece querer afirmar, frente a Parménides, que el hombre es capaz de crear no sólo a partir de la nada (*ex nihilo*), como decíamos, sino también desde ningún sitio (*in nihilo*) y sin ninguna herramienta (*cum nihilo*).

¿Y no se está aquí atribuyendo al Hombre un carácter divino? Recordemos que para el cristianismo, por ejemplo, Dios no es solo el creador del mundo sino, por la misma razón, el único ser necesario.

La respuesta de Weininger es sí. El hombre absoluto es Dios o, dicho de otro modo, *Dios es lo divino en el hombre*.

Weininger se da cuenta de que ante esta afirmación un cristiano podría plantear la siguiente pregunta: ¿no es Dios el que crea al hombre? O ¿Acaso es el propio hombre el creador de la divinidad? Este es, según Weininger, el problema cristiano de la *gracia*, el más importante dentro del dualismo.

Pues bien, contestaría Weininger, preguntar por la relación entre Dios y el hombre es lo mismo que preguntar por la relación entre el *valor* y la *voluntad*. El valor es la voluntad fuera del tiempo y la voluntad es el valor en relación con el tiempo. Dicho de otro modo, Dios es el valor, pero éste se convierte en voluntad cuando entra en relación con el tiempo (o también, en relación con el no-ser)²⁶⁹. Y en el otro sentido, la voluntad se convierte en valor cuando se hace atemporal. De hecho, lo que la voluntad quiere es volver a ser; pues es voluntad de ser, de valor, de Dios.

La pregunta antes planteada, ¿de dónde procede el valor de la verdad? (O también ¿qué inclina al hombre hacia la verdad?), encuentra ahora su respuesta: la voluntad en el hombre es *voluntad de verdad*. La *voluntad* es por tanto la clave para entender que el hombre, simplemente por ser tal, aspire a la verdad. Lo que caracteriza al hombre genial es, por tanto, su mayor *fuerza de voluntad*, su mayor capacidad para vencerse a sí mismo (para superar las tentaciones) en la búsqueda de la verdad. Lo que caracteriza al genio es también su *mayor humanidad*.

²⁶⁹ Weininger es consciente de que nos vemos forzados por el lenguaje a usar términos temporales para hablar de lo atemporal.

Como decíamos, la relación entre el hombre y Dios no es exactamente una cuestión de creación. El hombre y Dios son dos caras de la misma moneda, la temporal y la atemporal²⁷⁰. Pero con esta respuesta Weininger no pretende que la idea de la *creación* carezca de sentido. De hecho, se esfuerza por darle un sentido que sea coherente con su filosofía. Veámoslo en la cita siguiente:

“Si todo amor es un intento por encontrarse en el otro, y todo lo que es creado sólo es creado a través del amor, ¿no se puede concebir entonces la creación del hombre por Dios como el intento de Dios de encontrarse en el hombre? De este modo, la idea de ser una *criatura de Dios* también recibe un sentido. La humanidad y su correlato – el mundo – es el amor de Dios hecho visible. La ley moral es esta voluntad de Dios de encontrarse en el hombre: la *voluntad* de Dios como el *deber* del hombre (Fechner). Y Dios es al mismo tiempo, a través de la razón teórica (las normas de la lógica), el *maestro* de la humanidad (la maestría como la otra cara de la paternidad).”²⁷¹

Aquí encontramos de nuevo paralelismos entre Weininger, Platón y San Agustín: recordemos que en la filosofía platónica la idea de Bien tenía, además de su función ontológica (como causa de las otras ideas y del mundo sensible) y de su función ético-política (como ideal de justicia en el ámbito privado y público), una función epistemológica; pues gracias a ella las otras ideas (y las relaciones entre ellas) eran comprensibles al entendimiento humano. Para San Agustín, sin embargo, es Dios, en cuya mente se hallan las ideas eternas, quien ilumina a los hombres para que alcancen por sí mismos el auténtico conocimiento, que

²⁷⁰ SUC, 88 y 89.

²⁷¹ SUC, 95.

encontrarán en lo más profundo de su alma. Weininger, también nos habla de Dios como *maestro de la humanidad*; pues sostiene que la *voluntad de Dios*, que tiene forma lógica, es sentida como un deber por el hombre. Y es que desde lo más profundo de sí mismo, el hombre (en tanto que es libre) crea la lógica; pero la verdad lógica es, al mismo tiempo, la meta o el ideal de sí mismo. Pues el hombre es siempre también un sujeto psicológico, afectado y motivado por circunstancias externas. La iluminación, en este caso, proviene del interior del hombre, de lo que Weininger llama el *sujeto inteligible*, que, como sabemos, es transpersonal.

Weininger cree responder así al problema de la *gracia* y dar sentido a discurso cristiano, haciéndolo al mismo tiempo compatible con su filosofía. Sin embargo, se declara incompetente para resolver el problema eterno y central, el problema del *dualismo* o del *pecado original*, que representa la *caída* del ser atemporal en el no-ser, en la temporalidad: ¿por qué Dios se hizo hombre? ¿Por qué el valor se hizo voluntad?:

“¿Por qué nace el hombre? ¿Por qué quiere el hombre una mujer? El problema del amor es, como vemos aquí, el problema del mundo, el problema de la vida, el más profundo, el más insoluble: es el impulso de la forma para formar materia, el impulso de lo atemporal hacia el tiempo, de lo no-espacial hacia el espacio. Nos encontramos este problema por doquier: es la relación de la libertad con la necesidad. El dualismo en el mundo es lo incomprensible: *el motivo del pecado original es el enigma...*”

“No soy capaz de entender por qué cometí el pecado original, cómo el libre pudo volverse no-libre. ¿Y por qué?”²⁷²

²⁷² SUC, 96.

Según Weininger, que el dualismo sea incomprendible se debe a que quien intenta comprenderlo está aún dentro del tiempo. Sigue estableciendo el tiempo porque sigue aferrado a la vida terrena, porque todavía no ha renunciado a ella; es decir, porque continúa viviendo o, lo que es lo mismo, pecando. Y no se puede comprender el pecado mientras se está cometiendo. El problema de la vida solo puede comprenderse desde fuera de la vida.

Como conclusión diremos que, puesto que el hombre genial es quien desea en mayor medida encontrar la verdad; puesto que gracias a ello y a su memoria continua él es quien está más cerca del ideal lógico-ético, la verdad; puesto que por ello es también el individuo más consciente, el más libre y, al mismo tiempo, el más moral, es el más cercano a la *divinidad*. El genio absoluto sería Dios.

9. El hombre genial (el individuo más próximo al ideal), como puede deducirse de lo dicho anteriormente, es el individuo más *autónomo*. No necesita, a diferencia de la mayoría de los hombres, justificar sus acciones y sus pensamientos ante ningún otro, ya se trate de un ser amado, temido o respetado, o de un dios legislador externo.

Weininger reconoce explícitamente que su investigación se basa en los fundamentos de la ética kantiana. Tal es su admiración por Kant que llega a afirmar que el momento más heroico de la historia de la humanidad es el nacimiento de la ética kantiana, y lo sitúa en la siguiente afirmación del filósofo de Königsberg:

“No debo rendir cuentas más que a mí mismo, a ningún otro debo servir, no puedo olvidarme de mí en el trabajo; estoy solo, soy libre, soy mi dueño.”²⁷³

En resumidas cuentas, Weininger sostiene con Kant que:

“Solo hay deberes para uno mismo, obligaciones del yo empírico para el yo inteligible.”²⁷⁴

La heteronomía está relacionada con el *olvido* y el *desprecio* del propio Yo; con la falta de valor personal y el deseo de obtener valor sin luchar por ello, es decir, desde el exterior. Ésta puede concretarse en la dependencia de la mirada de los otros, dando lugar a así a la *vanidad*, la *presunción*, la *traición* o, en definitiva, el *crimen*, tal y como vimos en los capítulos anteriores.

La heteronomía es también una *mentira*, una mentira que, como en todos los casos, uno se cuenta a sí mismo. Es engañarse a uno mismo porque el valor no puede provenir del exterior: ya vimos cómo un mundo de elementos (como el de Mach), un mundo donde no hay sujeto, es un mundo sin valor. El mundo sólo tiene valor en la medida en que es objeto para un sujeto, en tanto que es *mi mundo*, el mundo del Yo, pues es éste quien valora.

De modo que si la heteronomía es una mentira, también es inmoral, al menos en los casos en los que exista un sujeto inteligible; pero donde éste falta, la autonomía es imposible y también lo es la moral.

²⁷³ Pasaje de la *Crítica de la razón práctica* en SC, 252.

²⁷⁴ SC, 249.

La siguiente cita revela hasta qué punto la ética de Weininger es puramente formal, se fundamenta en la razón y tiene como meta la *autonomía*:

“El hombre está solo en el universo en tremenda y eterna soledad.

No tiene ninguna finalidad fuera de sí mismo; ningún otro ser para quien vivir. Está muy lejos de “querer ser esclavo”, “poder ser esclavo”, “deber ser esclavo”. Bajo él, allá en la profundidad, se encuentra toda la masa humana, hundida la ética social. Está solo, solo.

Él es, pues, uno y todo; por esto tiene una ley en sí mismo, y así él mismo es la ley, no un simple capricho cambiante, y exige de sí mismo seguir esta ley que está en él, la ley de sí mismo. Él es tan solo la ley sin preocuparse de cuanto le rodea.”²⁷⁵

En estas afirmaciones también puede apreciarse la rotunda oposición de Weininger a todo intento de situar el fundamento de la moral en la vida social del hombre y, por tanto, en cosas como la *utilidad* o la *simpatía*.

10. Puesto que el hombre genial es el individuo más consciente, más sabio y más moral, pero también es el más sensible, *sufre más que los demás* por sus errores y olvidos, por sus debilidades, por lo que todavía hay en él de inconsciente, de caos, de materia. En una palabra, por lo que le falta para llegar a *ser* plenamente. Sufre ante la posibilidad de la nada, del no-ser, teme la muerte. De hecho, el miedo en el hombre es siempre para Weininger *miedo a la muerte*. Ahora se entiende mejor la idea

²⁷⁵ SC, 253.

weiningeriana de que en ocasiones es la necesidad de inmortalidad – recordemos que esta es idéntica a la voluntad de valor – la causa de la angustia ante la idea de la muerte y no a la inversa: el miedo a la muerte no es por sí mismo más que un fenómeno, por lo que no puede ser el fundamento de la voluntad de valor.

11. Habría que decir también que el comportamiento del hombre genial presenta cierta *analogía con la locura*. En el hombre genial, dice Weiniger, una débil impresión produce vibraciones de gran intensidad que se prolongan a lo largo del tiempo. De modo que éste siempre se encuentra bajo la influencia de las impresiones recibidas y, como el loco, sufre ideas fijas²⁷⁶.

Por otro lado, en el hombre genial las épocas de creación son seguidas por otras improductivas en las que bullen ideas que más tarde darán sus frutos. En los periodos improductivos este individuo se juzga a sí mismo menos digno de estima que los demás y se atormenta por el recuerdo de los periodos de creación. Así, las transiciones de un periodo a otro suelen presentarse con un carácter de *crisis*. Además, tiene éxtasis más poderosos y depresiones más profundas que el resto de los individuos, lo que le lleva a pensar frecuentemente en el *suicidio*.

En estas afirmaciones se percibe claramente la influencia de Schopenhauer, que trata el problema de la periodicidad del genio y su analogía con la locura casi en los mismos términos. Cito:

“Con frecuencia se ha observado que la genialidad y la locura tienen una cara en la que se limitan mutuamente y

²⁷⁶ SC, 196.

hasta se transforman una en otra, e incluso se ha llamado a la inspiración poética una clase de locura.”²⁷⁷

A continuación, Schopenhauer se refiere a Horacio, Wieland, Platón, Aristóteles, Cicerón, Pope y Goethe como algunos de los precursores de esta tesis.

Según el filósofo alemán, existen al menos tres rasgos característicos del genio que les aproxima a la locura:

- En primer lugar, la impresión del presente es en ellos tan poderosa que con frecuencia les arrastra a la irreflexión, el afecto y la pasión.

- Además, puesto que su conocimiento se ha emancipado en parte del servicio a la *voluntad*, en las conversaciones no prestan tanta atención a la persona con la que hablan como al tema en cuestión, que les absorbe por completo, de modo que juzgan las cosas demasiado objetivamente y sin tener en cuenta sus intereses y acaban diciendo aquello que un hombre prudente callaría.

- Y por último, tienden al *monólogo*.

Pero todo esto, añade Schopenhauer, sólo les afecta durante el tiempo en que están inmersos en la *forma de conocimiento genial*, lo que no ocurre en cada instante de su vida:

“El enorme aunque espontáneo esfuerzo que se requiere para una captación de las ideas libre de la voluntad vuelve a relajarse necesariamente y tiene grandes intervalos de tiempo en los que tales individuos se asemejan bastante a los hombres vulgares, tanto en ventajas como en carencias.”²⁷⁸

²⁷⁷ MVR, 224.

²⁷⁸ MVR, 222. Schopenhauer desarrolla una teoría que pretende explicar los motivos por los que el comportamiento del hombre de genio se parece al del

12. Finalmente, señalar que el hombre genial es el que se halla en mayor *riesgo de perder la cordura*. Pues como dijimos más arriba, la genialidad se identifica con la máxima responsabilidad pero ésta significa también el dolor más intenso. El genio es el hombre que más sufre, pues soporta sobre sus hombros el peso de todo el universo y precisamente por eso puede quebrarse:

“El genio es la victoria sobre la nada, sobre la oscuridad, y cuando degenera, la noche que le rodea es tanto más profunda cuanto más radiante era la luz que le iluminaba.”²⁷⁹

Pensemos que la genialidad se logra, según Weininger, mediante un acto supremo de voluntad. Es el máximo orgullo pero también la mayor infelicidad. Por esa razón, si el peso que ha de soportar el individuo genial es demasiado grande, puede ocurrir que renuncie a la moralidad (y por tanto, a la lógica y a la verdad), dedicándose a buscar únicamente la *felicidad*.

En ese sentido, deben considerarse la *locura* y la *maldad* como los dos modos de manifestarse la *renuncia a la genialidad*. El loco y el criminal son los polos opuestos del *hombre genial*.

4.1.2. Caracterología masculina

Hasta aquí, hemos expuesto la concepción weiningeriana del hombre ideal, del genio, el ideal de humanidad al que todo individuo debería aspirar. Sin embargo, no hemos hablado de los

loco. En ella la continuidad de la memoria desempeña un papel central (MVR II, 456-63).

²⁷⁹ SC, 282.

tipos psicológicos, con independencia del grado de genialidad de los individuos.

Antes de adentrarnos en esta cuestión conviene recordar brevemente qué es para Weininger la *caracterología* y cuáles son los supuestos que subyacen a esta incipiente ciencia.

Lo que esta ciencia persigue, según Weininger, es la construcción de *tipos* humanos ideales (o extremos) que nos permitan interpretar la multiplicidad existente. Para ello debe:

- Suponer la existencia en el hombre de un *carácter inteligible*, diferente del empírico e independiente de éste.
- Prestar atención a las *diferencias* que existen entre los caracteres empíricos de los individuos concretos.
- Buscar correlaciones, es decir, regularidades en la *coexistencia* de determinados rasgos de carácter en cada individuo.

Pues bien, para Weininger los diferentes *tipos* humanos tienen su origen en el diferente tipo de relación que mantiene su yo empírico con el *ser inteligible*.

Weininger no desarrolla un sistema de *caracterología*, pero de su sistema filosófico, expuesto en *Sexo y carácter*, y a partir de las reflexiones recogidas en *Sobre las últimas cosas*, se deduce la existencia de diferentes tipos psicológicos. Por ejemplo, el ya mencionado *loco*. Recordemos que Weininger lo describe como el individuo que renuncia a su yo inteligible porque es incapaz de soportar las exigencias que éste le impone, el que renuncia a la lucha por la divinidad y se instala en la inmanencia, donde espera encontrar la felicidad. El *criminal*, como el loco, se halla a gran distancia de su yo inteligible, pero no sólo renuncia a él sino que huye de él a conciencia, lo niega, lo rechaza, lo teme. Este tipo de

individuo no persigue el valor sino que *ansía el poder*. Recordemos que desde cierto punto de vista era idéntico al *esclavo*.

Pero también encontramos en la obra de Weininger otros tipos humanos: el hombre de ciencia, el artista, el filósofo, el hombre de acción y el judío son algunos de ellos. Éstos son tratados por Weininger en distintos lugares de su obra y en relación con diferentes temas. No dedicaremos aquí un capítulo al análisis detallado de cada uno de ellos, pero podrán deducirse más adelante a partir de la concepción weiningeriana de la ciencia, del arte y de la filosofía, de las que sí que hablaremos. Al análisis del carácter judío, sin embargo, dedicaremos un capítulo completo, debido a la importancia que tiene para la comprensión tanto del sistema filosófico de Weininger como del contexto intelectual en el que éste se inscribe. Pero este análisis sólo podrá ser abordado después de la concepción weiningeriana de la Mujer (Weib), con la que guarda una íntima relación.

En este apartado expondremos brevemente, a modo de ejemplo, algunos de los tipos humanos contruidos por Weininger, pues estamos seguros de que atender a los resultados de la aplicación de un determinado método, permite entenderlo mejor.

El filántropo y el misántropo o el padre y el hijo

En *Sobre las últimas cosas*, concretamente en el capítulo dedicado al análisis de *Peer Gynt* de Ibsen, Weininger distingue dos tipos humanos, dos posibilidades extremas entre las que puede hallarse el individuo concreto de sexo masculino. Éste puede amarse u odiarse a sí mismo.

Weininger no se refiere aquí a la relación que uno tiene con las propias cualidades morales, pues da por hecho que todo hombre (en la medida en que es hombre) odia lo inmoral que hay

en sí mismo, al menos cuando es consciente de ello, sino a cualidades psicológicas o conductuales en apariencia moralmente irrelevantes. En ese sentido, dice, unos hombres odian su propia subjetividad y la persiguen, mientras que otros se consideran dignos de amor y son indulgentes con ellos mismos.

Según Weininger, *todo hombre evalúa sus rasgos subjetivos y el resultado de esta evaluación decide el tono de su vida interna*. Ante este hecho sólo hay dos opciones: o se es *pesimista* o se es *optimista* de nacimiento. Weininger identifica al pesimista con el *misántropo* y al optimista con el *filántropo*, pues para amar u odiar a otros es necesario primero amarse u odiarse a sí mismo. Lo que es totalmente ajeno a nosotros mismos, dice Weininger, ni lo odiamos ni lo amamos, a lo sumo lo tememos.

Mientras el filántropo ama todo aquello que se le parece, el misántropo se esforzará por satisfacer su necesidad de amar con quienes no se le parecen, pues odia todo lo que se le asemeja. Su intento, sin embargo, fracasará siempre, pues, como afirmábamos más arriba, amar es proyectar la propia alma en el otro, lo que resulta imposible si el objeto del amor es totalmente contrario (u opuesto) al amante. Por esta razón, el misántropo es incapaz de amar a un ser concreto.

“Sufre el más terrible destino que pueda conocer una buena persona: ser realmente incapaz de amar a otra persona. ¡Su esencia no puede nunca fluir libremente, no puede desbordarse dentro de otro a quien desea amar, que les ama! Así de terrible es siempre su yo para *ellos*.”²⁸⁰

Pero debe tenerse en cuenta que para el misántropo el odio o la negación no es nunca un fin en sí mismo sino un *medio para*

²⁸⁰ SUC, 65.

afirmar, para amar lo que verdaderamente es digno de amor. Esta idea queda extraordinariamente bien expresada, según Weininger, en un fragmento de *Así habló Zaratrusta*:

“¡Oh cielo por encima de mí, tú puro! (...) ¡volar es lo único que mi entera voluntad quiere, volar dentro de ti! ¿Y a quién odiaba yo más que a las nubes pasajeras y a todas las cosas que te manchan? ¡Y hasta a mi propio odio odiaba yo, porque te manchaba! Estoy enojado con las nubes pasajeras, con esos gatos de persa que furtivamente se deslizan: nos quitan a ti y a mí lo que nos es común – el inmenso e ilimitado decir sí y amen –.”²⁸¹

Weininger piensa que ésta es la única ocasión en la que Nietzsche fue sincero consigo mismo, pues siempre trató de ocultar cuánto se odiaba. Pero justamente porque surgía de una intensa y desesperada voluntad de afirmar, el odio se convirtió en él en algo *creativo y trágico*.

El filántropo se identifica para Weininger con la figura del *padre*, que necesita dar a luz un hijo físico para *reencontrarse a sí mismo en él*, tanto externa como internamente. El misántropo, por el contrario, no mantiene esta relación de paternidad con nada, ni siquiera con sus creaciones intelectuales. A él le corresponde la figura del *hijo*.

El maestro por vocación también pertenece al prototipo del padre, aunque busca fomentar la mismidad fundamentalmente en el plano intelectual. El misántropo, sin embargo, nunca es maestro por vocación. Existe, por tanto, una clara correlación entre la paternidad, la filantropía y la maestría; y las tres

²⁸¹ SUC, 62 y 63.

características están siempre presentes o ausentes de forma conjunta.

Para profundizar un poco más en esta cuestión, Weininger reflexiona sobre el *Nuevo Testamento*. A diferencia del *Antiguo Testamento*, dice, donde la relación que mantiene Dios con los hombres es la del Señor con sus sirvientes, en el *Nuevo Testamento* esta relación es paternal, idea que se halla en estrecha relación con otras dos ideas cristianas (en absoluto judías), la del *amor* y la *vida eterna*. Jesucristo, sin embargo, representa mejor que nadie la figura del *hijo*. Según Weininger, algunas de sus frases demuestran que, a diferencia de Sócrates, el fundador del cristianismo ni se amaba a sí mismo ni tenía vocación de maestro:

“¡Quien tenga oídos para oír que oiga!”

“El que tenga oídos que oiga.”²⁸²

Weininger sostiene que ningún maestro podría hablar de ese modo.

El que se siente hijo, dice Weininger, sólo puede *odiarse a sí mismo*, pues se ha dejado engendrar como sujeto empíricamente limitado, por lo que se atribuye a sí mismo toda esa subjetividad y sabe que no es plenamente libre. El Hijo sólo puede liberarse ascendiendo al Padre e identificándose con él.

Para Weininger esta contraposición entre padres e hijos tiene también un significado metafísico:

“Que haya padres y que haya hijos es en el sentido más profundo una expresión del dualismo de la sustancia del mundo.”²⁸³

²⁸² SUC, 60.

Por otro lado, el odio a uno mismo le parece moralmente superior al amor a uno mismo, que siempre implica, en mayor o menor grado, falta de honestidad.

Weininger utiliza esta reflexión para profundizar sobre la subjetividad de Ibsen. El creador de *Peer Gynt*, dice, debe de ser uno de esos hombres que se odian a sí mismos. Sólo si se tiene esto en cuenta es posible entender el significado de uno de los personajes de su poema, “el gran Boyg”. Esta figura, la más enigmática y original de la obra, es el poder que una y otra vez muestra al hombre su vanidad, dejándole desnudo tal cual es, infiel a sí mismo; es la fuerza del yo empírico que se rebela contra el ser inteligible; el principio *negador de redención* en general; la comodidad, la indolencia, todo lo que Ibsen quería eliminar de sí mismo²⁸⁴. El “Boyg” es también la mentira, que nunca es vencida completamente por el hombre durante la vida; es el error, la obstinación, la cobardía, etc. Representa, en definitiva, todo aquello que separa al hombre de la verdad.

“Peer Gynt, por tanto, se ajusta más que ninguna otra obra de la literatura mundial a la idea, *contenida en el concepto de tragedia*, de la individualidad buscadora y luchadora, equivocada y fracasada, que adquiere conciencia de culpa y lucha por la salvación.”²⁸⁵

²⁸³ SUC, 60. Es interesante destacar aquí que según Weininger Dios no tiene *hijas*. Esta idea encaja, por supuesto, con su afirmación de que la Mujer (W) no tiene alma.

²⁸⁴ SUC, 67.

²⁸⁵ SUC, 69.

Como se deduce de algunas de sus cartas y aforismos, el propio Weininger se identificaba con la figura del hijo y del misántropo.

Buscadores y sacerdotes

En su “Caracterología” (nombre que recibe uno de los capítulos de su obra póstuma) Weininger distingue dos tipos humanos: los buscadores y los sacerdotes. Como podremos comprobar, atribuye a los buscadores algunos de los rasgos típicos de los misántropos (o de los hijos) y a los sacerdotes, de los filántropos (o padres). No está claro, por tanto, si se trata de una profundización de Weininger en los tipos caracterológicos anteriormente esbozados, una aproximación a ellos desde una perspectiva diferente, o si estamos ante dos tipos realmente nuevos. Pero lo que parece claro es que existe cierta correlación entre, por ejemplo, los rasgos típicos del misántropo y los del buscador; y que ocurre lo mismo con el filántropo y el sacerdote.

Para comprender estos tipos caracterológicos, lo primero que debe tenerse en cuenta es que el mismo individuo podría hallarse más cerca de uno de ellos en cierta etapa de su vida y en un periodo diferente encontrarse más cerca del otro.

De hecho, Weininger afirma:

“Los hombres más grandes son ambos, siendo las más de la veces buscadores al principio para transformarse después en sacerdotes: cuando han encontrado la fuente original, cuando han vivido para verse a sí mismos. Así Goethe, así Wagner.”²⁸⁶

²⁸⁶ SUC, 123.

Lo que caracteriza al buscador es un *sentimiento permanente de imperfección* (de la imperfección del mundo, que es también la suya), la necesidad de encontrarla y la consecuente búsqueda de sí mismo, de su propia alma. El principal defecto del buscador es la *vanidad*, pues ésta surge por la falta de seguridad en uno mismo y la necesidad de reconocimiento externo. En su búsqueda de sí mismo, de lo divino, el buscador huye del mundo. Así se explica que sea un *blasfemo*. El buscador es introvertido y reservado, aunque no antisocial o mentiroso.

Al sacerdote, en cambio, está *convencido de la existencia de la perfección*. No necesita buscarse a sí mismo, puesto que ya se ha encontrado, la certeza de su alma le es dada desde el principio, por lo que está en disposición de entregarse a los demás. Al estar seguro de sí mismo, no necesita el reconocimiento ajeno ni se siente ofendido fácilmente. No es, por tanto, vanidoso, pero a cambio persigue la *gloria*. Su esencia consiste en ofrecerse a los demás, lo que siempre entraña *sacrificio*. El sacerdote es también un *bendecidor*, concepto que al buscador le resulta ajeno e incomprensible. En la medida en que se da a los demás, el sacerdote es abierto, aunque no insolente. Él encarna la perfección, por lo que intenta comprenderla y expresarla en su totalidad.

Mientras el buscador se dirige desde el mundo sensible al espiritual, el sacerdote, estando ya en contacto con éste, desciende a la sensualidad. Metafóricamente dice Weininger que los primeros tienen en común la *línea sin color* y los segundos, el *color sin línea*.

Así, el sacerdote, que procede del espíritu, establece una relación especial con la naturaleza, quiere que ésta esté en armonía con su alma. El buscador, sin embargo, que busca su yo

en otros hombres, mantiene una profunda relación con la sociedad y los productos humanos, como la ley, el estado, la cultura y la moralidad.

Puesto que el camino del buscador es ascendente, éste sólo puede sentirse culpable ante el espíritu, ante lo divino. El sacerdote, cuyo camino es descendente, puesto que quiere absorber la naturaleza, sentirá su culpa ante ella. De ahí que el *determinismo* sea una idea sacerdotal, pues para el sacerdote la legalidad y la libertad vienen a coincidir desde el principio. Sólo el buscador reniega del cuerpo y lo maldice mientras trata de aproximarse al espíritu.

La diferencia esencial entre ambos también puede expresarse del siguiente modo: mientras al sacerdote le es dada la divinidad como *condición previa* (por eso conoce la experiencia mística), al buscador le es dada como *objetivo*.

Weininger pone del lado de los buscadores a personas como Kant, Fichte, Ibsen, Hebbel, Rousseau, Calderón, Sófocles, Brahms, Durero y Mozart. Incluye entre los sacerdotes a Shelley, Fechner, Händel, Böcklin y Píndaro (del que dice que es un sacerdote casi perfecto).

Fueron primero buscadores y más tarde sacerdotes: Goethe, Wagner, Nietzsche (sacerdote sólo al final, en su Zaratustra) y Beethoven.

4.2. La deconstrucción de la Mujer

Como decíamos más arriba, el problema de la Mujer es considerado por Weininger el verdadero problema, el más importante y, en cierto sentido, el único. Pero dentro de él pueden distinguirse otros: el problema del *deseo sexual*, el del *amor* o la creación (que para el filósofo siempre tiene lugar a través del

amor), el fenómeno de la *histeria*, el problema de la *maternidad* y la *prostitución*, etc.

Como dijimos, Weininger distingue dos arquetipos femeninos entre los que dice que se hallan todas las mujeres concretas: la madre y la prostituta. Aunque estos arquetipos a nivel psicológico son muy diferentes, e incluso podría decirse que son opuestos, coinciden, sin embargo, en algo fundamental, el fin que inconscientemente ambos persiguen es la *muerte*. Son algo así como dos manifestaciones diferentes de la *nada*, aunque también podrían entenderse como dos formas que tiene el hombre de sucumbir en el *pecado*. Porque en el fondo para Weininger es el hombre el que *crea* a la Mujer, de modo que ella es su culpa, su pecado o, como confiesa Tolstoi en uno de sus más conocidos relatos, la Mujer es *el diablo*.²⁸⁷

En resumen, el problema de la Mujer es también el problema del dolor, de la enfermedad, de la muerte y del pecado. Esta tesis se entenderá mejor cuando expliquemos la concepción weiningeriana del *amor*.

Ya dijimos que negando las características propias del genio se obtiene la descripción de la *mujer absoluta*, de modo que cualquiera podría deducirla fácilmente a partir de aquellas. Por ese motivo, nuestro recorrido por las características de la Mujer (W) será muy breve. Posteriormente explicaremos la teoría de Weininger del amor y el deseo sexual, luego veremos cómo interpreta el fenómeno de la histeria de manera que sea coherente

²⁸⁷ Es interesante señalar aquí que Tolstoi escribió dos finales diferentes para este relato, titulado *El diablo*. En uno de ellos el protagonista acaba matando al objeto de su deseo. En este caso el diablo tiene cuerpo de mujer. En el otro, incapaz de vencer su propio deseo, el protagonista se suicida. En este caso el diablo se encuentra dentro del propio hombre y se identifica con el deseo sexual. Podría considerarse que en esta segunda historia el protagonista ha alcanzado un grado de conciencia superior.

con su concepción de la Mujer. Finalmente, profundizaremos en sus dos arquetipos femeninos.

4.2.1. La mujer absoluta y el misterio del amor

La *mujer absoluta*, sostiene Weininger, carece de memoria continua, no se siente idéntica en los diferentes momentos sucesivos y no posee ni siquiera la evidencia de la identidad del objeto. Es incapaz de formar conceptos y de pensar lógicamente. Incapaz de comprender y atenerse al principio de no contradicción. Es incapaz también de decir la verdad, lo que no significa que mienta. Está incapacitada para la mentira porque es amoral y carece de lógica. Y aunque en la práctica puede servirse de la lógica como instrumento, nunca se rige por sus mandamientos. La lógica no es para ella un fin en sí, sino un medio al servicio de otro fin.

Hemos visto que para Weininger la existencia de fenómenos lógicos y éticos obliga a admitir la presencia en el individuo de un sujeto no empírico. Por tanto, si en la mujer absoluta están completamente ausentes este tipo de fenómenos, no hay razón alguna para atribuirle un alma:

“La mujer absoluta no tiene Yo.”²⁸⁸

“Personalidad e individualidad, Yo (inteligible) y alma, voluntad y carácter (inteligible) significan una y la misma

²⁸⁸ SC, 285. “Das absolute Weib hat kein Ich” (GCH, 235).

cosa que [en el ámbito del ser humano sólo]²⁸⁹ pertenece al hombre y que falta en la mujer.”²⁹⁰

Esta es una de las afirmaciones más radicales y controvertidas de la obra de Weininger y, sin embargo, consecuente con su sistema, siempre y cuando se entienda (lo que no siempre resulta evidente) que su método no es empírico sino que parte de ciertos supuestos éticos y metafísicos; y que interpreta la experiencia a la luz de dichos principios.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que su cosmovisión debería ser juzgada no sólo por su coherencia interna sino también por su mayor o menor capacidad para explicar los diferentes fenómenos concretos. Y la cuestión es que los fenómenos concretos van cambiando, y los que cambian a mayor velocidad son precisamente los fenómenos sociales y psicológicos, por lo que es lógico que la filosofía de Weininger resultara mucho más verosímil a finales del siglo XIX de lo que nos parece a principios del XXI.

Sin embargo, parece que incluso para su época Weininger no era un filósofo convencional. Él mismo es consciente de que sus conclusiones pueden parecer crueles y abruptamente novedosas pero asegura que la idea de la falta de alma en la Mujer no es original. Según dice, él se ha limitado a abrirle un nuevo camino a una verdad que ya había sido comprendida antes por muchos otros, aunque fuera expresada de diferentes maneras.

Los campesinos chinos, por ejemplo, poseen este conocimiento desde tiempos remotos, lo que se muestra en el

²⁸⁹ Para ser más fieles al texto original hemos añadido a la traducción castellana lo que aparece entre corchetes.

²⁹⁰ SC, 287. “Persönlichkeit und Individualität, (intelligibles) Ich und Seele, Wille und (intelligibler) Charakter – dies alles bezeichnet ein und dasselbe, das im Bereiche des Menschen nur M zukommt und W fehlt” (GCH, 237).

hecho de que nunca han considerado a sus hijas como descendientes. Weininger incluye en la lista de los que comparten su opinión a pensadores de diferentes épocas: a Mahoma, por ejemplo, porque niega a las mujeres la entrada en el Paraíso; a Aristóteles, por considerar el principio masculino como el activo (la forma o el logos y, por tanto, el alma) y el femenino como la materia pasiva. De entre los padres de la Iglesia, incluye a Tertuliano y Orígenes, pues tenían una opinión muy negativa de la mujer; y dice que el hecho de que San Agustín no compartiera dicha opinión estaba condicionado por el gran aprecio que sentía por su madre. Del Renacimiento nombra al aristotélico Jean Wier. De la modernidad se refiere a Ibsen, concretamente por su descripción de los personajes de Anitra (la novia de Peer Gynt), Rita (la criada de *Casa de muñecas*) e Irene (la modelo de Arnaldo Rubek, el protagonista de *Cuando resucitemos*); y a August Strinberg, en *Los acreedores*. Menciona finalmente a Fouqué, porque según él fue gracias a uno de sus cuentos que se hizo popular la idea de la *mujer desalmada*.

Pues bien, recordemos que la genialidad es definida por Weininger como la masculinidad elevada a su máximo exponente y plenamente consciente. Por ello, hablar de genio femenino es para él una contradicción:

“Existen realmente mujeres con rasgos geniales, pero no ha habido, ni hay, ni podrá haber un genio femenino”.

“Un genio femenino es, según esto, una *contradictio in adjecto*, ya que la genialidad es tan solo masculinidad

aumentada, completamente desarrollada, elevada al grado máximo y plenamente consciente.”²⁹¹

Como vemos, que la genialidad sea masculina es para Weininger un juicio analítico. El propio significado del concepto de genialidad (establecido por él) excluye la feminidad. El genio es por definición masculino y hablar de genio femenino es un contrasentido.

Además, ¿cómo podría ser genial un ser sin alma?, se pregunta Weininger. Y sostiene que por muy generosos que fuéramos a la hora de definir el concepto de genialidad, no se nos ocurriría nunca ampliarlo tanto que incluyera dentro de su extensión a la *materia* (aristotélica), pues en ese caso perdería toda determinación.

Cualquier concepto, para serlo, ha de estar determinado, tener unos límites. Más allá de los límites de la genialidad está la feminidad. Y es que la *genialidad*, como el *ser* de Parménides, no admite grados. Lo único que puede afirmarse en todo caso es que el alma de un ser humano se aproxima en mayor o menor medida a ese ideal.

Recordemos que el alma humana es el *microcosmos*, contiene dentro de sí todas las posibilidades, que pueden desarrollarse en diferentes grados o permanecer en potencia. De este modo, el hombre puede llegar a ser cualquier cosa: un animal, una planta e incluso una mujer. De hecho, dice Weininger, existen hombres *afeminados*, lo que sólo se explica porque el hombre encierra dentro de sí a la Mujer. Esto significa que la posibilidad de la *nada* siempre anida en él, es su posibilidad más terrible, su

²⁹¹ SC, 288.

fantasma²⁹². De hecho, si la genialidad es irrealizable en la práctica es precisamente por la imposibilidad de extirpar del alma humana el elemento femenino.

La Mujer, sin embargo, es solo una parte del todo. En ella no hay dualidad, por eso es incapaz de comprender *lo otro*, lo diferente y también de comprenderse a sí misma. Puesto que no alberga la masculinidad dentro de sí, puesto que no *es*, y de la nada no puede surgir algo, es imposible que se convierta en hombre:

“Pero la mujer jamás puede llegar a ser hombre²⁹³, y aquí se encuentra la más importante limitación a las proposiciones expuestas en la primera parte de este libro”²⁹⁴.

Pero atendamos a las siguientes observaciones:

“Se es hombre o mujer por muchas que sean las características que se puedan tener del otro sexo”²⁹⁵.

“Mientras hay individuos anatómicamente varones y psicológicamente mujeres, no hay una sola persona que sea corporalmente mujer y psíquicamente varón, aun cuando

²⁹² Frente al principio parmenídeo según el cual lo que es, no puede dejar de ser, Weininger admite esa posibilidad en el terreno metafísico, precisamente en eso consiste el pecado original. Aunque reconoce que es humanamente incomprensible.

²⁹³ “Aber die Frau kann nie zum Manne werden.” (GCH, 237). Fijémonos en que aquí el término Weib ha sido sustituido por Frau. Esta palabra hace referencia al comportamiento social de la mujer, al papel que desempeña en la sociedad y a su psicología.

²⁹⁴ SC, 288

²⁹⁵ “Man ist (vgl. Kap. 1 des zweiten Teiles) *entweder* Mann *oder* Weib, so viel man auch von beiden Geschlechtern Eigentümlichkeiten haben mag.” (GCH, 237). En esta ocasión Weininger usa el término Weib, que se refiere más bien a la hembra de la especie humana, a aquello que ésta comparte con otras hembras animales, pues el término alemán para la hembra, igual que en castellano, vale para cualquier especie.

presente en sus relaciones externas aspecto masculino y produzca una impresión no femenina”²⁹⁶

Esta última afirmación: “no hay una sola persona que sea corporalmente mujer y psíquicamente varón, aun cuando presente en sus relaciones externas aspecto masculino” es una de las más sorprendentes del sistema weiningeriano. Y, desde nuestro punto de vista, menos comprensible. Examinémosla:

En principio, parece basarse en la experiencia y proceder por inducción, pero, de ser así, Weininger se habría topado con algunos inconvenientes. Veámoslos:

Primero, es dudoso que sea posible llevar a cabo tales comprobaciones o experimentos. Lo que Weininger está negando es que una mente que parece masculina lo sea realmente cuando ésta va acompañada de un cuerpo con características femeninas. Pero creemos que si dicha mente *parece masculina* es precisamente porque alguna evidencia empírica (como la observación, por ejemplo) así lo revela. Por tanto, ¿en qué se basa Weininger para refutar esa apariencia? ¿En otras evidencias empíricas? Weininger no dice nada al respecto.

Segundo: para llegar a una afirmación universal como ésta, es necesario observar y seguramente experimentar con muchos casos particulares, pero esta labor no entraba dentro de la tarea del filósofo, quien tampoco reconoce haberse basado en estudios empíricos realizados por otros. Se limita a afirmar que *de los casos que conoce* no hay ninguna mujer que en *el fondo* no lo sea (¿en qué se basa?), por muy escondida que esté su feminidad a los ojos

²⁹⁶ SC, 288. “...während es anatomische Männer gibt, die psychologisch Weiber *sind*, gibt es keine Personen, die körperlich Weiber und doch psychisch Männer *sind*; wenn sie auch in noch so vielen äußerlichen Beziehungen einen männlichen Aspekt gewähren, und einen unweiblichen Eindruck hervorbringen.” (GCH, 237).

de los demás. Esta última afirmación no añade un dato a favor de su tesis sino que corrobora que la mayoría de personas no la compartirían.

Tercero: creemos que es evidente que existen mujeres psicológicamente masculinas, siempre y cuando nos refiramos a mujeres que, además de sentirse atraídas por otras mujeres, asumen el papel que la sociedad suele reservar a los varones. E incluso mujeres (individuos con cuerpo de mujer) que deciden cambiar su constitución anatómica y hormonal para convertirse plenamente en varones. Pero estos casos son ignorados por Weininger. ¿Por qué?

Ante estas dificultades, tal vez deba descartarse la posibilidad de que estemos ante una tesis empírica. La *inexistencia de mujeres con mente masculina* debería poder deducirse (a priori) de lo establecido por Weininger sobre la Mujer anteriormente, es decir, a partir de la identificación entre la Mujer y el sexo o la materia. Y al referirse a sus propias observaciones seguramente Weininger sólo pretendía que su afirmación resultara más convincente.

Pero entonces ha de tenerse en cuenta que mientras antes Weininger estaba construyendo *arquetipos*, ideas imposibles e irrealizables en la práctica, es decir, absolutos, ahora se está refiriendo a los *individuos concretos*, por lo que sus conclusiones deberían poder verificarse empíricamente. Cuando intentamos hacerlo, sin embargo, surgen múltiples problemas:

Si, como Weininger sostiene, los individuos concretos son todos *bisexuales*, ¿quiénes de entre ellos deberían contar como mujeres? Mujeres deberían ser, según su criterio, aquellos que tuvieran un porcentaje mayor de feminidad que de masculinidad. Así, los arquetipos deberían servir para establecer juicios

generales aproximados (o probables) sobre las *mujeres*, por un lado, y sobre los *hombres*, por otro. La parte más difícil vendría en el momento de la aplicación; es decir, cuando hubiera que determinar el porcentaje de masculinidad y de feminidad de cada individuo para decidir si se trata de un hombre o de una mujer.

Pues bien, si esto es así ¿cómo sabemos que no hay individuos físicamente femeniles pero con un porcentaje de masculinidad superior al de feminidad? O, dicho de otro modo, ¿cómo sabemos que no existen hombres con cuerpo de mujer? Y también, dada la bisexualidad universal – que según Weininger está distribuida por todo el organismo en diferentes proporciones – ¿cómo decidir si estamos ante un cuerpo de hombre o de mujer? Si atendemos a la siguiente afirmación y la tomamos en serio, tal vez podamos encontrar en ella la clave para salir de este embrollo:

“El hombre tiene un pene, la vagina tiene una mujer.”²⁹⁷

Esta frase nos sugiere que es precisamente la *vagina* el elemento decisivo a la hora de determinar si estamos ante un cuerpo de mujer y, por ende, ante una mujer. Aunque, en realidad, como veremos más adelante, sería más correcto decir que la clave para descubrir a la mujer no es tanto su vagina como su *falta de pene*. Weininger soluciona de esta manera radical el problema de decidir en los casos concretos si estamos realmente ante un hombre o ante una mujer. La conclusión es, por tanto, que los individuos sin falo siempre presentan un porcentaje mayor de feminidad que de masculinidad. Quien carezca de falo, podrá parecer un hombre pero nunca lo será realmente. Y, sin embargo,

²⁹⁷ SC, 399.

entre los individuos con falo, algunos serán muy poco varoniles, hasta el punto, incluso, de degenerar en mujeres.

Se aprecia aquí, aunque luego lo veremos con más detalle, la influencia que ha ejercido sobre Weininger el discurso freudiano en torno a la *envidia del pene* y el *miedo a la castración*. De hecho, Abrahamsen llega a afirmar que la admiración que siente Weininger por la virilidad es también una especie de *veneración del falo*.

Atendamos también a la siguiente observación:

“No hay ningún hombre en que no palpite algo [suprasensible] y que no tenga nada de bueno, y no hay ninguna mujer de la cual pueda realmente decirse lo mismo.”²⁹⁸

Esta es tal vez una de las afirmaciones de Weininger menos justificadas. Pues ya no se trata de la *mujer absoluta*, sino que son las mujeres concretas las que carecen de alma. Pero, según su teoría de la bisexualidad universal, ¿no deberían las mujeres (individuos con un porcentaje mayor de feminidad) participar también, aunque en un grado inferior, de la idea de masculinidad y, por tanto, de la genialidad? ¿No podría acabar triunfando en ellas, gracias a una tremenda fuerza de voluntad, la libertad frente a la necesidad, el deber frente a la felicidad?

Recordemos las palabras de Weininger: “la mujer jamás puede llegar a ser un hombre”. Por eso nos preguntamos: ¿qué es lo que impide que un *cuerpo de mujer* albergue un alma? ¿Es

²⁹⁸ SC, 399. Hemos sustituido “trascendental” por “suprasensible” por su mayor fidelidad a la versión original: “Es gibt keinen Mann, in dem nicht noch irgendwie *Übersinnliches* lebte, keinen, der gar nicht gut wäre; und es gibt kein Weib” (GCH, 333).

acaso cierta *constitución anatómica*? ¿Se trata tal vez de *algo que hay en las células*?

Todo apunta en esa dirección. Según Weininger, el cuerpo de mujer estaría incapacitado para albergar un alma. De hecho, ahora resulta más comprensible la afirmación anterior: “el hombre tiene un pene, la vagina tiene una mujer.”

¿Es acaso la forma de la vagina la que impide el anidamiento del alma? ¿O es que el pene es una condición necesaria y suficiente para el alma? Pero si la relación entre el pene y el alma no es causal, que dudamos que para Weininger lo sea, ¿qué tipo de relación existe entre ellos? El asunto es aún más complicado que el problema del dualismo cartesiano alma-cuerpo.

Pues bien, creemos que efectivamente cuando Weininger afirma que no hay ninguna mujer concreta que sea psicológicamente masculina o que *las mujeres carecen de alma*, debe entenderse que está procediendo inductivamente a partir de la experiencia²⁹⁹. Lo que Weininger hace, en concordancia con el método que él mismo propone, es afirmar la existencia de una relación de coexistencia entre los fenómenos lógico-éticos y el cuerpo masculino (reconocible por la presencia del pene). No se trata por tanto de una ley necesaria sino, a lo sumo, general. No se compromete con que no pueda haber mujeres con psicología masculina, lo que dice es que no las hay ni las ha habido; y que no es probable que en el futuro las haya. Podemos acusarle, por tanto, de prejuicioso y de carente de rigor científico pero, en este caso, no de incoherente: la *bisexualidad universal* es compatible con la existencia de una correlación entre el falo y la presencia de fenómenos lógico-éticos.

²⁹⁹ Como cuando Wittgenstein dice que todas las mujeres que conoce son idiotas.

Pero lo cierto es que Weininger no necesitaba comprometerse con una tesis tan exagerada y problemática – a saber, que las mujeres concretas no tienen nada de bueno, que no tienen alma – para ser consecuente con su metafísica sexista. ¿Por qué lo hizo?

Aunque no podemos contestar con certeza a esta pregunta, nos atrevemos a aventurar una respuesta. Probablemente quería justificar su radical oposición a los movimientos feministas que pedían el sufragio universal y que cada vez cobraban más fuerza: si las mujeres no tienen alma, si no son racionales, si, en definitiva, no participan del ideal de la humanidad, ¿qué sentido tiene dejar que su decisión (que no puede ser sino arbitraria) influya directamente en el destino del Estado? Desde la perspectiva de Weininger el *sufragio universal* pone en peligro la posibilidad del Estado moderno, construido sobre la idea de racionalidad masculina:

“No quiero decir con esto que se deba conceder a las mujeres una participación en el poder político. Desde el punto de vista utilitario creo preciso no aconsejar por ahora, y quizá nunca, tal concesión. En Nueva Zelanda³⁰⁰, donde el principio ético era tan respetado que se otorgó a las mujeres el derecho al voto, se han obtenido malísimos resultados... se debe mantener a las mujeres alejadas de tales menesteres, ya que existen muchas razones para suponer que su acción sería nefasta.”³⁰¹

En esta ocasión Weininger insta al lector a adoptar una perspectiva utilitarista. En el ámbito práctico-político no quiere

³⁰⁰ En 1893 se aprobó en Nueva Zelanda el primer sufragio femenino sin restricciones, gracias al movimiento liderado por Kate Sheppard. De todos modos, a las mujeres sólo se les permitía votar, pero no presentarse a elecciones.

³⁰¹ SC, 526.

dejar el menor resquicio de duda: las mujeres, que deben poderse identificar fácilmente (y para ello nada más evidente que la falta de pene), no deberían votar. Pues ni están preparadas para ello ni parece probable que lleguen a estarlo en el futuro.

Como podemos observar, la caracterización que hace Weininger de la Mujer deja a las mujeres concretas absolutamente fuera de juego. No importa lo que se esfuercen por mejorar: si aparentan perseguir la verdad, ello debe ser interpretado como un *coqueteo* para conseguir al hombre que desean; si rechazan las relaciones sexuales y se niegan a practicarlas, es por una *interiorización de la moral social* que actúa *contra su naturaleza sexual*; si parecen sensibles, ello se debe a su *excesiva irritabilidad*; si muestran aprecio por el arte, es en realidad porque han desarrollado el *sentido del gusto*, lo que responde a un *interés adaptativo* por lo más superficial del conjunto; si destacan en algo, es su parte masculina la que destaca, pero esto no implica que alberguen un alma.

Una de los problemas que encontramos en el discurso de Weininger es la dificultad para distinguir en cada caso si está hablando de la Mujer como arquetipo (de la mujer absoluta) o de las mujeres concretas. Y, también, si lo que dice se deduce directamente de los principios establecidos previamente o si se trata de una generalización a partir de la experiencia.

Pero existen además algunas contradicciones explícitas. De hecho, en el último capítulo de *Sexo y carácter*, titulado “La mujer y la humanidad”, justo antes de negar la conveniencia del sufragio universal, Weininger afirma algo que contradice la idea de que las mujeres concretas carecen de alma:

“No privo de libertad al animal doméstico del cual me sirvo porque ya no la tenía antes de que me sirviera de él.

Pero en la mujer existe un debilísimo e impotente sentimiento de poder ser de otro modo, pues aún se encuentra un residuo pequeñísimo de libertad inteligible; he aquí por qué no existe ninguna mujer absoluta.”³⁰²

Más adelante añade:

“En la [hembra humana viviente siempre] hay que admitir, [en teoría], un “germen del bien”, según la terminología de Kant: es aquel residuo de ser libre que permite a la mujer tener el sentimiento oscuro y confuso de su destino. Teóricamente no puede afirmarse que sea totalmente imposible que ese germen brote y se desarrolle, aunque en la práctica jamás se haya observado este fenómeno, ni haya esperanzas de que pueda observarse en el porvenir.”³⁰³

Aquí Weininger usa el término “Frau”, lo que podría llevarnos a pensar que tal vez emplee este término siempre que quiera referirse a las mujeres concretas y reserve Weib para la mujer absoluta. Pero lo cierto es que esta regla no siempre funciona. Como vimos más arriba, Weininger también se refiere con “Frau” a la mujer absoluta, por ejemplo, cuando dice que ésta *no puede* convertirse en hombre.

³⁰² SC, 525 “Dem Haustier, das ich benütze, nehme ich keine Freiheit, denn es hatte keine, bevor ich es mir dienstbar machte; aber in der Frau ist noch ein ohnmächtiges Gefühl des Nicht-Anderskönnens, als eine letzte, wenn auch noch so kümmerliche Spur der intelligiblen Freiheit: wohl deshalb, weil es kein absolutes Weib gibt” (GCH, 441).

³⁰³ SC, 528. Hemos sustituido “mujer” por “hembra humana viviente” y “sin embargo” por “en teoría”: “Im lebenden menschlichen Weibe ist, der Theorie nach, immer noch "ein Keim des Guten", nach Kantscher Terminologie, als vorhanden anzunehmen; es ist jener Rest eines freien Wesens, der dem Weibe das dumpfe Gefühl seines *Schicksals* ermöglicht. 1)” (GCH, 443).

Por este motivo debemos concluir que Weininger *exagera de vez en cuando y conscientemente su posición*, corriendo el riesgo de ser malinterpretado y acusado de incoherente; y que tal vez esto se deba, como sostiene Abrahamsen, a su deseo de llamar la atención y escandalizar. Por otro lado, ésta es una actitud que él mismo critica, por ejemplo, en la figura de Nietzsche, de quien dice que cree bramar cuando tan solo bala; algo que tal vez pudiera aplicarse también a sí mismo. Además, es probable que en su deseo de llamar la atención, en su vanidad, encontrara Weininger uno de los motivos para *despreciarse a sí mismo*.

De no admitir esto, nos veríamos forzados a concluir que buena parte del contenido de *Sexo y carácter* es incoherente con el capítulo final, en el que Weininger identifica el problema de la mujer con el de la *humanidad* – lo que presupone que algo hay en ella de humano y racional –, y exige para ella los mismos derechos que para el hombre:

“El derecho es uno e igual para el hombre y para la mujer. Nadie debe impedir a la mujer ejercer cualquier acto basándose en que no es propio de la feminidad, y es una sentencia infame aquella que absuelve al hombre que ha matado a su mujer al sorprenderla en adulterio, como si por derecho fuera un objeto de su propiedad. La mujer debe ser juzgada considerándola como un ser individual y de acuerdo a la idea de libertad, no como miembro de la especie, ni siguiendo una medida derivada del empirismo o de las necesidades amorosas del hombre, aun cuando ella no se muestre nunca digna de un juicio tan elevado.”³⁰⁴

³⁰⁴ SC, 526. “Das Recht aber ist nur eines und das gleiche für Mann und Frau. Niemand darf der Frau irgend etwas als "unweiblich" verwehren und verbieten wollen; und ein ganz niederträchtiges Urteil ist es, das einen Mann freispricht, der seine ehebrecherische Frau erschlagen hat, als wäre diese rechtlich seine Sache. Man hat die Frau als Einzelwesen und nach der Idee der Freiheit, nicht

Igual que Kraus, Weininger considera injusto el trato que reciben las mujeres en los tribunales y apuesta por una ley más moral, basada en el *imperativo categórico* kantiano, esto es, en la *autonomía* de todos los miembros de la especie humana. Una ley que no tolere la *esclavitud* bajo ninguna de sus formas.

No obstante su *rigorismo moral*, Weininger recurre a la ética social y, basándose en un criterio utilitarista, recomienda a la ley una única inmoralidad, a saber, que prohíba a las mujeres participar en la elección de su propio destino como miembros de la comunidad, que rechace el *sufragio universal*.

El amor, el sexo, y la belleza

Pensamos que mostrar las similitudes y diferencias que puedan existir entre la obra de Weininger y de otros filósofos de primera fila no es un mero artificio sino una ayuda muy estimable; sobre todo porque nos enfrentamos a un texto, *Sexo y carácter*, poco estudiado y olvidado por la tradición filosófica occidental. Ya hemos visto que por lo que respecta a la atracción sexual una de las principales fuentes de inspiración de Weininger es Schopenhauer. Ahora comenzaremos recordando la teoría schopenhaueriana del amor para iluminar algunos aspectos de la concepción weiningeriana del mismo.

Aunque la erótica del filósofo alemán pueda resultar decepcionante a los románticos, está cargada de significado e importancia metafísica debido al papel decisivo que en ella juega

als Gattungswesen, nicht nach einem aus der Empirie oder aus den Liebesbedürfnissen des Mannes hergeleiteten Maßstabe zu beurteilen: auch wenn sie selber nie jener Höhe der Beurteilung sich sollte würdig zeigen" (GCH, 442).

la *voluntad*. Recordemos que para Schopenhauer la voluntad es esa fuerza ciega e inconsciente que se manifiesta en todos los fenómenos (desde la fuerza de gravedad, que atrae a los objetos hacia el centro de la Tierra, hasta las pasiones humanas) y que constituye la *esencia del mundo*. Pues bien, en el fenómeno del amor, la voluntad se revela como astuta y engañadora, adoptando rasgos o actitudes que podrían juzgarse como “demasiado humanas”.

La *pasión amorosa* es para el filósofo alemán un *ardid de la voluntad*. A través del amor, la voluntad utiliza a los individuos para la perpetuación de la especie. Así, los protagonistas de la pasión amorosa no son los amantes, sino la *voluntad de vivir* misma. Ésta emplea todos los medios a su alcance para engañar al individuo, egoísta por naturaleza, y hacerle creer que *con la posesión de la otra persona encontrará la dicha suprema*. Creándole esa *ilusión*, la voluntad oculta la verdadera finalidad de sus aspiraciones: perpetuarse. Y es que, para llevar a término su engaño, cuenta con un valioso instrumento: el entendimiento que, en este caso (por oposición a los casos en los que consigue emanciparse de la voluntad) actúa como su máximo colaborador, proporcionando razones al servicio de la voluntad. De hecho, servir a la voluntad es propiamente, según Schopenhauer, la razón de ser del *entendimiento*. Ahora bien, ya veremos que aunque el entendimiento es una herramienta de la voluntad, aunque es el modo más sofisticado que ésta tiene de manifestarse, en ocasiones éste puede independizarse y volverse contra ella.

Pues bien, éste es el significado metafísico y trascendente del *amor sexual*: servir a la voluntad, a la especie. Como vemos, se trata de una misión mucho más importante que la felicidad o la desdicha individuales. De hecho, cuando la unión sexual ha sido

consumada, el engaño (la ilusión) se desvanece y los amantes se dan cuenta de la vanidad de sus aspiraciones. Pero, para entonces, la voluntad ya ha logrado su cometido: ha garantizado su manifestación a través de una de sus formas, de su forma más perfecta; pues los seres humanos son, de entre todos los fenómenos, los más fieles representantes de la voluntad. El engaño se repetirá tantas veces como sea necesario y por el tiempo imprescindible para la satisfacción de las aspiraciones de la voluntad.

Para Weininger el amor de un hombre a una mujer es fruto de un *error*. Sólo una ilusión puede hacer ver la perfección en algo *limitado y concreto*³⁰⁵. Weininger coincide con Schopenhauer en su concepción del amor concreto como un engaño, un error o una ilusión y, por tanto, en atribuirle un carácter inmoral. No obstante, veremos cómo se distancia de Schopenhauer al considerar que el origen del amor concreto no coincide con el de la atracción sexual y que existe una especie de amor superior, libre y creativo, que no se dirige a los individuos concretos y que no debe confundirse con la compasión. Éste es propio del genio.

Cuando un hombre ama – dice Weininger – en realidad se ama siempre a sí mismo, pero no a su propia subjetividad, siempre cargada de miserias, bajezas y debilidades, sino al sujeto inteligible que debería ser, al ser inmaculado y libre de las cadenas de la necesidad que le gustaría llegar a ser. Así, puesto que no halla dentro de sí la meta deseada, ha de buscarla en el exterior o, mejor dicho, crearla.

El amor, por tanto, no es un fenómeno *ecuacional*, como ocurre en el caso de la amistad, que supone el mismo valor en

³⁰⁵ SC, 381.

ambos lados de la relación, sino que siempre implica desigualdad y diferencia de potencial, ya que es un fenómeno de *proyección*.

En este punto, Weininger recoge los argumentos de Nietzsche contra el amor considerado como virtud y sostiene que se trata más bien de un *sentimiento egoísta y opuesto a la camaradería*.

El amante, que según Weininger siempre tiene una carga mayor de masculinidad, proyecta su idea (y al mismo tiempo ideal) de un *ser dotado de valor absoluto* sobre otro ser humano. Pero ¿sobre qué ser humano? El individuo más adecuado para ser el objeto de esta transmisión de valor será aquel que en menor medida participe de la idea de lo masculino. La mujer absoluta es amoral y eso la convierte en un excelente *receptor*. Puesto que no es nada, como dijimos, puede llegar a ser cualquier cosa, incluso el paradigma de la belleza y de la perfección. Así, la *belleza* que se atribuye a la mujer no es otra cosa que la tentativa del hombre de corporeizar el supremo valor. La aparente generosidad y bondad de la mujer en realidad no es más que la moralidad que el hombre le ha transmitido.

El *amor* queda definido por Weininger como el *ansia de perfección*: un acto transformador y creador de belleza, pues convierte a la *materia*, por sí misma grosera – o, más bien, neutra – en algo bello y valioso.

Es importante entender en este punto la diferencia que Weininger establece entre la lógica y la ética, por un lado, y la estética, por otro:

- En el caso de la *lógica*, la medida del pensamiento es la *verdad*. Ésta funciona como una ley trascendental, es decir, una medida en cierto sentido subjetiva (pues se percibe como evidente)

pero, al mismo tiempo, necesaria y universal, que ha de guiar los pensamientos humanos.

- Con la *ética* ocurre algo similar: el valor intrínseco del *Bien* justifica nuestro deseo de alcanzarlo. El bien (que coincide con la verdad) es la norma formal y trascendental, el absoluto incondicional que ha de guiar las acciones humanas.

- En el caso de la *estética*, sin embargo, es el *ser humano* carnal e imperfecto el que establece la medida de lo bello y lo feo. El ser humano no es el sujeto inteligible pero aspira a la verdad y al bien. Su anhelo de perfección, que Weininger, siguiendo a Platón, llama *amor*, es el creador de la belleza en la naturaleza y, por tanto, también en el cuerpo de la mujer, que por sí mismo es neutral. Podría decirse, en definitiva, que el hombre encuentra bello sólo lo que ama.

Mencionaremos a continuación una cita que confirma al mismo tiempo esta tesis y la que sosteníamos más arriba, a saber, que la falta de pene constituye para Weininger una evidencia empírica de la ausencia de alma en la mujer:

“...la mujer completamente desnuda provoca la impresión de algo no terminado, que necesita de un complemento exterior incompatible con la belleza. La mujer desnuda es más bella en sus particularidades que como conjunto, el cual provoca inevitablemente el sentimiento de que le falta algo, y, en consecuencia, despierta en el observador, más que placer, disgusto.”³⁰⁶

No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta de que lo que Weininger echa de menos en el cuerpo desnudo de la mujer es el falo. De hecho, inmediatamente después dice que la sensación

³⁰⁶ SC, 373.

de desagrado es mayor cuando la mujer está de pie que cuando yace y que esa es la razón por la que los artistas que la representan erguida, la colocan siempre rodeada de un ambiente, para que ella se vea obligada a ocultar su desnudez con la mano o con el pelo³⁰⁷. Otra prueba de que el mencionado *elemento ausente* es el pene se encuentra en la siguiente afirmación:

“Ningún hombre piensa que los genitales femeninos tengan una especial belleza, sino que, por el contrario, son más bien antiestéticos.”³⁰⁸

Estas afirmaciones han llevado a algunos autores a dar la razón a Freud cuando afirma en una nota a pie de página que Weininger padece un *complejo de castración* mal resuelto.

Misha Kavka, siguiendo a Freud, sostiene que la *obsesión* de Weininger por *eso que le falta a la mujer*, que al parecer también es la causa de la fealdad de sus genitales, pone en evidencia su *miedo a la castración*. Un miedo provocado por la idea de la posibilidad de entrar en contacto con un individuo ya castrado. Sin embargo, Kavka también nos propone atender a este pasaje no ya desde la óptica del *elemento ausente* sino del *elemento omnipresente*: en estos fragmentos de Weininger es perceptible la intrusiva presencia del pene alrededor y más allá de la propia mujer. Por esta razón, dice Kavka, merece la pena leerlos como la declaración de un *deseo*. Desde esta perspectiva, el discurso de Weininger sobre la *mirada del hombre* al cuerpo desnudo de la mujer revela que lo que realmente desea el espectador es el *cuerpo fálico del varón*³⁰⁹.

³⁰⁷ Pensemos, por ejemplo, en el *Nacimiento de Venus* de Botticelli.

³⁰⁸ SC, 374.

³⁰⁹ Kavka 1995, 138.

Sin justificación alguna, Weininger pasa del discurso sobre la mirada del hombre al discurso sobre el *destino de la mujer*: dice que la mujer lucha inconscientemente por completarse a sí misma llenando su “hueco” con el falo. Ésta es, según Weininger, su máxima aspiración, lo que da sentido a su vida. La urgencia y necesidad de la mujer por completarse es tal que puede considerarse su *destino*, del que permanece ignorante toda su vida. La mujer es incapaz de percibirse a sí misma como incompleta, de reconocer su deseo, que permanece inconsciente. Por eso puede decirse que *el destino de la mujer es el falo*:

“...el falo ejerce sobre ella una acción hipnótica, fascinante. Ella lo siente como algo innominado, que constituye su destino, y al cual no podrá sustraerse...El falo es la causa de que la mujer esté completa y absolutamente privada de libertad.”³¹⁰

Según Kavka, gracias a este rodeo a través del destino heterosexual femenino el autor consigue hacer aparecer como castos los deseos homosexuales. Lo que a esta autora le parece interesante es cómo sobre este sistema de género heterosexual que Weininger elabora emergen los afectos homosexuales.

Pues bien, mediante su teoría del amor Weininger responde a la pregunta de cómo es posible que un hombre pueda amar a una mujer: el hombre nunca ama realmente a la mujer concreta, pues ella nunca es digna de su amor, sino que a través de la mujer ama lo mejor de sí mismo. La mujer es sólo la ocasión para que el hombre se eleve sobre su propia condición y se trascienda:

³¹⁰ SC, 395.

“En todo amor el hombre no ama otra cosa que a sí mismo.”³¹¹

Según Weininger, esta interpretación del amor también hace inteligible el problema de los *celos*: el amante, que ha proyectado sobre la amada el propio Yo, debido a una falsa deducción cree tener derecho en cualquier momento y lugar a disponer de sí a su antojo. Así, el amor puede convertirse de pronto en el más violento orgullo y hacer aflorar el deseo de venganza.

Tras esta interpretación del amor Weininger concluye que sólo cuando ama el hombre es tal como es: un ser ascendente, en continua lucha, que oscila entre la vida del cuerpo y la del espíritu.

Weininger, de acuerdo con Platón, afirma que el amor no es una idea trascendental, sino la idea de un ser que además de trascendental y apriorístico es también empírico y sensible, la idea del ser humano:

“Un intermedio entre el Haber y el No-Haber es Eros; no un dios sino un demon, que sólo corresponde a la posición del hombre entre la mortalidad y la inmortalidad.”³¹²

Pero por esto mismo el amor nace de la *conciencia culpable*, es decir, de quien es incapaz de aislar y reconocer la perfección en su interior y necesita apoyarse en un elemento exterior. El amante necesita a la mujer, un ser inferior, para despertar su deseo de purificación. Muchas veces sólo a través del amor el hombre se da cuenta de que posee un alma:

³¹¹ SC, 377.

³¹² SC, 396.

“Únicamente quien ha sido culpable y siente la culpa es capaz de este acto: por ello el niño no puede aún amar.”³¹³

Que el niño no pueda amar, como vemos, no está relacionado con su inmadurez sexual sino con el hecho de que todavía no tiene conciencia de culpa ni siente la necesidad de redimirse. Por esta misma razón dice Weininger que la mujer no conoce el verdadero amor. El “amor” que siente la mujer no es otra cosa que su *obsesión por el falo* y su deseo de llegar a ser algo a través del coito.

Pero ¿qué relación existe entre el amor y el deseo sexual?

Por un lado, Weininger *se opone a la tesis* sostenida por Schopenhauer y Kant según la cual *el amor es una sublimación del impulso sexual*:

- Si en este punto no debemos confiar en la opinión de Kant, dice Weininger, ello se debe a que era un hombre demasiado puro para poder hablar con autoridad de la erótica y del impulso sexual, cosas que apenas conocía por experiencia propia.

- El caso de Schopenhauer, sin embargo, es diferente: éste sufrió mucho por la intensidad de su impulso sexual pero era demasiado poco compasivo, tal y como refleja su rostro³¹⁴, para poder comprender una relación no sensual con una mujer.

Además de estos argumentos *ad hominem* Weininger refuerza con otras dos tesis – que tampoco queda claro si son generalizaciones, definiciones o deducciones – su idea de que el amor no es reductible al impulso sexual:

³¹³ SC, 377.

³¹⁴ La alusión al rostro de Schopenhauer no debe extrañarnos si tenemos en cuenta la reivindicación que hace Weininger de la fisiognómica.

- En primer lugar, que el amante evita la proximidad física y el contacto con el objeto de su amor. Podría decirse, por tanto, que tiene miedo de contaminarlo, ya que se considera culpable o impuro. Y que, sin embargo, disfruta observándolo en la lejanía, pues es su modo de cerciorarse de que existe.

- En segundo lugar, que precisamente los hombres más libidinosos, aquellos que se excitan con mayor facilidad ante el cuerpo de una mujer, son los menos sensibles a su belleza y por tanto también los que menos se interesan por la moralidad de la mujer. Son, al fin y al cabo, los menos capaces de amarla.

Por otro lado, Weininger es consciente de que en la práctica *no existe amor alguno completamente desprovisto de deseo sexual*, lo que en absoluto significa que el amor sea una manifestación de ese inconsciente deseo. De hecho, aunque estén relacionados, dice Weininger, *el amor y el deseo carnal son fenómenos opuestos*, tal y como se deduce de las tesis anteriores. Para hacerse entender en este punto el filósofo compara la relación entre ambos fenómenos con la que existe entre la esperanza y el miedo:

“Que no exista esperanza completamente libre de temor no invalida que la esperanza y el temor sean precisamente estados contrapuestos.”³¹⁵

De ahí que el amor crezca con la distancia y mengüe con la proximidad corporal, hasta el punto de llegar a extinguirse con el acto sexual y, como consecuencia, estar completamente ausente en el matrimonio.

Pero lo cierto es que siempre tendemos a relacionar ambas cosas, ya sea para considerarlas como excluyentes, como mutuamente dependientes o como reductibles una a la otra, y

³¹⁵ SC, 371.

Weininger era consciente de ello. Por eso admite también que *es fácil confundir el amor y el deseo* y dice que ello puede deberse bien al desconocimiento de uno mismo o de lo que es el amor (como le ocurriría a Schopenhauer), bien al engaño del que el supuesto amante quiere hacer víctima a su “amada”.

Que esta confusión sea no sólo posible sino además frecuente se debe a que el amor y el sexo en el fondo *tienen algo en común*:

“Pero a pesar de todas las contradicciones entre la sexualidad y la erótica, es innegable que existe una analogía entre ellas. La sexualidad se sirve de la mujer como medio para lograr el placer y dar lugar a la prole físicamente considerada; la erótica, para alcanzar el valor, la prole espiritual, la creación.”³¹⁶

Su semejanza se halla en el hecho de que las dos *son inmorales* (opinión que compartía con Schopenhauer) y que en ambos casos *la mujer es la víctima*.

Así, además de constituir un error, un intento de afirmar el valor donde no lo hay, el amor supone para Weininger una *triple inmoralidad*:

- En primer lugar, es un reflejo del *egoísmo del hombre*, que priva a la mujer de autonomía tratándola como un medio para lograr su meta. Para Weininger, la relación de comprensión es la única relación moral entre seres humanos, pero cuando un hombre ama a una mujer no intenta comprenderla, más bien al contrario, la psicología de la mujer le resulta indiferente y es

³¹⁶ SC, 385.

relegada al último término³¹⁷. El amor supone así una crueldad contra la mujer.

“El amor es homicidio. El impulso sexual niega a la mujer. El impulso sexual niega a la mujer corporal y psíquica, la erótica niega siempre a la psíquica.”³¹⁸

- Por otro lado, el amor concreto es un producto de la *cobardía*, la debilidad y la falta de dignidad y heroísmo, pues supone una huida de uno mismo, una evasión y un intento de obtener la *redención a través del engaño*.

Por estas dos razones, el amor es *antiético*.

- Por último, el amor concreto es síntoma del *miedo a la verdad*, miedo a la idea de que la Mujer es amoral y carece de valor. El amante no puede admitirla, pues de hacerlo, quedaría privado de una cómoda redención basada en la ficción. Es por tanto el *miedo* el principal obstáculo para conocer la verdadera naturaleza de la mujer³¹⁹.

Por esta razón el amor es *antilógico* y ello lo convierte de nuevo en inmoral.

Dado que es antiético y antilógico, debería decirse que *el amor feminiza al hombre*³²⁰.

Weininger está seguro de compartir con Ibsen su particular concepción del amor. Dice que éste acaba reconociendo que

³¹⁷ El famoso relato de Tolstoy, *Sonata a Kreutzer*, constituye un buen ejemplo de hasta qué punto al hombre puede resultarle irrelevante, e incluso inexistente, la psicología de la mujer que ama, pues en el texto es perceptible su ausencia.

³¹⁸ SC, 388.

³¹⁹ SC, 389.

³²⁰ Recordemos que uno de los principales motivos de la oposición de Loos al discurso estético de la *Secesión* era que éste tenía como referente al hombre afeminado. Inmoral para el arquitecto no era la mujer sino la feminización del hombre, la invasión de lo privado y lo sensual en la esfera pública y social.

siempre que un hombre ama a una mujer comete una injusticia contra ella y que toda relación erótica entre el hombre y la mujer implica una expropiación y una privación de derechos, como queda claro en *Casa de muñecas*.

Pero si Weininger admira a Ibsen es porque éste exigió al hombre que tratara a la mujer como un ser humano independiente y autónomo; que honrara también en ella la idea de humanidad, de modo que no la usara, como ocurre en toda relación erótica, como un medio para alcanzar sus propios fines.

Según Weininger, Ibsen acabó creyendo en la *resurrección de la mujer*. En este sentido, Nora representa el *misterio de la conversión*, el nacimiento de la primera individualidad femenina. Significa también el *milagro*, pues resulta incomprensible, teniendo en cuenta el comportamiento previo de Nora. Weininger sostiene que de ninguna manera se deduce la persona libre del final de la obra a partir de los rasgos de carácter atribuidos a Nora en la primera parte: infantil, mentirosa, golosa y cotorra. Ibsen mostraría así, gracias al contraste, cómo debería ser la mujer frente a cómo es realmente. Por otro lado, según Weininger, Eda Gabler es la mujer a la que Ibsen valoró por sus auténticas cualidades tanto como pueda valorarse a un hombre, considerándola como una igual³²¹.

¿Qué relación guarda el genio con el amor?

El genio, según Weininger, es el gran erótico. Ahora bien, su amor a la perfección, al valor y a la verdad no queda confinado en el cuerpo de la mujer. Éste no necesita concretarse en un objeto determinado porque no está acotado por las barreras de lo limitado, se dirige al universo en su totalidad. El auténtico amor,

³²¹ SUC, 74.

según Weininger, es hacia lo absoluto, hacia dios o hacia el valor.³²² El amor del genio es el ansia de conocimiento. Y el objeto de su amor es creado únicamente por él, es su verdadera esencia³²³.

En el polo opuesto se halla la Mujer. Ella es incapaz de proyectar la belleza en el espacio porque carece de individualidad, de valor. No tiene nada que ofrecer, nada que proyectar. Carece, por tanto, de la medida de lo bello, del criterio estético. La Mujer, según Weininger, se mantiene siempre dentro del *gusto*, de lo que place, pues es incapaz incluso del amor concreto. Puede enamorarse pero no amar. La mujer no espera del hombre que éste sea casto y puro, que sea moral. Lo que le atrae del hombre no es su belleza sino su sexualidad; no es lo apolíneo, ni siquiera lo dionisiaco, sino lo *fáunico* que hay en él:

“La mujer, a fin de cuentas, siente siempre como su enemigo todo lo que aparta al hombre de su sexualidad y de la reproducción: sus libros, su política, su ciencia y su arte.”³²⁴

En estricto sentido, recordemos, lo que le atrae es el falo, que ejerce un poder hipnótico sobre ella. Aquí encontramos el principal vínculo de la teoría del amor de Weininger con la tesis psicoanalítica según la cual los actos de la mujer están determinados por algo que permanece en el inconsciente desde su más tierna infancia: su *complejo de castración*, su *envidia del pene*. Weininger va un poco más lejos cuando afirma que es el

³²² SC, 391.

³²³ La teoría estética de Weininger se basa, como el propio autor reconoce, en una elaboración y desarrollo de los planteamientos de Kant, Schelling y Schiller. Su tesis fundamental es la siguiente: la belleza de la naturaleza es la moralidad del alma humana materializada.

³²⁴ SC, 394.

deseo de llegar a ser algo a través del coito lo que mueve a la mujer, pues está suponiendo, como decíamos, que ésta carece de valor o de realidad. Pero de nuevo, igual que para Freud, para Weininger se trataría de un deseo inconsciente, ya que como decíamos más arriba, la mujer es incapaz de darse cuenta de su propia sexualidad.

Al final del capítulo *Erótica y estética*, Weininger – al estilo de Kraus y siguiendo el espíritu de Bachofen – cuenta una especie de mito para facilitar la comprensión de lo que considera un *enigma* indescifrable, por qué, después de todo, la mujer es amada con este *amor divinizante*. Lo escribimos a continuación:

“Quizá el hombre, [en la humanización], por un acto metafísico independiente del tiempo, ha adquirido por sí solo la divinidad, el alma. No podríamos decir cuáles son los motivos que han dado lugar a este acto. La injusticia contra la mujer la compensa ahora con los sufrimientos del amor, con los cuales trata de devolverle su alma robada, quiere cederle un alma, ya que ante ella se siente culpable del robo. Precisamente esa enigmática conciencia de la culpa le acosa del modo más violento frente a la mujer amada. La inseguridad de poder conseguir esa restitución con la cual desea expiar su culpa puede explicar perfectamente por qué no existe un amor feliz.”³²⁵

³²⁵ SC, 397. Hemos sustituido “humanizándose” por “en la humanización”: “Vielleicht hat der Mann bei der Menschwerdung durch einen metaphysischen *außerzeitlichen* Akt das Göttliche, die Seele für sich allein behalten - aus welchem Motive dies geschehen sein könnte, vermögen wir freilich nicht abzusehen. Dieses sein Unrecht gegen die Frau *büßt* er nun in den Leiden der Liebe, *in und mit welcher er der Fraudie ihr geraubte Seele wieder zurückzugeben sucht*, ihr eine Seele schenken will, weil er sich des Raubes wegen vor ihr schuldig fühlt. Denn gerade dem *geliebten* Weibe, ja, eigentlich nur ihm gegenüber drückt ihn ein rätselhaftes Schuldbewußtsein am stärksten. Die Aussichtslosigkeit eines solchen Rückgaberversuches, durch den er seine Schuld zu sühnen würde trachten wollen, könnte wohl erklären, warum es *glückliche Liebe* nicht gibt” (GCH, 331 y 332).

En conclusión, el amor para Weininger es un *autoengaño* con el que el hombre intenta librarse de la *conciencia de culpa*, y es vergonzoso e *inmoral* porque pretende conseguir la pureza deseada sin el propio esfuerzo. El amante espera obtener un milagro del exterior y cierra los ojos al interior, donde se encuentra la única posibilidad real de redención. Esta debilidad, esta dependencia, supone una *feminización del hombre* y es fundamentalmente este hecho, y no sólo que se cometa una crueldad contra la mujer, lo que hace del amor un acto *criminal*³²⁶.

Todo esto nos lleva a la siguiente reflexión: uno de los principales intereses de *Sexo y carácter* es contribuir a la *emancipación de la humanidad* con la aportación de algunas verdades que Weininger considera de la mayor importancia. Si esto es así, Weininger querría ayudar a sus lectores a hacer consciente lo que hasta ahora ha permanecido en ellos inconsciente, facilitando así su liberación o, dicho de otro modo, su masculinización.

Sexo y carácter puede ser entendido como una especie de *fármaco* para las almas enfermas, como una cura. Recordemos que para Weininger la enfermedad es siempre culpable, pues es algo inconsciente lo que conduce a la enfermedad y la inconsciencia en el hombre es en el fondo su única inmoralidad.

Pero si se trata de eso, no es difícil darse cuenta de que Weininger tropieza con un obstáculo insalvable: él mismo sostiene que la liberación sólo se alcanza mediante la lucha del individuo contra el propio miedo, es decir, contra todo aquello que en uno mismo se opone o se resiste a la verdad. Una lucha que no puede

³²⁶ Recordemos la tesis de Adolf Loos sobre la inmoralidad del hombre afeminado y la de Cesare Lombroso sobre la criminalidad de la mujer.

venir motivada desde el exterior, ya que en ese caso sería causada, necesaria e inmoral; sino que ha de nacer en el *interior*, gracias a una decisión que ya es “previamente” libre.

Por paradójico que resulte, para liberarse es necesario ser ya un sujeto libre, inteligible, trascendental. Y es que la libertad no surge de la nada; de hecho no puede decirse que tenga un origen porque no es un fenómeno (temporal). La libertad sólo puede nacer de la libertad (que es atemporalidad) y significa ganarle un terreno a la nada, a la temporalidad, a la necesidad causal. Además, ésta no se consigue de una vez por todas gracias a un solo acto, sino que es una lucha constante contra los propios instintos, contra toda necesidad. El yo, la conciencia, es lo más difícil de mantener. Lo más fácil es siempre *perderse a uno mismo*:

“Lo que *también* conduce siempre al determinismo es el hecho de que se obliga constantemente a aceptar la lucha. En un caso concreto, la decisión puede ser tomada de forma totalmente ética, pudiendo decidir una persona a favor de lo bueno; pero la decisión no es duradera, debe volver a luchar de nuevo. Hay libertad, podría decirse, sólo para el momento.

Y eso se halla en el concepto de libertad. Pues qué tipo de libertad sería la que yo hubiera logrado para siempre a través de un buen acto en alguna ocasión previa: el orgullo humano consiste precisamente en el hecho de que puede ser nuevamente libre en todo momento.”³²⁷

Weininger nos advierte también sobre el peligro de determinarse interiormente. Hay que evitar someterse a las propias decisiones que, aunque fueron tomadas libremente en el pasado, ahora pueden actuar como causas ajenas a la conciencia

³²⁷ SUC, 84

(que siempre se halla en el presente) y determinar así las acciones presentes:

“Tampoco debemos *determinarnos desde dentro*; este último peligro, esta última engañosa apariencia de la autonomía también ha de ser evitada.”³²⁸

Por todo esto, queda caro que si *Sexo y carácter* influyera de alguna manera en sus lectores, esta influencia, como cualquier otra procedente del exterior, no podría nunca ser ética sino a lo sumo, psicológica. Pero si lo que Weininger pretende es influir en la psicología de sus lectores (o establecer con ellos una relación funcional), su pretensión es asimismo inmoral, como deja claro en su explicación de la psicología del criminal.

Ahora bien, sabemos que muy a menudo no es el deseo de influir en los demás lo que lleva al individuo genial a producir algo, a crear, sino su *necesidad de expresarse*, de manifestarse.

En este sentido cabría decir, como el propio Weininger reconocería, que hay algo de valentía en dejar de hacerlo, en renunciar a ello. No renunciar a la necesidad es ya una forma de esclavitud.

Si este es el caso de Weininger, habría que decir que él no fue capaz de renunciar a brillar. De hecho, no sólo escribió sino que también publicó. Esto podría deberse a uno de los siguientes motivos o incluso a los dos:

- Porque necesitaba el reconocimiento exterior, el aplauso del público, para estar seguro de su propio valor. Siguiendo su propio criterio, esto convertiría su publicación en un gesto inmoral.

- Para demostrarse a sí mismo que era capaz de crear, prueba que sólo obtendría observando sus propios frutos. Dicho

³²⁸ SUC, 85.

de otro modo, porque necesitaba del fenómeno, de la experiencia, para reconocer el valor en sí mismo.

Sin embargo, según la ética weiningeriana, pretender inferir a partir de las manifestaciones externas los propios estados de ánimo o, más aún, pretender descubrir la propia alma a partir de los fenómenos, también es una inmoralidad.

Como vemos, dado su estricto sentido del deber, cualquier esfuerzo por alcanzar la gloria condena al individuo a la criminalidad. La única forma de permanecer en la virtud hubiera pasado por *mantenerse en la oscuridad*. Pero ello, sin duda, hubiera privado a sus lectores del placer que produce descubrir esta peculiar manera de acercarse a las cuestiones filosóficas de siempre.

El amor y la compasión

Prosigamos la comparación con Schopenhauer por donde nos habíamos quedado. Recordemos que más arriba nos habíamos referido a sus reflexiones acerca de la voluntad de vivir de la especie y de las artimañas de las que ésta se sirve para manifestarse.

Pues bien, según el filósofo, a la voluntad no le basta con la mera permanencia en la especie, sino que busca la *creación de individuos determinados* que mantengan en lo posible la *pureza del tipo humano*:

“La voluntad de vivir desea en este caso objetivarse en un individuo exactamente predeterminado, y que sólo puede engendrar ese padre unido a esta madre.”³²⁹

La intensidad del amor, por tanto, dependerá de la *complementariedad* de los amantes, cuyo único fin es que el hijo herede una constitución sana y armoniosa. Cuando dos individuos absolutamente complementarios se encuentran, entonces surgen las grandes pasiones amorosas que han sido tantas veces dibujadas por poetas de todos los tiempos.

Siguiendo los pasos de Schopenhauer, Weininger formula la *ley de la atracción sexual*, que encuentra su expresión en una fórmula matemática que ya ha sido expuesta.

Como vemos, para Schopenhauer la sexualidad humana está cargada de una profunda significación metafísica. Ésta es, según creemos, una parte importante de la huella que su pensamiento deja en la filosofía de Weininger: la importancia que se otorga al *acto sexual* como expresión de la voluntad de perpetuación y perfeccionamiento de la especie, que es ajena a los “verdaderos intereses” de los individuos, y como consecuencia, la *determinación* que necesariamente imprime en el individuo su *condición sexual*.

El amor sexual, tal y como es tratado por Schopenhauer, tiene una doble vertiente:

- Por un lado, las barreras de la distinción individual alcanzan sus cotas más altas, pues los amantes se convierten en *ejemplares únicos e insustituibles*.

Debe tenerse en cuenta que el individuo al que alude aquí Schopenhauer no es el Yo weiningeriano, el sujeto inteligible, sino más bien el *Ego*, el conjunto de necesidades, deseos e intereses

³²⁹ MVR II, 39.

particulares que nos individualiza. Es decir, aquello en virtud de lo cual nos relacionamos funcionalmente con el medio para obtener beneficios, el *yo empírico* o la fuente insaciable del egoísmo.

- Por otro lado, y ya que los amantes están dispuestos a sacrificar cualquier interés individual en aras de su amor, las barreras de la individualidad se ven superadas. Éste es el elemento que comparte la pasión amorosa con el amor puro y desinteresado, la *compasión*, que en realidad es su polo opuesto.

¿Por qué es virtuosa la compasión?

Para Schopenhauer, *la virtud nace del conocimiento intuitivo que nos revela en los demás la misma esencia que en nosotros, la voluntad*. Este conocimiento no puede transmitirse mediante la palabra, sino sólo mediante una manera concreta de vivir.

La acción de una *persona justa*, por ejemplo, evidencia cierto grado de superación del *principio de individuación*. Pero en aquel que ejerce la *caridad*, puede verse claramente que dicho principio ha llegado a desaparecer. La superación del *principio de individuación* en un grado superior conduce a la bondad de las intenciones y al amor puro y desinteresado por el prójimo. Dicho de otro modo, la forma que adquiere ese *conocimiento intuitivo* al manifestarse es la *compasión*.

Sin embargo, mientras que la raíz de la compasión es el conocimiento verdadero, que se ha emancipado de la voluntad, *la raíz de la pasión amorosa es el conocimiento engañoso*, que se ha puesto al servicio de la astucia de la voluntad. En este caso, la superación del principio de individuación se produce de manera inconsciente y a través del instinto, es decir, de la voluntad.

Pese a que en ambos casos la consecuencia es la misma, la disolución de las barreras de la individualidad, Schopenhauer

adjudica al amor sexual y a la compasión, calificaciones morales de signo opuesto.

Lo difícil aquí es comprender por qué la compasión, que parece afirmar, en la misma medida que la sexualidad, la *voluntad de vivir*, es al mismo tiempo la puerta de acceso a la *negación de la misma*, ocupando así para Schopenhauer un lugar privilegiado en la escala moral.

Igual que Schopenhauer, Weininger sostiene que el amor concreto guarda cierto parentesco con la compasión. Sin embargo, para el filósofo vienés la similitud consiste en que ambos fenómenos son *vergonzosos*. Ahora bien, lo son por razones distintas:

- La compasión, porque coloca a los demás en una posición inferior a la mía.

- El amor, porque me coloca a mí en esa posición de desventaja y me hace olvidar el orgullo.

Se trata, por tanto, de fenómenos similares aunque de signo opuesto. En la compasión yo soy el polo fijo, el dador, aunque el otro no me haya pedido nada. En el amor, por el contrario, yo soy el mendigo y solicito del otro el máximo posible.

Sin abandonar el diálogo con Schopenhauer, Weininger se aleja de él para acercarse a los planteamientos kantianos sobre cuestiones morales. Alega que la compasión no es más que un fenómeno, un sentimiento, no una acción que se ejecute de acuerdo a una idea, por lo que no puede ser calificada como moral. Sólo cuando el motivo de nuestras acciones es una idea regulativa y formal, como el *imperativo categórico*, puede hablarse de acciones morales.

La compasión, dice Weininger, precisamente porque traspasa los límites de la individualidad del otro; porque fomenta

la intromisión en el alma ajena, no puede ser calificada como moral³³⁰:

“No se puede calificar como moral la conducta de quien presta una ayuda no solicitada, que irrumpe en la soledad de los demás y viola los límites que nuestros semejantes se han trazado; es preciso no quebrar esos límites, y esto se consigue no sólo con la compasión sino con el respeto.”³³¹

Para el autor vienés, sólo una individualidad con límites bien diferenciados, y plenamente consciente, puede ser el sujeto de las acciones morales.

Pues bien, Weininger dice haber sido víctima de algunos reproches por parte de quienes consideran la compasión como una manifestación de la más elevada moralidad. Le acusan de no haber tenido en cuenta la compasión femenina. Pero Weininger asegura que es un error considerar la asistencia que prestan las mujeres a los enfermos como un caso de compasión. Si ese trabajo ha sido siempre desempeñado por las mujeres ello se debe a que el hombre no soportaría el dolor ajeno, participaría de él hasta agotarse completamente. Desearía ayudar al enfermo, retardar su muerte, curarle. Pero donde esto es imposible y lo único que queda es una asistencia, las más aptas son las mujeres.

Weininger está convencido de que la actividad de las mujeres en este terreno no responde a cuestiones morales sino utilitarias.

Pero hay otro factor que facilita a las mujeres esta labor. La mujer no puede hallarse en el dilema de tener que elegir entre la

³³⁰ Esta idea weiningeriana remite a Nietzsche, quien considera la compasión como una intromisión en el alma ajena, como una invasión; pero también a la ética estoica: recordemos que el sabio estoico no es clemente porque considera que perdonarle la pena a alguien supone considerarlo un ser inferior, no libre, incapaz de responder por sus propias acciones.

³³¹ SC, 274.

soledad y la sociabilidad. No desea la soledad ni la teme, pues nunca está sola. Aunque esté físicamente separada de los demás, vive siempre en “un estado de amalgama con todas las personas que conoce”, por lo que cuando cuida de un enfermo nunca se enfrenta a la decisión de abandonar su soledad. La mujer no es una mónada, dice Weininger, no tiene límites³³². Es *ilimitada* en el sentido de que no existe nada real que la separe de la naturaleza y de los restantes individuos.

Weininger confiere además a este estado amalgamado una connotación claramente sexual. La “compasión femenina” es un sentimiento animal de ternura y de acercamiento material, no espiritual. Esta vida amalgamada es también para Weininger la causa del *sentimentalismo* de la mujer, que no siente ningún pudor por llorar en público. La compasión femenina, dice Weininger, se agota prácticamente en un llorar y reír con el otro. Este gesto le permite, al mismo tiempo, sentirse compadecida. De hecho otra característica típicamente femenina es, según el vienés, la “compasión de sí misma”. Ésta consiste en adoptar el punto de vista de los demás y considerarse el objeto de su compasión para llorar después con ellos. Este gesto para el hombre resulta vergonzoso.

De hecho, en la verdadera compasión masculina existen siempre la *vergüenza* y el *sentimiento de culpa*:

- La vergüenza, porque uno se siente diferente a los demás y esto le ocurre por motivos externos (circunstanciales), no porque sepa en el fondo de su alma que es diferente.

³³² Recordemos que para la filosofía pitagórica la esencia de lo femenino es la dualidad y ésta consiste precisamente en la ausencia de límites. La dualidad es lo otro, lo que no es la unidad, la ausencia de ser, de determinación. En definitiva, para los pitagóricos la dualidad sólo puede ser descrita como negación de la unidad.

- La culpa, por el hecho de que la desgracia le haya ocurrido a otro y no a uno mismo.

Weininger, usando la terminología schopenhaueriana, lo expresa de esta manera:

“La compasión masculina es el *principium individuationis* que se sonroja de sí mismo; por ello, la compasión femenina es impertinente mientras que la masculina se oculta.”³³³

4.2.2. Caracterología femenina

Hemos expuesto las características fundamentales de la mujer absoluta y hemos visto cuáles son los problemas con los que Weininger se encuentra cuando intenta sacar conclusiones sobre las mujeres concretas partiendo del arquetipo. Hemos visto además cómo se relaciona el problema de la Mujer con los del sexo, el amor y la compasión. Ahora profundizaremos un poco más en el arquetipo de la mujer absoluta distinguiendo dentro de éste tres caracteres psicológicos diferentes que estarán en función de la relación que la mujer mantenga con la sexualidad.

Hablaremos primero del tipo de la mujer *histérica*, que para Weininger equivale al de la *servienta* y se contrapone a la mujer dominadora. Como veremos, para describir este tipo psicológico Weininger se apoya en la teoría freudiana sobre el fenómeno de la histeria pero la transforma para adaptarla a su propia teoría. A continuación, nos centraremos en los dos caracteres femeninos más llamativos e importantes en la filosofía de Weininger: la Madre y la Prostituta. Como ya dijimos éstos se inspiran en la obra de Bachofen, *El matriarcado*. Por último, veremos en qué

³³³ SC, 304.

sentido para Weininger la propia existencia de la Mujer pone en peligro la idea de humanidad y cuál es la solución que el autor propone para este problema.

La histérica o la sirvienta

Studien über Hysterie, editada por primera vez en 1895, es la primera obra importante de Freud. Se halla dividida en tres partes, la primera de las cuales, escrita en colaboración con J. Breuer, explica el *mecanismo psíquico* de los fenómenos histéricos. La segunda parte describe y explica cuatro *historias clínicas*, y la última contiene una *generalización teórica* de la labor clínica desarrollada por Freud y Breuer, además de una explicación del *método terapéutico* para la histeria.

Creo no errar al suponer que Weininger leyó dicha obra, ya que, en el capítulo XII de *Sexo y Carácter*, no sólo encontramos algunas alusiones a Freud y a su colaborador, Josef Breuer, sino también expresiones entrecomilladas extraídas directamente de la obra en cuestión, tales como “mecanismo psicológico”, experiencia “traumática”, “cuerpo extraño en la conciencia” o “personalidad desdoblada”.

En este apartado quiero destacar el importante papel que jugaron dos elementos, el *represor* y el *inconsciente* – cuya introducción en el ámbito de la psicología podría atribuirse a Freud –, en la argumentación de Weininger contra la existencia de alma en la mujer. Más aún, mostrar la importancia de las conclusiones de Freud para el significado global de la teoría del carácter desarrollada por Weininger sobre la base de la diferencia de los sexos. Y todas estas disquisiciones teóricas sobre el trasfondo práctico de la bisexualidad (concepto que, como

explicamos más arriba, también está relacionado con Freud), tanto biológica como psicológica, de todos los seres vivos.

Con este propósito, empezaré por ofrecer una explicación abreviada del contenido teórico del estudio de Freud sobre la histeria y continuaré exponiendo la interpretación weiningeriana del fenómeno para, por último, mostrar de qué manera opera el aparato conceptual freudiano sobre el conjunto de la teoría de Weininger.

Lo que la investigación de Freud y Breuer persigue es *sacar a la luz la motivación de los distintos síntomas y formas de la histeria*, esto es, descubrir el proceso, con frecuencia ocurrido años atrás, que ha hecho surgir en diferentes individuos el fenómeno patológico, la *conducta anormal* que hace que sus vidas sean aún más complicadas.

Los investigadores aseguran que en la mayoría de los casos un examen tradicional del paciente, por profundo que sea, es insuficiente para encontrar el origen del problema, su causa, ya que el enfermo ni siquiera sospecha la conexión causal que hay entre los síntomas y el proceso motivador. Éste suele estar constituido por uno o varios sucesos que el sujeto no desea recordar. Por eso, casi siempre es necesario *hipnotizar* al paciente y retrotraerle hasta el momento en el que el síntoma apareció por primera vez.

Según Freud, uno de los resultados teóricos más relevantes obtenidos con este procedimiento, consiste en el reconocimiento del valor determinante del *factor accidental*. En la *neurosis traumática* – dice – suele observarse una gran desproporción entre las dimensiones del síntoma histérico, que se prolonga a través de los años, y la motivación, que tuvo lugar en un momento aislado, casi siempre durante la infancia. A veces – añade –, la conexión

entre el proceso motivador y el síntoma es tan explícita que resulta fácil comprender por qué se ha producido ese síntoma y no otro. Sin embargo, en otras ocasiones, la relación entre ambos elementos es de carácter *simbólico*, tal y como ocurre en el *fenómeno onírico*.

Según Freud, la mayoría de los síntomas histéricos han revelado su conexión con *traumas psíquicos* producidos en el pasado por un momento de miedo, angustia o vergüenza, acompañado de una gran sensibilidad por parte del sujeto. Sin embargo, dice, el trauma no ha de considerarse como el “agente provocador” del fenómeno patológico, sino, más bien, como un *cuerpo extraño* que ha penetrado en el organismo, ejerciendo sobre él, por mucho tiempo que haya transcurrido desde su penetración, una acción eficaz y continua.

Según Freud, la demostración de que esta interpretación es correcta la proporciona un descubrimiento de elevado interés práctico, que él explica de la siguiente manera:

“Hemos hallado, en efecto, y para sorpresa nuestra, al principio, que los distintos síntomas histéricos desaparecían inmediata y definitivamente en cuanto se conseguía despertar con toda claridad el recuerdo del proceso provocador, y con él el afecto concomitante, y describía el paciente con el mayor detalle posible dicho proceso dando expresión verbal al afecto.”³³⁴

Además, según Freud, el recuerdo debía ser producido lo más vívidamente posible, de lo contrario, carecía de eficacia. Así, la rememoración y expresión del suceso iba siempre acompañada

³³⁴ Freud 1895, 11.

de una reproducción de los síntomas, que luego desaparecían definitivamente.

Freud señala que, aunque pueda parecer que el verdadero factor terapéutico no es la expresión verbal del recuerdo en cuestión, sino una *sugestión no intencionada* – pues el paciente espera verse liberado de su enfermedad por ese procedimiento –, esto no es exacto. Aunque no vamos a entrar en este terreno, Freud pretende probar esta idea a partir de un caso concreto, ocurrido durante la época que él llama “presugestiva” (año 1881), en el que el enfermo se curó por *autohipnosis espontánea*.

Freud advierte que lo más extraño de estos casos radica en que *el recuerdo del suceso traumático no está sometido a desgaste*, como ocurre con otros recuerdos. La explicación que propone para esta cuestión es que, ante el suceso estimulante, el sujeto en cuestión no reaccionó enérgicamente, esto es, no descargó los afectos. Dicho de otro modo, *la reacción que debía haberse producido en el sujeto de manera natural fue reprimida y los afectos ligados al estímulo permanecieron en él*.

El motivo por el que no se produce una reacción puede ser diferente en cada caso. Podría deberse, por ejemplo, a que lo impide la naturaleza misma del trauma, como es el caso de la pérdida de una persona amada; pero también a las circunstancias sociales; o a la firme voluntad del propio sujeto de olvidar lo sucedido.

Por supuesto, dice Freud, existen también *vías alternativas* a la reacción, por las que el hombre *normal* hace desaparecer el afecto ligado al trauma. Por ejemplo, por medio de las *funciones de la asociación* – tales como la conciencia de la seguridad presente, la corrección de los hechos (cuando esto es posible), la confesión

de algún secreto o la reflexión sobre la propia dignidad – y del *olvido*, que empalidece las representaciones.

Sin embargo, en los casos de traumas que han dado lugar a *fenómenos histéricos*, no sólo fue negada la reacción, sino que también fracasó el proceso de asociación y de olvido. En estos casos, los recuerdos se han conservado con gran nitidez y unidos a toda su carga afectiva. Sin embargo, el sujeto no dispone de ellos como dispone de otros recuerdos relativos a su vida. *El recuerdo del trauma psíquico no está contenido en la memoria del enfermo en su estado normal de conciencia*, sino que sólo aflora cuando se le hipnotiza.

En toda histeria, añade Freud, existe, de modo rudimentario, aquella *disociación de la conciencia* que tiene lugar en los casos normales de *desdoblamiento*, produciéndose estados anormales de conciencia que pueden recogerse bajo el nombre de “hipnoides”. Freud asegura que las “hipnoides” son fenómenos típicos de la patología histérica, en los que se producen *representaciones muy intensas que se hallan excluidas del comercio asociativo con otros contenidos de la conciencia*.

En resumen, podría decirse que para Freud la histeria es una *vía alternativa*, aunque patológica, *de descargar los afectos* que, en un momento determinado, fueron reprimidos y quedaron, como consecuencia, alojados en el organismo a modo de *cuerpo extraño* al que el sujeto consciente no tiene acceso.

Veamos ahora de qué manera se sirve Weininger de la teoría de Freud sobre el fenómeno de la histeria para confirmar su concepción de la naturaleza de la Mujer y su significado en el universo, dentro del esquema de la contraposición cósmica de los sexos.

Por supuesto, Weininger introduce importantes restricciones y algunas modificaciones a la teoría de Freud:

- En primer lugar, la histeria será para Weininger una patología femenina y si tiene lugar en algunos hombres, ello es posible exclusivamente en virtud de su parte femenina, que seguramente tienen excesivamente desarrollada.
- Otra importante modificación corresponde a la naturaleza de *los afectos reprimidos, que para Weininger son siempre expresión del deseo más íntimo de la mujer, del que ni ella misma es consciente.*
- Y, por último, encontramos en Weininger una *discrepancia con respecto a la calidad moral que Freud y Breuer atribuyen a la persona histérica.*

Según Weininger, existe un factor que impide al hombre penetrar en la esencia propia de la Mujer y darse cuenta de que su única propiedad positiva es la *tercería*, que puede definirse como “la actividad al servicio de la idea del coito en general”³³⁵. Ese factor es “su infinita mendacidad, que oculta continuamente su apetencia para el acto sexual, incluso a los ojos de la misma mujer”³³⁶.

Lo que Weininger pretende demostrar con esta afirmación es que los contraejemplos a su teoría sobre la psicología femenina – y, por tanto, también sobre sentido global de la feminidad – que encontramos en la experiencia cotidiana no son sino *contradicciones aparentes*. Se refiere, por ejemplo, a los casos en los que la conducta de la mujer refleja *pudor o sentimiento de culpa*, aquellos en los que la mujer *se infringe castigos* por no

³³⁵ SC, 408.

³³⁶ SC, 410.

haber atendido a alguna norma moral; o a los casos de mujeres con un *juicio muy firme*.

Para ayudar a los lectores a comprender que la contradicción entre los casos observados y su teoría no es sino aparente, Weininger les recuerda la facilidad que tiene la Mujer para dejarse impresionar e influir por el hombre, del que recoge todas las opiniones y las hace suyas. Esta apropiación, dice Weininger, no responde a ningún criterio de selección; cualquier opinión es buena para aferrarse a ella y defenderla a ultranza. Por eso, la Mujer es también la más intolerante cuando se trata de producir alguna modificación que pueda romper con la tradición.

La Mujer, dice Weininger, es receptiva tanto biológica como espiritualmente, pues no realiza ningún esfuerzo para evitar tales invasiones. Y, como no posee una individualidad que la empuje a seguir su propia ley, no se siente rebajada por tal servilismo. Le gusta sentirse encadenada hasta el punto de la *absoluta pasividad*³³⁷.

Aunque la Mujer no suele oponer ningún obstáculo a la invasión externa, ya se trate de opiniones o de valores e imperativos morales (recordemos que para Weininger la Mujer es incapaz de ser autónoma porque no es una individualidad), el conflicto aparece cuando se produce la colisión entre el contenido del *elemento externo invasor* y la *única verdadera convicción* de la Mujer: el *supremo valor del coito*, que para ella es inconsciente.

La causa de esta inconsciencia, como explicábamos anteriormente se debe a que la Mujer es absolutamente sexual; en ella no hay dualidad. Para conocerse, la Mujer tendría que poder salir de sí misma y, puesto que esto es imposible, la consecuencia es que ignora su esencia, esto es, su deseo de que tenga lugar el

³³⁷ SC, 412 y 413.

coito. A esta dificultad para conocerse hay que añadir el hecho de que *la Mujer ha interiorizado la valoración negativa del coito que proviene del hombre.*

En los casos en los que se produce el conflicto – dice Weininger –, la *receptividad* de la mujer acaba venciendo a su valoración positiva del coito y ésta permanece en el inconsciente³³⁸.

La Mujer, según Weininger, miente sin saber que lo hace – a los otros y también a sí misma – cuando emite juicios negativos acerca de la sexualidad como si fueran suyos. Y está tan convencida de la originalidad de sus juicios y de su conducta que la mentira llega a convertirse en algo “orgánico” o incluso podría decirse que “ontológico”.

El histerismo, por tanto, es la consecuencia que sufre la Mujer por la *represión* que, debido a esa *mendacidad* suya, se impone artificialmente a su propia naturaleza.

Weininger asegura que la clave para la comprensión de todos los fenómenos histéricos se encuentra en el reconocimiento de que se trata de un *mecanismo psíquico* y critica la desconfianza de los psiquiatras – quienes sobrevaloran el elemento físico – hacia las explicaciones de tipo psicológico. También sugiere que los diversos estudios del histerismo deberían continuar sobre la línea de investigación trazada por Josef Breuer y Sigmund Freud, que consiste en la *reconstrucción del proceso psicológico que ha conducido a la enfermedad.*

Por lo que respecta al esquema de Freud, Weininger puntualiza que la histeria no es necesariamente causada por alguna experiencia traumática. La situación de conflicto anteriormente descrita podría irse agravando: cuanto mayor es la

³³⁸ SC, 414.

represión producida por el pensamiento – que ha hecho suya la valoración ética negativa de la sexualidad sostenida por el varón –, mayor es la intensidad del deseo reprimido que permanece en el inconsciente, hasta el punto de producirse el ataque. La mujer afectada presentaría, según Weininger, el cuadro sintomático del histerismo que ha sido descrito por Freud: cambios de humor, episodios de terror, interpretación en términos sexuales de acontecimientos que objetivamente se encuentran muy alejados de esa esfera, etc. Y ello es *debido a la batalla emprendida por el espíritu consciente antinatural contra la naturaleza inconsciente de la mujer*.

Aunque Weininger no niega que puedan existir casos de histerismo en los hombres, vincula esta posibilidad a la que tiene el hombre de afeminarse, con lo que *la histeria aparece como un fenómeno íntimamente asociado a lo femenino*. Por otra parte, dice Weininger, cuando una crisis de este tipo tiene lugar en el hombre, podría conducirle a la *purificación*³³⁹.

Weininger ve en el histerismo otra demostración de que la Mujer no tiene alma, pues sólo en los casos donde nunca ha existido una *personalidad* puede construirse ésta artificialmente. La absoluta pasividad y receptividad de la Mujer es la que hace posible esta invasión. Lo que suele llamarse “desdoblamiento de la personalidad” no es sino la manifestación de todo aquello que está en relación con la naturaleza original de la mujer enfrentándose a la *conciencia extraña invasora*.

Weininger discrepa por tanto con Freud y Breuer en la medida en que ellos consideran a las histéricas como individuos altamente morales:

³³⁹ Esta idea guarda relación con la interpretación que ofrece Weininger del fundador de religiones.

“Entre los histéricos nos es dado hallar individuos de clarísima inteligencia, gran fuerza de voluntad, enérgico carácter y sutil juicio crítico.”³⁴⁰

En realidad, para Weininger la histérica representa el más alto grado de heteronomía:

“Las histéricas, quizá más que cualquier otro individuo, se aproximan a la meta moral de una ética social, para la cual la mentira apenas es una trasgresión cuando es útil a la sociedad o al desarrollo de la especie, el ideal humano de una tal moral heterónoma.”³⁴¹

Otra demostración de la mendacidad de las histéricas la encuentra Weininger en la facilidad con que se dejan *hipnotizar*, lo que considera “la acción más inmoral que pueda imaginarse”, ya que supone una *renuncia a la voluntad* y al estado de conciencia y una concesión del poder que uno debería ejercer sobre sí mismo a una conciencia extraña. Una prueba de ello, según Weininger, la encontramos en los casos en los que el hipnotizador sugiere al hipnotizado que realice alguna acción concreta al despertar. Cuando, después de acometerla se le pregunta al paciente por los motivos, éste, en lugar de *quedar aterrado* por no encontrar una respuesta – como ocurriría si sólo se le hubiera privado del recuerdo pero no de la voluntad –, se la inventa rápidamente. Si el hipnotizado deja de tener capacidad para la verdad, concluye Weininger, es porque también se le ha privado de voluntad o, mejor dicho, porque ha renunciado a ella. Según Weininger:

³⁴⁰ Freud 1895, 17.

³⁴¹ SC, 422.

“Sería posible decir que de esta manera obtenemos la confirmación experimental de la ética kantiana.”³⁴²

El principal error que, según Weininger, han cometido todos los médicos que han estudiado casos de histeria consiste en *haberse dejado engañar por las histéricas*, igual que ellas se engañan a sí mismas. Es decir, han creído que el yo verdadero era el rechazante y el “cuerpo extraño” era el rechazado.

Como vemos, Weininger modifica el sentido de la terminología empleada por Freud para hacer encajar la teoría de la histeria con sus principales puntos de vista.

Así, volviendo al universo de los arquetipos creado por Weininger, nos encontramos con que el tipo “espiritual” al que corresponde la histérica (la mujer que en mayor medida ha aceptado las valoraciones masculinas y sociales encadenando su naturaleza sensual) es el de la *servienta*.

La *dominadora* sería el tipo contrapuesto y complementario de la histérica: mientras que la histérica descarga su rabia por no poseer una vida sexual satisfactoria sobre sí misma, la dominadora lo hace sobre las demás personas.

Según Weininger, la mendacidad de la mujer histérica, que reacciona contra sí misma, adopta, en ocasiones, la *apariencia de un fenómeno trágico*. Pero esto es efectivamente sólo una apariencia, pues siempre vence en la mujer su *necesidad de ser coaccionada*, aunque ésta nunca llegue a adquirir clara conciencia de ello. A diferencia de lo que ocurre al protagonista de una tragedia, la histérica, al no ser consciente de su falta de libertad, tampoco es capaz de reconocer claramente el destino que está por encima de ella y de doblegarse ante él.

³⁴² SC, 423.

Después de un análisis detallado del fenómeno de la histeria, del cual hemos extraído lo fundamental, Weininger concluye que los casos de histeria no plantean un contraejemplo real a la tesis central del capítulo relativo a “La naturaleza de la mujer y su significación en el universo” (en *Sexo y Carácter*), que versaría así:

“La tercería constituye la esencia de la mujer, siendo un caso especial de ella la propia sexualidad.”³⁴³

Y, por tanto, tampoco son una objeción al punto de partida y tesis central del libro: la contraposición cosmológica entre el principio masculino y el femenino.

Estos casos, por el contrario, no hacen sino corroborar la existencia de tres cualidades fundamentales en la Mujer: la mutabilidad, la mendacidad y la tercería, de las cuales, las dos primeras son *determinaciones negativas*, que se derivan inmediatamente por deducción de la *falta de esencia de la Mujer*, es decir, del concepto del no-ser. La última, sin embargo, no es deducible mediante el análisis, pues se identifica con la propia existencia de la Mujer:

“La existencia de la mujer únicamente indica que en el mundo existe una tendencia radical hacia la sexualidad general. Profundizar en las causas de la tercería es nada menos que aclarar la existencia de la mujer.”³⁴⁴

Sin embargo, suponer que la influencia entre Freud y Weininger es unidireccional sería errar el fondo de la cuestión y despreciar la importancia de esta relación. Siguiendo a Dallago y a

³⁴³ SC, 430.

³⁴⁴ SC, 464.

Lucka, Sander L. Gilman asegura que *Sexo y carácter* tuvo una influencia sin precedentes en el discurso científico sobre los judíos y las mujeres de finales del siglo XIX.

Según Gilman, el libro de Weininger fue un elemento clave para la configuración definitiva de las actitudes de Freud con respecto a la naturaleza del cuerpo, más concretamente, con respecto a su concepción de la bisexualidad y su relación con el concepto de *perversidad polimórfica*. Además, dice Gilman, la filosofía de Weininger le ayudó a comprender la complicada relación entre su propia identidad racial como judío y su identidad sexual como hombre.

De hecho, el vínculo entre mujeres y judíos, que para Weininger se halla en su falta de valor (y como consecuencia de autonomía), encuentra su homólogo en la obra de Freud. Para el fundador del psicoanálisis, lo común entre judíos y mujeres es su relación con el *complejo de castración*.

Con el objetivo de explicar esta relación, Freud se remonta a la más tierna infancia, cuando, en la guardería, los niños oyen que los judíos tienen algo cortado en el pene, una parte de su pene; y asegura que esa es la raíz inconsciente de su sentimiento de superioridad sobre los judíos y, por una razón similar, sobre las mujeres.

El *miedo a la castración* es, por tanto, la raíz más profunda del antisemitismo y del desprecio a las mujeres. El antisemitismo se convierte así en un *síntoma neurótico*, en la enfermedad del no circuncidado. Según Freud, Weininger es un neurótico que se halla dominado por complejos infantiles. Su enfermedad consiste en *odiarse a sí mismo* como judío y como homosexual y la prueba de su enfermedad fue su suicidio³⁴⁵.

³⁴⁵ Gilman 1995, 105.

Pero el análisis que hace Freud de la psicología de Weininger no es tan original como en un principio podemos pensar. En la obra de Weininger se encuentran las claves para ese tipo de análisis. Él mismo describe el odio como un fenómeno consistente en aislar lo intolerable que hay en uno mismo para luego proyectarlo sobre otro produciendo así la ficción de que el mal se halla en el exterior. De hecho, afirma explícitamente que antisemitas son quienes inconscientemente reconocen y odian las características psicológicas de los judíos dentro de sí mismos. El objeto del amor y del odio siempre es uno mismo, aunque a menudo se dé un rodeo a través del *otro*. A partir de estas ideas es fácil deducir que:

- Puesto que el objeto de admiración de Weininger es el genio, las características que le atribuye son todas aquellas que reconoce en sí mismo como valiosas.

- Dado que las mujeres y los judíos son despreciados por Weininger, las características que les atribuye son aquellas que reconoce en sí como despreciables y quiere eliminar.

Asimismo, Weininger asegura que la Mujer no es nada, que si existe es únicamente porque el hombre la desea sexualmente. El hombre es, por tanto, el responsable de traer a la Mujer a la existencia. La Mujer es el deseo sexual del hombre y ésta desaparecería en el mismo instante en que el hombre renunciara a su sexualidad. El demonio de lo femenino está pues dentro de lo masculino. Por eso dice Weininger que el más profundo temor en el hombre es convertirse en Mujer. De este modo, la histeria, que en principio es presentada por Weininger como un fenómeno femenino, puede también ser leída como un fenómeno masculino: el hombre en lucha contra su impulso sexual, contra el elemento femenino de su psique, pues lo siente como un cuerpo extraño

que se ha introducido en su interior, como una enfermedad que se extiende hasta causarle la muerte.

Según Misha Kavka, Weininger prefirió la nada de la muerte antes que la nada de convertirse en Mujer. Pero esta autora defiende que *Sexo y carácter* es más que la expresión de un hombre luchando contra sus propios demonios. Dice que el suicidio de Weininger justo después de la publicación de su obra representa la *insostenibilidad de la posición masculinista europea de finales del siglo XIX llevada hasta el extremo*. Asegura que Weininger no creó una filosofía de género antifemenina a partir de su patología particular sino que *destiló la misoginia a partir del material cultural disponible* y la utilizó para estabilizar su problemático sentido de la masculinidad. Su misoginia refleja las formas culturales de su época. Dicho de otro modo, lo que hace Weininger es *traducir la fantasía misógina de su época a un sistema filosófico*. Así, mientras *Sexo y carácter* ofrecía a sus lectores varones la promesa de una masculinidad estable, su propio suicidio minaba esa estabilidad y constataba la inviabilidad de esa posición tan extrema.

La madre y la prostituta

En el capítulo titulado “Maternidad y prostitución”, Weininger comienza diciendo que hasta ahora sólo se ha ocupado de aquello que comparten todas las mujeres. Existen, sin embargo, diferentes caracteres femeninos pero en el caso de la mujer las diferencias individuales nunca tienen un origen tan profundo como las que presentan los hombres. Las diferencias femeninas no atañen a su alma (puesto que la Mujer no posee) sino sólo a su carácter empírico.

Weininger quiere ocuparse aquí de dos de los tipos femeninos, aquellos que resaltan por encima de los demás: la *madre* y su polo opuesto, la *prostituta*. Según Weininger la contraposición entre la madre y la prostituta es necesaria pero esta necesidad no puede ser deducida de ningún otro principio, como tampoco puede deducirse la oposición entre el hombre y la mujer. Es preciso, sin embargo, *entreverla*, dice Weininger, y considerar cada una de las mujeres como perteneciente a uno de estos dos tipos, teniendo en cuenta que puede aproximarse más a uno que a otro y que esta disposición suya puede ser modificada; siempre, eso sí, por influencia de la voluntad masculina.

Weininger rechaza la opinión popular que considera a la mujer bien como madre, bien como amante³⁴⁶; pues cree que esta distinción resulta poco útil, ya que en realidad tanto la *madre* como la *prostituta* pueden ser amadas. Pero si dicha dicotomía hace referencia al hecho de que una misma mujer mantiene una relación diferente con el padre de sus hijos que con éstos, entonces la distinción tampoco es útil pues se trata en el fondo de diferentes roles que tanto la madre como la prostituta asumen.

Madre y prostituta son dos modos de ser contrapuestos, duraderos e íntimos de la Mujer. El concepto de *prostituta* no debe aplicarse únicamente a las rameras de la calle o a las mujeres que copulan con muchos hombres por dinero. De hecho, la diferencia entre la madre y la prostituta, dice Weininger, podría manifestarse simplemente en la conducta que tienen *frente a un solo hombre*, con independencia de que exista en absoluto algún otro hombre en el mundo.

Para Weininger la prostitución no es simplemente un estado al que la Mujer ha sido empujada por la sociedad (tampoco por el

³⁴⁶ Recordemos que para Weininger la mujer está incapacitada para amar, por lo que “amante” significa aquí en realidad “amada”.

capitalismo), como prueba el hecho de que siempre ha existido, sino que radica en la naturaleza misma de la Mujer, pues, como ya se ha dicho, lo que no se es no se puede llegar a ser.

Tanto la prostitución como la maternidad son *predisposiciones que forman parte de la constitución orgánica de la Mujer desde el nacimiento*. En todas las mujeres se hallan las dos posibilidades. Las circunstancias, sin embargo, pueden favorecer el desarrollo de una de ellas.

Recordemos que la metafísica de Schopenhauer le llevaba a afirmar que la existencia temporal del individuo concreto comienza en el instante en que sus progenitores se amaron, antes, por tanto, de que tuviera lugar el coito. Pues bien, Weininger considera inexacta esta tesis y sostiene que en el *caso ideal* (de máxima atracción sexual) el nacimiento se remonta a la primera vez que la mujer vio u oyó al que llegaría a ser el padre de sus hijos. Como vemos, el filósofo defiende, igual que Ibsen y Goethe, la posibilidad de una influencia sobre los descendientes sin que tenga lugar el coito. Según Weininger, esa tesis filosófica *debe ser verdadera* a pesar de todos los descubrimientos biológicos (empíricos), pero es incompatible con la opinión generalizada de que en la formación del nuevo individuo intervienen exclusivamente el espermatozoide y el óvulo, pues niega desde un principio la posibilidad de la *impregnación*.

Para apoyar su tesis, Weininger incluye en las notas de *Sexo y carácter* una serie de citas de científicos como Johannes Müller, Th. Bischoff y Karl Ernst von Baer, que defienden la posibilidad de que se produzcan cambios en la formación del feto causados por alteraciones en el estado anímico de la madre, provocadas, a su vez, por una influencia externa. En algunos casos se habla incluso de similitudes entre el objeto externo que ha afectado a la madre y

la forma en que éste influye en el neonato. Weininger menciona otros tantos nombres de *defensores de la tesis de la impregnación*: Budge, Schönlein, Carl Gustav Carus, Bechstein, Prosper Lucas, G. H. Bergmann, A. von Solbrig, Theodor Roth, Karl Hennig.

El filósofo sostiene que el caso más claro de impregnación sería aquel en el que el recién nacido se pareciera claramente al hombre que ha impresionado a la madre sin que hubiera tenido lugar la intervención de su semen. Que estos casos sean raros se debe a que una influencia tan enérgica sólo puede producirse ante la presencia del complemento sexual ideal³⁴⁷ y las probabilidades de este encuentro son muy bajas.

Pues bien, entrando ya en el análisis de los caracteres femeninos, Weininger afirma que la primera diferencia entre la madre y la prostituta radica en el objeto principal de su vida: mientras para la madre consiste en llegar a tener un hijo, este fin es completamente desechado por la prostituta incluso cuando copula.

Sin embargo, hay una diferencia más profunda entre ambas que tiene que ver con el modo como se relacionan con su prole y con el hombre: la madre absoluta se preocupa sólo de sus hijos y trata a todos los hombres como si fueran hijos suyos; la prostituta absoluta, sin embargo, se preocupa sólo por el hombre y es capaz de fingir el idilio con su hijo para enternecer y atraer al hombre que se propone. Esta mujer, dice Weininger, no renunciaría al contacto sexual con un solo hombre.

Una similitud entre ambos tipos de mujeres se hallaría en el hecho de que ambas son indiferentes a la individualidad del complemento sexual: la madre se conformaría con cualquier hombre capaz de proporcionarle un hijo, siendo capaz incluso de

³⁴⁷ Recuérdese aquí la ley de la atracción sexual.

renunciar después al resto; la prostituta se entregaría a cualquier hombre que fuera capaz de proporcionarle *placer sexual*.

Weininger rechaza la opinión de que la mujer es monoándrica y el hombre polígamo. Cuando la Mujer se mantiene fiel y renuncia a otros hombres, los motivos que la mueven son de seguridad y buen nombre, es decir, el qué dirán y el miedo a perder la posición que le confiere el matrimonio. Pero el *adulterio* es para ella como un juego en el que no interviene la moralidad. El hombre, sin embargo, siente la fidelidad como una obligación que él se impone y si falta a ese compromiso se siente inconsecuente y culpable.

La clave está en que la Mujer no entiende el compromiso, no entiende que se pueda permanecer ligado a la palabra dada. Es evidente, por tanto, que el matrimonio monógamo ha sido creado por el hombre, puesto que tiene su origen en la individualidad, que permanece inmutable a lo largo del tiempo. De hecho, no existe una sola institución que tenga origen femenino, pues de la Mujer no deriva el *derecho* sino sólo la *costumbre*. Únicamente el hombre “siente la necesidad del orden, de la regla, de la ley, tanto en la práctica como en la teoría”³⁴⁸.

Con respecto a la relación con la prole, Weininger sostiene que *la mujer prostituta se interesa fundamentalmente por la masculinidad de su hijo y se halla siempre en relación sexual con él*. De hecho, puesto que en ninguna mujer está ausente esta tendencia, debe decirse que entre la madre y el hijo varón siempre existe algún indicio de relación sexual. Este fenómeno se suele manifestar en la pubertad, pero persiste en algunos casos hasta más tarde y, siendo un deseo inconsciente en el niño, puede pasar a la conciencia gracias al sueño, donde las fantasías sexuales

³⁴⁸ SC, 340.

tienen por objeto a la madre. Weininger menciona aquí el “sueño de Edipo” pero no se refiere explícitamente a Freud ni en el texto ni en las notas.

La primera mención que hizo Sigmund Freud al complejo de Edipo se halla en una carta escrita a Fliess el 31 de Mayo de 1897, que encontramos en *Los orígenes del psicoanálisis*. En otra de las cartas reconoce en sí mismo sentimientos de amor hacia su madre y de celos hacia su padre y dice creer que esos sentimientos son comunes a todos los niños en general, aunque supone que aparecen antes en los niños que se han vuelto histéricos. La existencia de estos sentimientos en los niños vendría a explicar, según Freud, nuestra comprensión del mito de Edipo pese a todas las objeciones racionales contra la fatalidad: mientras, por un lado, nos rebelamos contra la idea del destino individual arbitrario, por otro, comprendemos el mito griego y nos atrae porque retoma un impulso que todos hemos experimentado, traslada un sueño a la realidad.

La Interpretación de los sueños, escrita aproximadamente en la misma época que las cartas, vio la luz a finales de 1899. En esta obra Freud da a conocer sus descubrimientos de los años precedentes pero resta significatividad cultural al *complejo de Edipo*, pues lo recoge únicamente entre los llamados *sueños típicos*³⁴⁹.

Es posible que Weininger hubiera leído *La interpretación de los sueños* y que eso le llevara a hacer referencia al “sueño de Edipo” pero nos consta que conocía bien la obra de Sófocles, *Edipo rey*, por lo que es muy probable que se refiriera directamente a ésta, en concreto al pasaje en el que Yocasta le dice a su presunto hijo Edipo:

³⁴⁹ Ricoeur 1965, 164.

“No tengas miedo al matrimonio con tu madre porque ya muchos mortales se acostaron con su madre en sueños. Pero el que no le da ninguna importancia a estas cosas, sobrelleva su vida con mayor facilidad.”³⁵⁰

Por otro lado, la idea de que las mujeres guardan con sus hijos varones una relación sexual no nos consta que la recibiera de Freud. Además, aquí el acento no está puesto en los sentimientos del niño sino en los de la madre, recurriendo, por ejemplo, al placer que siente la mujer con la lactancia y las similitudes que tiene esta función con el coito.

Pues bien, pese al vínculo sexual que une al hijo con la madre, Weininger quiere destacar que la lactancia es una ocupación maternal y que cuanto más cercana al tipo prostituta se halle una mujer, peor cumplirá esta función. Así, volviendo a la madre, asegura que la mujer maternal se comporta como madre con todos los individuos, incluso con el hombre que ama y que se convertirá en el padre de sus hijos.

Ante la mujer maternal, dice Weininger, el hombre experimenta sentimientos contradictorios. Por un lado, la ve *como dotada de eternidad*; pues lo que percibe en ella es la seguridad de la *permanencia de la especie*. Pero por otro, el hombre se percata ante la madre de su propio carácter perecedero como individuo. Por esta razón, aunque a veces siente paz y reposo en los brazos de la mujer maternal, su sensación de bienestar tiene una duración limitada, pues el hombre se resiste a la idea de surgir y sucumbir en la especie; no puede soportarla. Por esta misma razón la paternidad (física) nunca satisface sus necesidades más íntimas.

³⁵⁰ Sófocles 497-406 a.C., 44 y 45.

Así, puede entenderse que si Weininger considera *desalentadora y pesimista* la filosofía de Schopenhauer es precisamente porque establece como la verdadera inmortalidad, como la única continuidad real, la *voluntad de la especie*.

Para Weininger la seguridad de la permanencia en la especie es la esencia de la mujer madre, de la madre absoluta – que no siente miedo ante la muerte porque ella misma es inmortal, porque representa la especie –, pero no de la mujer prostituta. Al contrario que a la madre, a la prostituta le aterroriza la idea de la muerte, lo que no significa que como individuo sienta la necesidad de inmortalidad.

La existencia de las prostitutas es para el filósofo la más clara prueba de que Schopenhauer se equivoca al limitar la sexualidad a los fines de la especie. La prostituta, dice Weininger, es ajena al fin de la especie.

Volviendo a la madre, Weininger asegura que la relación que ésta establece con los individuos humanos es muy diferente a la que guarda con otras especies. De hecho la mujer madre puede ser la más cruel con otros animales, sobre todo cuando se trata de proporcionar alimento a sus descendientes. Además, se preocupa únicamente por la parte corporal del niño pero no por su mente, es la encargada de la protección de la vida terrestre, no de la espiritual.

Pues bien, todo esto apoya la tesis, ya mencionada antes, de que el amor maternal no tiene carácter moral. El amor de la madre no se dirige al hijo considerado como individuo, pues podría tratarse de un individuo completamente diferente y la madre le hubiera querido igual; a ella le basta con que sea su hijo. Éste es el único tipo de amor que no depende en absoluto de las cualidades particulares del individuo amado. Para que una

relación sea moral, ésta debe darse entre dos individualidades, debe haber algún tipo de selección, en la que intervengan la razón y la crítica. La madre ama a su hijo, sin embargo, porque ha estado unido a ella por el cordón umbilical y sigue de algún modo físicamente unido, por eso la madre reacciona inmediatamente a sus llantos y ante cualquier queja. Es un amor impulsivo e instintivo el que les une, que se da también entre los animales. En consecuencia, no puede tratarse de una acción moral porque no es la respuesta de un ser racional a un imperativo ético; y porque la moral requiere conciencia.

Por lo que respecta al nivel intelectual de las mujeres, Weininger está convencido de que el de la madre suele ser más bajo que el de la prostituta, pues se ocupa sólo del cuidado de la casa, los niños y el marido. De ahí que los hombres que sienten alguna necesidad de creación espiritual y no se conforman con la meramente física hayan amado únicamente a la prostituta, que muchas veces es estéril o muere prematuramente.

La prostituta es la mujer que no se doblega ante las valoraciones impuestas por el hombre y a sus exigencias de castidad. Está fuera de la ley y del derecho. Pero también por eso, a diferencia de la madre, vive su propia vida sin limitaciones; es descarada y carece de pudor. Puesto que ha renunciado a la estima social, se siente poderosa. Y, efectivamente, es la que más poder e influencia ejerce sobre los hombres.

Weininger compara la *hetaira de alto rango* con el hombre poderoso, el hombre de acción, el político, el conquistador, y usa como ejemplos a Napoleón y Alejandro Magno. Ambos tipos de individuos sienten que van repartiendo favores, que colman de felicidad a aquellos con los que se relacionan. Correlativamente, los demás individuos sienten que están recibiendo un don al

entrar en contacto con ellos. Se ven arrebatados por ese sentimiento en su presencia.

Pero el *hombre de acción*, dice Weininger, se halla muy lejos de la condición de genio. La diferencia estriba en que los primeros usan la mentira para conseguir sus fines, lo que es incompatible con la genialidad. Los hombres de acción son *delincuentes*. Esto se aprecia claramente en la figura de Napoleón, quien escribió unas memorias plagadas de mentiras y sentimentalidad. Para comprender al conquistador hay que tener en cuenta el enorme esfuerzo que realiza por huir de sí mismo, por acallar su voz interior, su yo inteligible. Su huída del yo se aprecia en la necesidad de proponerse constantemente nuevas metas exteriores y grandes conquistas.

Frente al genio, que es la mónada, el microcosmos consciente, que ve claramente desde el primer momento su relación con el todo, por lo que no necesita la inducción sino sólo la experiencia vivida, el conquistador y la hetaira son ilimitados, su relación con las cosas es externa, funcional, delictuosa. Utilizan las cosas y personas para conseguir sus fines egoístas, para ensalzar su yo empírico. Por eso son incapaces de amar y de entablar relaciones de amistad.

La verdadera analogía entre el conquistador y la prostituta es *su desprecio por el valor*. El primero arroja fuera de sí su propio valor para dar rienda suelta a sus impulsos. La prostituta, por su parte, desprecia el valor que podría recibir de los demás como madre.

Weininger siente especial interés por estos individuos considerados como fenómenos. Brillan intensamente, como meteoros, hasta que se extinguen para siempre, dejando tras de sí

una estela de cadáveres. No son eternos pero influyen sobre el futuro.

Weininger intenta dignificar la tarea de quien investiga el fenómeno de la prostitución diciendo que lo importante es el modo como uno se aproxima a su objeto de estudio. Los filósofos y artistas que han tratado este tema lo han hecho siempre con la intención de generalizar, de ofrecer un tipo o incluso una teoría. Así por ejemplo, Zola, Tolstoi, Ibsen y Dostoievski.

Pues bien, para entender el fenómeno de la prostitución, Weininger considera fundamental centrarse en la relación que guardan con el coito la madre y la prostituta: para la primera el coito es sólo un medio, para la segunda, es un fin. De hecho, sólo la prostituta es coqueta y existe una íntima relación entre la coquetería y el coito. La coquetería consiste básicamente en incitar al hombre a la conquista y hacerle creer que está cumplida, mientras, por otro lado, se le hace comprender que jamás logrará su objeto. Excitando sexualmente al hombre siente la prostituta una sensación muy similar a la del auténtico coito, que tendrá lugar o no dependiendo de cuánto la satisfaga ese hombre concreto. La coquetería es pues un medio para producir, aumentar y disminuir a voluntad el deseo del hombre, sin que éste sepa muy bien hacia donde se le dirige.

Según Weininger, vemos ejemplificado el tipo de mujer prostituta en Anitra, la novia del protagonista, Peer Gynt, en la obra de Ibsen con ese mismo nombre: ella es la mujer que excita sensualmente a los hombres sin darles la oportunidad de una satisfacción sexual más intensa. En ella ni siquiera se aprecia el esfuerzo extraviado por alcanzar un yo inteligible y no busca el reconocimiento de los demás, pues carece del más débil impulso hacia la verdad.

La coquetería es, por tanto, la manera que tiene la mujer prostituta de convertirse en *objeto del deseo del hombre* y es comparable con la tendencia de la mujer a convertirse en *objeto de la compasión* de los demás e incluso de sí misma, de la que ya hemos hablado previamente. La coquetería es a la prostituta lo que el embarazo y la lactancia son a la madre.

Para la prostituta el coito no es sino la sensación que le produce la coquetería pero intensificada hasta alcanzar su máxima potencia. La prostituta encuentra su fin (literalmente) en el coito, quiere extinguirse en él, apurar el placer al máximo hasta perder la conciencia. Pero esto nunca se cumple, por lo que jamás estará completamente satisfecha.

La conducta de la madre ante el coito es diferente. Lo acepta pero no lo apura. Para ella es el comienzo de una cadena de acontecimientos. Por eso la madre, a diferencia de la prostituta, quiere ser ensalzada después del coito. Para ella es el principio, no el fin.

Ahora bien, cuando Weininger habla de la relación de la Mujer con el coito, trátase de la madre o de la prostituta, no se está refiriendo a un aspecto particular de sus vidas sino a lo esencial:

“Todas las mujeres, sin excepción, se sienten en coito continuo, en todo el cuerpo, en todas partes y en todas las ocasiones. Lo que normalmente se denomina coito es sólo un caso especial de máxima intensidad.”³⁵¹

³⁵¹ SC, 358. “Unterschiedslos aber fühlt sich jede Frau, da das Weib nur und durchaus sexuell ist, da diese Sexualität über den ganzen Körper sich erstreckt und an einigen Punkten, physikalisch gesprochen, bloß *dichter* ist als an anderen, fortwährend und am ganzen Leibe, überall und immer, von was es auch sei, ausnahmslos *koitier*.” (GCH, 298).

Teniendo esto en cuenta, la diferencia entre la mujer prostituta y la madre es que mientras la primera *quiere entrar en coito con todo*, lo que explica su coqueteo incluso ante objetos inmateriales sin que sea necesario para ello la presencia de algún hombre; la segunda *desea ser preñada por todo* lo que la rodea, que todo se convierta en padre para su hijo.

Así, la teoría de la impregnación antes expuesta cobra un nuevo sentido. Todo lo que impresiona a la madre, todo lo que ejerce una influencia duradera sobre ella, la ejerce también sobre su hijo. De ahí, que la paternidad corporal sea para Weininger un engaño al que sucumben algunos hombres, pues debería ser repartida entre un gran número de cosas e individuos. El grado de la influencia corporal del varón sobre la descendencia no puede calcularse³⁵².

Basándose en esta idea Weininger defiende lo que él mismo llama, siguiendo a Bachofen³⁵³, el “derecho natural del matriarcado”. Sin embargo, debe recordarse aquí que para el filósofo austriaco el derecho es un producto de la libertad humana; surge gracias a la relación no funcional entre individualidades, a la relación que reconoce en cada *Tú* un *Yo*, un alma. Hablar de “derecho natural”, por tanto, puede parecer incoherente con su concepción del derecho a no ser que su afirmación se interprete teniendo en cuenta el *idealismo*

³⁵² Para apoyar su teoría de la impregnación, Weininger recoge en sus notas citas de Spencer, de Darwin y de Morton (GCH, 553).

³⁵³ En las notas Weininger incluye una cita de Bachofen en *Das Mutterrecht: “Familia ist ein rein physischer Begriff, und darum zunächst nur der Mutter geltend. Die Übertragung auf den Vater ist ein improprie dictum, das daher zwar im Recht angenommen, aber in den gewöhnlichen nicht juristischen Sprachgebrauch später erst übertragen wurde. Der Vater ist stets eine juristische Fiktion, die Mutter dagegen eine physische Tatsache. Paulus ad Edictum in Fr. 5 D, de in ius vocando (2, 4) ‘mater semper certa est, etiamsi vulgo conceperit, pater vero is tantum, quem nuptiae demonstrant’.* Tantum deutet an, daß hier eine juristische Fiktion an die Stelle der stets fehlenden natürlichen Sicherheit treten muß. Das Mutterrecht ist natura verum, der Vater bloß iure civili, wie Paulus sich ausdrückt” (GCH, 552).

weingeriano, que ve en *las leyes de la naturaleza una proyección de la moralidad humana*.

Pues bien, si la prostituta es comparable al hombre de acción, la madre lo es al genio, aunque en el plano corporal. Preocupada por el mantenimiento de la especie, es trabajadora y se preocupa también por la laboriosidad de su marido y sus hijos. Es ahorradora y piensa en el futuro. La prostituta es perezosa, derrochadora y prefiere al hombre ocioso, al truhan. La madre sufre por el mal comportamiento de su hijo en la escuela, la prostituta sólo lo finge pero en el fondo le satisface. A diferencia de la prostituta, la madre nunca se siente atraída por el delincuente.

Por las razones expuestas, podría decirse que la prostituta está en una relación más estrecha con la inmoralidad que la madre, aunque tampoco sería correcto sostener que es inmoral. Mientras la madre afirma la vida del cuerpo, pero no la del alma, la prostituta daña la vida, persigue la destrucción y la muerte incluso de ella misma. Pero su negación no se dirige a la idea sino sólo a lo empírico, por eso no puede decirse que sea una criminal. Recordemos que para Weininger la mujer nunca puede serlo.

La mujer madre y la prostituta representan respectivamente la vida y la muerte física, cuya máxima expresión es el coito, donde ambos fenómenos coinciden.

Después de estas reflexiones, Weininger tiene claro que no ha desvelado el significado profundo de la prostitución, sin embargo, dice haber aclarado algo: si la hembra humana se diferencia de la del resto de los animales no es en su calidad de madre, sino en la de prostituta. No pretende con esto proclamar la prostitución como ideal femenino, pero sí acabar con la idea que confiere a la maternidad una ventaja moral. Y mostrar también que el culto a la mujer virgen está basado en un engaño, una

ficción. Éste se explica únicamente porque la madre absoluta no aspira al coito por puro placer, por lo que en ella pueden separarse sin dificultad el acto sexual y la procreación, como ya se ha dicho anteriormente. No existe, por tanto, para Weininger, un tipo especial de Mujer del que pueda decirse que es moral.

Como vemos, Weininger se hace cargo de todos aquellos fenómenos a los que se ha aludido ya o pueda aludirse en el futuro con el objetivo de plantear una objeción a su concepción de la Mujer. Ni la histérica, ni la madre, ni la virgen, ni la prostituta desmienten la afirmación weiningeriana de que *la mujer es esencialmente el impulso sexual del hombre* o, dicho de otro modo, la tendencia del hombre hacia la materia, hacia la nada, es decir, el nihilismo.

En resumen, y para concluir, diremos que la pasividad, la materialidad, la vinculación a la tierra, la tendencia a la sinestesia, el gusto sin genio, la habilidad sin carácter y la capacidad de adaptación y transformación son características típicamente femeninas, pues, recordemos, la mujer absoluta vive en la inconsciencia, carece de yo inteligible, de carácter y, como consecuencia, de valor. La mujer absoluta es materialidad absoluta, es nada. Por eso espera adquirir su ser y su valor del hombre, y esto tiene lugar a través del coito. Es la encargada de la reproducción material de la existencia, de la perpetuación y conservación de la especie en el aspecto corporal. Por eso mismo es también el pecado original del hombre. Mientras exista la Mujer, mientras el hombre continúe dotándola de existencia, su culpa no será expiada.

4.2.3. La Mujer y la idea de humanidad

Toda la labor de Weininger tiene como objeto *desentrañar el sentido que la feminidad tiene para la idea de humanidad* tal y como la entendió Kant.

La conclusión a la que llega es que la feminidad supone una verdadera amenaza para la realización de tal idea por varios motivos. En primer lugar, porque la Mujer, como decíamos, es absolutamente sexual.

En segundo lugar, porque consigue parecer completamente asexual y al mismo tiempo hace creer al hombre que el sexo es su necesidad más imperiosa. De ahí que con frecuencia las mujeres aconsejen a aquellos hombres que se interesan por trabajos serios que gocen de la vida. Pues si el hombre perdiera el interés por el sexo, la Mujer no tendría razón de ser.

Lo cierto es que la feminidad siempre ha significado lo mismo. Lo que ocurre es, según Weininger, que ahora destaca más que nunca el *elemento sensual* y ello se debe, dice, a que en el fondo gran parte del “movimiento feminista” de su época no es más que un *viraje de la mujer desde su aspecto maternal hacia la prostitución*. Lo que sí que ha cambiado, sin embargo, es el hombre, que bajo la influencia del *judaísmo* ahora está más dispuesto a ceder ante la exigencia de la mujer e incluso a aceptarla como un valor. Ese es el origen de lo que Weininger llama “la moderna cultura del coito”.

De sus afirmaciones, dice Weininger, podría parecer que se sigue la tesis de que *perseguir el placer es inmoral*. Sin embargo, quien le haya entendido bien comprenderá que sacar esa conclusión es un error. Es más, la defensa de esa tesis es considerada por Weininger inmoral porque coloca el criterio o la

medida de lo valioso en un fenómeno accesorio, en lo que debería ser una mera consecuencia de la acción, y no en la propia acción. Tan heterónomo es, por tanto, afirmar que la finalidad de la vida es el placer como que nuestro deber es huir de él.

¿A qué se debe esa confusión? Weininger sostiene que puesto que el placer es el móvil que más frecuentemente nos desvía de la moralidad, a menudo queremos evitar esa tentación recurriendo al *ascetismo*. Sin embargo, el ascetismo que persigue el sufrimiento se convierte por la misma razón en *la otra gran tentación que debemos evitar*.

Según Weininger:

“El hombre tiene derecho a aspirar al placer, a hacer más fácil y alegre su vida sobre la Tierra, pero no está autorizado a sacrificar un mandato moral.”³⁵⁴

Lo inmoral no es por tanto el placer (éste no es ni moral ni inmoral) sino anteponer el *impulso hacia el placer* sobre la *voluntad de valor*. La inmoralidad del coito, por tanto, no reside en el placer que produce sino en que supone, como ya se ha dicho anteriormente, tratar al otro como un medio para satisfacer los propios intereses, violando de ese modo la ley moral. Se podrá objetar que es la Mujer la que desea el coito; pero ceder ante sus peticiones *movidos por la compasión* sería anteponer el querer al deber; preferir la felicidad concreta a la *idea de humanidad*. Ese es precisamente el problema de la moral de la *compasión*.

La Mujer quiere ser tratada como un objeto, quiere ser esclavizada, pero no por ello es menos inmoral esclavizarla. Además, en el coito el hombre no sólo degrada a la mujer sino que

³⁵⁴ SC, 523.

también *se degrada a sí mismo*, porque lo que está vituperando es la idea de humanidad.

Ahora bien, lo que Weininger llama “el problema de la humanidad” no puede resolverse involucrando sólo al hombre, la Mujer debe renunciar voluntariamente al coito; debe renunciar sinceramente a su deseo de ser esclava. De ahí que tantos grandes pensadores hayan creído en la liberación de la Mujer por ella misma y no a través del hombre. Pero Weininger está convencido de que la existencia de la Mujer es en el fondo la *sexualidad del hombre*, por lo que ésta dejará de existir en el momento en que el hombre consiga vencer su sexualidad:

“El hombre debe redimirse del sexo, y sólo así redimirá a la mujer. Sólo su castidad, no su lujuria, como ella cree, es su salvación. La mujer perecerá como tal, pero surgirá de sus cenizas renovada, rejuvenecida, como ser humano puro.”³⁵⁵

Por supuesto, cumplir la ley moral conduciría a la especie humana a su desaparición. Pero ello no debería preocuparnos, pues la *continuidad de la especie* humana no es un deber moral. Además, quien confíe plenamente en la vida eterna no temerá ni por la desaparición de la especie, ni por su propia muerte corporal, pues habrá comprendido que su personalidad moral es inmortal:

“La negación de la sexualidad tan solo mata al individuo corporal pero confiere completa existencia al espiritual.”³⁵⁶

³⁵⁵ SC, 533.

³⁵⁶ SC, 534.

No obstante, y pese a que la Mujer es una creación del hombre, éste sólo la respetará *justificadamente*, dice Weininger, cuando ésta quiera verdaderamente dejar de ser un objeto para el hombre; cuando se proponga íntima e individualmente la emancipación. Pero la educación que reciben las mujeres no es la más adecuada para fomentar en ellas esa decisión, puesto que refuerza la feminidad y la falta de libertad de la mujer.

De modo que para que la mujer pueda servir a la idea de humanidad:

“La educación de la mujer debe ser sustraída a la mujer, la educación de la humanidad debe ser sustraída a la madre.”³⁵⁷

Weininger termina *Sexo y carácter* con una serie de preguntas sobre las posibilidades de redención de la mujer y así también de la humanidad:

“¿Se decidirá la mujer a abandonar la esclavitud para ser infeliz?”

“¿Podrá seguir en ella el imperativo categórico? ¿Podrá someterse la mujer a la idea de la moral, a la idea de la humanidad?”

Tan solo entonces tendrá lugar la emancipación de las mujeres.”³⁵⁸

Hemos visto que Weininger identifica los valores masculinos con los valores humanos y considera los tradicionalmente llamados “valores femeninos” como una de las

³⁵⁷ SC, 537.

³⁵⁸ SC, 537.

trampas que contribuyen a perpetuar la dramática situación en la que se hallan inmersos los seres humanos. Pero si cambiar la situación es posible, aunque Weininger no cree que sea probable, es porque en todos los seres humanos existe para él algo así como la condición para conquistar su libertad individual, que es la libertad interna. Renunciar a esta conquista puede que nos haga más felices, pero también menos humanos, nos cosifica: el hombre se deshumaniza cuando trata a la mujer como objeto, cuando se aliena en ella, porque acaba dependiendo de ella, que le refleja su mejor yo. La mujer se deshumaniza cuando trata de adquirir su valor apareciendo ante el hombre como un objeto valioso, cuando intenta seducirlo con la promesa de los placeres del coito. La humanidad nunca conseguirá la completa libertad si no es a través de un esfuerzo conjunto: hombres y mujeres deben vencer la tentación de la opción más fácil, deben renunciar a la felicidad.

5. La filosofía

5.1. La ética de Weininger: una defensa de Kant frente a Schopenhauer

Como hemos podido apreciar, las reflexiones de Weininger en torno al problema de la sexualidad concuerdan en muchos puntos con las de Schopenhauer. Las huellas que las enseñanzas de este filósofo dejaron sobre la obra de Weininger resultan evidentes por la cantidad de referencias que encontramos. Sin embargo, y aunque en numerosas ocasiones Weininger expresa su acuerdo con el filósofo alemán, en otras se distancia de él. Uno de los lugares de distanciamiento más claros es el de la ética. Pues bien, pese a que la metafísica de ambos autores guarda similitudes muy relevantes, que intentaremos recopilar y ordenar más adelante, su concepción de la ética se halla en las antípodas.

Veremos primero la filosofía de la ética del filósofo alemán y pasaremos después a analizar cómo se contraponen una por una las tesis weiningerianas a las de éste.

En la introducción de su escrito *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer deja claro que el fundamento último de la moral, al igual que el de cualquier otro hecho del mundo, ya sea de carácter ético, físico o estético, es metafísico y que el procedimiento más adecuado para fundamentar la ética sería partir de una metafísica dada y aceptada ya como verdadera para luego proceder por vía *sintética*. Así, Schopenhauer distingue entre el *móvil o motivo* de aquellas acciones humanas que son verdaderamente dignas de elogio, que tiene que hallarse en la conciencia del hombre – por lo que es psicológico – y su *interpretación metafísica*, que considera su verdadero fundamento.

La respuesta a la pregunta por el *origen psicológico de la moralidad* la encontramos desarrollada en el texto mencionado, que el filósofo escribió en 1840 a propósito de una pregunta de concurso formulada por la Real Sociedad Danesa de las Ciencias, y que, por cierto, no fue premiado.

La respuesta a la pregunta por el *fundamento metafísico de la ética* la encontramos mejor desarrollada en *El mundo como voluntad y representación* (1818), donde Schopenhauer invierte todo su esfuerzo en exponer su concepción metafísica del mundo y derivar, a partir de ella, la explicación de todos los fenómenos, por tanto, también los de carácter ético.

En este apartado nos centraremos en su respuesta a la primera cuestión, pues es ésta precisamente la más duramente criticada por Weininger.

En primer lugar, Schopenhauer se opone a la propuesta kantiana de fundamentación de la moral, que considera diametralmente opuesta a la suya, y se propone demostrar que tanto la existencia de *leyes morales* como la de la misma razón *práctica* son *supuestos injustificados*, carentes de fundamento y, por tanto, ficticios³⁵⁹.

Según Schopenhauer, el error más radical de Kant se halla en su concepción de la ética. Para el filósofo de Königsberg, la tarea de la ética no consiste en describir los fenómenos, tampoco en explicarlos, sino en establecer las *leyes de lo que debe ocurrir*. No se trata, por tanto, de describir la conducta humana, ni de explicar los motivos que nos han llevado a actuar de tal o cual modo sino de decirnos *cómo debemos actuar*, de establecer la forma que debe adoptar la conducta humana, independientemente de cómo obramos los seres humanos de hecho. Así, el principio de

³⁵⁹ PFE, 116.

la ética, en tanto que es independiente de toda experiencia, es *trascendental* y metafísico; y en tanto que trata de guiar la conducta de los hombres estableciendo las leyes que éstos han de obedecer, es *legislativo-imperativo*.

Pero esta última afirmación para Schopenhauer es ya una *petición de principio*. Pues la aparentemente inocua aceptación de la existencia de leyes puramente morales, que actúan al margen de una reglamentación humana (ya se trate de instituciones estatales o de doctrinas religiosas) necesita una demostración que Kant no ofrece.

Schopenhauer investiga el concepto de una “ley”. Su significado originario, dice, se halla en la *ley civil*, pero, como todos sabemos, existe un significado derivado o metafórico de la *ley* que aparece cuando ésta se aplica a la naturaleza para hablar de las “leyes naturales”. En este caso, la *ley* ya no prescribe sino que describe o explica y hace referencia a las formas de actuar constantes de los fenómenos naturales.

En la medida en que el hombre forma parte de la naturaleza, también puede hablarse de una ley de la conducta humana, que rige sobre ésta con la misma necesidad que sobre el resto de los fenómenos naturales y que puede demostrarse y conocerse por los mismos medios. Es la que Schopenhauer denomina *ley de la motivación*, “una forma de la ley de la causalidad, o la causalidad mediada por el conocer”, que “dice que cada acción sólo puede producirse como consecuencia de un motivo suficiente”³⁶⁰. Se trata, por tanto, de una ley natural. Pero la existencia de leyes morales prescriptivas independientes de cualquier estatuto humano aún no ha sido probada y, por supuesto, tampoco ha sido demostrado que éstas rijan con absoluta necesidad, que es

³⁶⁰ PFE, 121.

precisamente lo que Kant pretende. La *necesidad* de una ley, dice Schopenhauer, conlleva o presupone la inevitabilidad de su cumplimiento pero las presuntas leyes morales la mayoría de las veces quedan sin efecto.

Pues bien, lo que Schopenhauer denuncia es la intromisión en la ética de ciertos conceptos, tales como ley moral, obligación, deber, y otros semejantes, cuyo verdadero origen es completamente ajeno a la filosofía, corresponde concretamente al *decálogo de Moisés*. Al presentarse en forma prescriptiva, la ética filosófica ha adquirido la forma de la *moral teológica*, sin darse cuenta de que para ello era necesario postular una autoridad ajena a ella. Además, si se admite la existencia de una ley, habrá que admitir también una recompensa o un castigo vinculados a ella, de lo contrario, si se hace abstracción de estas condiciones, se está cometiendo una *contradictio in adjecto*³⁶¹. Esto es precisamente lo que hace Kant en la *Metafísica de las costumbres* cuando habla de una obligación absoluta o incondicionada.

No obstante, dice Schopenhauer, puesto que le resultaba imposible mantener latentes por más tiempo las condiciones de tal obligación supuestamente absoluta, Kant no tuvo más remedio que darlas a conocer en la *Crítica de la razón práctica*, donde se añaden: una *recompensa* para el que cumpla la ley, la *inmortalidad* de su alma y alguien que le recompense; quedando claro de una vez por todas el carácter *condicionado* de la ley, el carácter *interesado* del que la cumple y, como consecuencia, la *ausencia de valor moral* en el cumplimiento de la ley.

Así se ponía de manifiesto que lo que la virtud realmente perseguía era la *felicidad*, y que la ética de Kant, por mucho que esto le disgustara, era *heterónoma*.

³⁶¹ Schopenhauer cita a Locke en este punto para apoyar su tesis: *Sobre el entendimiento*. Vol II, C.33, párrafo 6.

Lo que Schopenhauer denuncia aquí es la *pretensión de Kant de derivar a partir de la ética, una teología, cuando, en realidad, ésta ya estaba supuesta desde el principio.*

En resumen, lo que tenemos es que la “obligación incondicionada” postulada por Kant o es una contradicción, lo que resultaría inadmisibile, o encierra una condición, lo que Kant tampoco admitiría.

Pero una obligación condicionada ni siquiera para Schopenhauer puede ser el fundamento de la ética, porque toda acción que persiga una recompensa o se realice para evitar un castigo es egoísta y, como tal, carece de valor moral.

Así, en clara oposición a Kant, Schopenhauer *rechaza el carácter prescriptivo de la ética*, que, según él, sólo tiene sentido en la moral teológica, y sostiene que ésta:

“Se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe y ocurre, para llegar a su comprensión; y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más de lo que se ha hecho hasta hoy al cabo de milenios.”³⁶²

Como consecuencia de lo anterior, Schopenhauer tampoco acepta la existencia de *deberes hacia nosotros mismos*. Sostiene que todo deber es o bien de *justicia* o bien de *caridad*:

- El deber de justicia hacia nosotros mismos es imposible, pues no se puede ofender a quien así lo quiere.

- El deber de la caridad aplicado a uno mismo es aún más ridículo pues el amor que uno siente hacia sí mismo ha sido considerado siempre como un presupuesto y como la condición de

³⁶² PFE, 120.

cualquier otro amor. Por otro lado, el egoísmo ya se encarga de evitarnos cualquier posible dolor y procurarnos tantos placeres como sea posible.

Así, para Schopenhauer la tarea de la ética es:

“Interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en su aspecto moral.”³⁶³

Su método, por tanto, es empírico.

Ahora bien, no siempre resulta fácil distinguir las acciones que tienen valor moral de aquellas que carecen de él. A veces, las acciones justas y legales sólo lo son en su apariencia externa pero no tienen un *origen moral*, pues nacen del miedo o de la necesidad. La diplomacia y la educación que rige la mayoría de las veces las relaciones entre los hombres es, en el fondo, un producto de dos necesidades externas: el *orden civil*, que se impone desde los poderes públicos para garantizar los derechos de los ciudadanos; y el *honor civil*, cuyo juez es la opinión pública y resulta imprescindible para progresar en la vida.

Tanto es así, dice Schopenhauer, que podría sostenerse una opinión escéptica por lo que respecta a la existencia de un móvil moral de las acciones de los hombres. Podría pensarse que no existe ninguna *moral natural* fundamentada exclusivamente en la naturaleza del hombre y que el único fundamento de la moral es la religión, cuya función consiste en complementar lo que se consigue a través de la ley civil (que sólo puede obligar a la justicia) fomentando la caridad y el buen obrar.

³⁶³ PFE, 195.

Pero Schopenhauer no es un escéptico con respecto a la moral y está convencido de que existen acciones de *caridad desinteresada* y de *justicia voluntaria*, de que hay gente verdaderamente honrada, aunque esto sea, por supuesto, excepcional.

Según Schopenhauer, existen *tres móviles* fundamentales de la conducta humana: el egoísmo, la hostilidad y la compasión, de los cuales, los dos primeros son antimorales y sólo el último tiene carácter moral.

De estos tres, el móvil principal de las acciones tanto humanas como del resto de los animales es el *egoísmo*, es decir, el impulso de permanecer incondicionalmente en la existencia y de procurarnos a nosotros mismos la mayor dosis de bienestar posible.

La *hostilidad*, por su parte, surge la mayoría de las veces de las colisiones del egoísmo, que son inevitables, y se alimenta con la visión de los vicios, carencias e imperfecciones que ofrece cada uno a la vista de los demás, pudiendo conducir incluso a la *misantrópia*. Otras fuentes de hostilidad son la envidia y el sadismo, que en la práctica se traducen en maldad y crueldad. De manera que la diferencia fundamental entre el egoísmo y la maldad o la crueldad radica en que, los crímenes y daños a los que puede conducir el egoísmo de un individuo son para éste simples medios, ocurren accidentalmente; mientras que los sufrimientos y dolores producidos por la maldad o la crueldad de un individuo son para él fines en sí mismos y le producen placer.

Por otro lado, y esto es lo más importante, en el caso de las acciones de valor moral, lo que persigue el agente es el beneficio del otro o aliviar su dolor, de manera que el otro se convierte en el fin último de su voluntad. Mas esto sólo es posible si el agente se

identifica de alguna manera con el que recibe la acción, esto es, si la diferencia entre yo y el otro, en la que se basa y de la que surge todo egoísmo, se elimina, al menos en cierto grado, es decir, si deja de ser absoluta. En eso consiste precisamente el fenómeno de la *compasión* y aquí reside, según Schopenhauer, el gran misterio de la ética³⁶⁴.

Como vemos, para Schopenhauer el fundamento último de la moralidad, la *compasión*, está instalado en la propia naturaleza humana. Pero la interpretación de este fenómeno no es ya un problema de la ética sino de la *metafísica*.

Schopenhauer considera el egoísmo y la hostilidad como dos potencias a partir de las cuales surgen multitud de vicios. Por el contrario, del auténtico móvil moral, la *compasión*, surgen las dos *virtudes cardinales*, la justicia voluntaria y la caridad desinteresada. Así, la tarea de la ética consistirá en deducir a partir de estos tres móviles los diferentes vicios y virtudes humanas o, en sentido inverso, retrotraer a su verdadero origen (que puede hallarse en uno o dos de los móviles mencionados) cada una de las acciones humanas.

Aunque en todo ser humano actúan estos tres móviles, existe una diferencia moral extraordinariamente grande entre los caracteres de los distintos individuos dependiendo de cuál de ellos predomine sobre los otros. De hecho, se podría hacer una clasificación ética de los caracteres tomando como criterio la mayor o menor receptividad a motivos malvados, egoístas o altruistas³⁶⁵.

Aquí se pone de manifiesto de nuevo el esencialismo y determinismo de Schopenhauer: igual que el carácter del metal está constituido por aquellas cualidades que lo hacen reaccionar

³⁶⁴ PFE, 209.

³⁶⁵ PFE, 201.

de determinada manera (por ejemplo, dilatándose) bajo determinadas influencias (como el calor), el carácter de un hombre también se define por lo que le lleva a actuar de determinada manera ante ciertas circunstancias, es decir, por sus motivos. La única diferencia es que los motivos de los seres humanos están siempre mediados por el conocimiento (por la representación que nos hacemos del mundo), por lo que no resulta tan fácil su identificación. En la naturaleza inerte, sin embargo, no existe ningún tipo de mediación entre la causa y el efecto.

Y la pregunta que aquí surge es la siguiente: ¿puede un hombre transformarse? ¿Puede, por así decirlo, cambiar su carácter? La respuesta de Schopenhauer es un NO tajante. Una transformación semejante sería tan inverosímil como la de que el metal se convirtiera en madera. El carácter de un hombre, por tanto, está necesariamente determinado desde el momento en que empieza a existir y sin ninguna posibilidad de variación; así también su destino. Dicho de otro modo, el fin al que aspira la voluntad de cada hombre es siempre el mismo, no varía a lo largo de su vida. La educación a lo sumo puede variar nuestro obrar, la elección de los medios, pero no nuestro fin, nuestro verdadero *querer*.

De manera que la culpa o el mérito han de radicar necesariamente en lo innato, en lo que realmente somos, y no en lo adquirido. Y la *conciencia moral* no es otra cosa que el conocimiento de nosotros mismos, que se va completando con el paso del tiempo. Y aunque ese conocimiento se vaya enriqueciendo con el recuerdo de nuestras acciones y esté, por tanto, dirigido a nuestro obrar, éste nunca llega a ser más que un reflejo de lo que realmente somos, que en el fondo es aconceptual.

Por otra parte, Kant deja bien claro que el fundamento de la moral no es empírico, por lo que no puede hallarse en un hecho de la conciencia y tampoco en alguna relación entre fenómenos del mundo externo. El fundamento de la moral debe basarse en puros conceptos a priori, absolutamente formales, sin ningún tipo de contenido empírico (ya sea de la experiencia externa o interna), igual que los principios de las ciencias.

Pero para Schopenhauer existe un claro desequilibrio entre ambos principios. En el caso de las ciencias naturales, éstos expresan la función de nuestro intelecto, la forma en la que el mundo objetivo tiene que presentarse y se presenta, la posibilidad y condición de toda experiencia. En el caso de la moral, sin embargo, estamos ante un principio que la experiencia se salta a cada instante, ante una forma a la que nada se ajusta, ante una condición que nada posibilita ni condiciona. El significado de *a priori*, como vemos, es distinto en un caso y en el otro. En el primero, es la forma del fenómeno, en el segundo, se dirige o apunta al *en sí* de las cosas. ¿Pero qué es para Kant la misteriosa *cosa en sí*? Veamos cual es la opinión de Schopenhauer al respecto:

Según establece Kant en su *Crítica de la razón práctica*, el principio moral debe valer para “todo posible ser racional”, de ahí que accidentalmente valga también para los hombres. Lo que significa que la razón no es entendida por él como una facultad propiamente humana sino que es hipostasiada y considerada como una realidad subsistente, cosa que, no hay que olvidar, había sido rechazada, dice Schopenhauer, en su *Crítica de la razón pura*.

Así, mientras que en la *Crítica de la razón pura*, siempre que se hace referencia a la *cosa en sí*, ésta es entendida como *lo moral*

en el hombre, esto es, como *voluntad*, en la *Crítica de la razón práctica* late la idea de que la verdadera esencia del hombre es la *razón*, algo así como un alma racional, diferente del alma sensitiva y de la vegetativa, que permanecerá después de la muerte y entonces será pura y únicamente racional³⁶⁶.

Pero Schopenhauer considera que Kant da aquí un paso ilegítimo, pues

“Sólo conocemos la razón como propiedad de la raza humana y no estamos en absoluto autorizados a pensarla como existiendo fuera de ella y a establecer un *genus*, “seres racionales”, que sería diferente de su única especie “hombre”; pero todavía menos a establecer leyes *in abstracto* para tales imaginarios *seres racionales*.”³⁶⁷

Como vemos, para Schopenhauer la razón, entendida como la facultad de conocer, es una propiedad de la especie humana, y, por tanto, algo secundario o accesorio en el hombre, pues está condicionado por su organismo, principalmente por el cerebro. La verdadera esencia del hombre, su núcleo indestructible y metafísico no es la razón sino la *voluntad*, que éste comparte con el resto de los seres naturales.

El autor de *Sexo y carácter* tenía una concepción muy diferente de la ética, mucho más afín a los planteamientos kantianos.

Frente a Schopenhauer, Weininger sostiene:

³⁶⁶ PFE, 132 y 133.

³⁶⁷ PFE, 131 y 132.

- En primer lugar, que la ética no es una ciencia descriptiva sino que dicta normas a la acción³⁶⁸.

- En segundo lugar, que el fundamento de la moral no puede ser un fenómeno de la conciencia, tal como la compasión.

- Además, que se puede y se debe ser moral para con uno mismo y que esto implica necesariamente ser moral con los demás³⁶⁹.

- Que la transformación del individuo es posible a cada instante, lo que, sin embargo, no significa que sea probable.

- Y por último, que la esencia del hombre es racional, que en ello radica su humanidad y que el único contenido de la ley moral, que es sentida por el individuo empírico como un deber, es la plena realización de la idea de humanidad.

Por lo que respecta a la primera cuestión, Weininger define la ética como sigue:

“Una doctrina de las exigencias del hombre en relación consigo mismo y con los demás, y no tiene en cuenta lo que él realmente hace para cumplir estas exigencias o para intensificarlas.”³⁷⁰

La segunda afirmación pone de manifiesto su *antipsicologismo*. Veamos en qué consiste su argumento: cualquier hecho puede ser valorado positiva o negativamente por el hombre. Un movimiento psíquico, en tanto que es un fenómeno de la conciencia, también es susceptible de una valoración. Pero la medida para valorarlo no puede ser ese mismo fenómeno. Así, puesto que no existe ningún hecho del mundo que no sea susceptible de valoración, el principio de la ética tampoco puede

³⁶⁸ SC, 272.

³⁶⁹ SC, 271 y 274.

³⁷⁰ SC, 272.

ser un hecho del mundo. La ética no puede reducirse a la psicología, no se deriva de ella.

La medida o el criterio de toda valoración ha de ser algo que no se derive de la experiencia, una idea (o un valor) irrealizable que permanezca inalterable aun cuando nada se corresponda con ella. Sólo basándonos en esta idea podremos juzgar cualquier acción, dependiendo de que esté o no esté de acuerdo con ella³⁷¹.

Weininger tal vez tenga razón en una cosa, que el criterio para valorar algo no puede ser esa misma cosa a no ser que admitamos que esa cosa es valiosa en sentido absoluto. Sin embargo, de ahí no se sigue que el criterio moral no pueda ser un hecho del mundo. Nuestro autor parece haber descartado de antemano la posibilidad de que dicho criterio no sea constante sino que pueda variar en los diferentes casos, dependiendo del fin que persiga la acción, de manera que nunca coincida con el hecho que se está juzgando.

Pero Weininger sí que es consciente de esa posibilidad, pues afirma que el segundo gran error de toda ética descriptiva es su *relativismo*³⁷². Para el filósofo vienés el fin último que persiguen las acciones humanas ha de ser único y por tanto universal. Como veremos más adelante, éste coincide con la medida y el origen de toda valoración.

Pero su crítica al psicologismo moral no finaliza aquí. La sola idea de querer fundamentar la moral le parece un error. Puesto que el principio de la moralidad no es un hecho del mundo, sino una idea a la que deben aproximarse todas las acciones humanas, ésta no es explicable empíricamente ni deducible a partir de otro principio:

³⁷¹ SC, 272.

³⁷² SC, 273.

“Nadie, incluso recorriendo todo el campo de las causas y efectos, podría descubrir en ello la idea de un supremo fin que fuera el único esencial para todas las acciones morales.”³⁷³

Weininger establece una nítida frontera entre el reino de las causas y el reino de los fines. La ciencia del ser estudiará el complejo de relaciones causales hasta remontarse a la primera causa, mientras que la ciencia del deber (o la ética) se centrará en el estudio de los fines hasta llegar al *último y supremo fin*³⁷⁴.

Por todo lo dicho, el lema con el que Schopenhauer comienza su ensayo sobre el fundamento de la moral, “predicar la moral es fácil, fundamentar la moral, difícil”, podría haber sido reformulado por Weininger como sigue: “predicar la moral es difícil, fundamentarla, imposible”.

Otra vez frente a Schopenhauer, quien afirma que la compasión es una virtud, Weininger dice que la compasión, en tanto que no es una acción – pues no persigue un fin ni se halla de acuerdo o en desacuerdo con una idea –, y tampoco es el fin de una acción, no puede ser valorada desde un punto de vista ético ni positiva ni negativamente. La compasión, igual que el orgullo, la rabia o el pudor, es un sentimiento, un afecto. En la mezcla empírica entre diferentes sentimientos, dice Weininger, no hay nada que nos lleve a tomar una *decisión*. Sólo una idea (la idea del fin) puede influir sobre los sentimientos hasta el punto de determinar la acción.

El filósofo vienés establece una distinción entre los actos éticos y los fenómenos éticos. Los fenómenos éticos, dice, son “indicios involuntarios e inconscientes de una dirección

³⁷³ SC, 273.

³⁷⁴ SC, 273.

permanente del espíritu hacia la idea”³⁷⁵. Sin embargo, y siguiendo a Kant, el acto ético o moral sólo puede ser aquel que se halle de acuerdo con una idea. La compasión a lo sumo podría ser un fenómeno ético, un índice fiel de un modo de pensar, pero no un acto ético.

De manera que sólo si se conoce la idea se puede actuar moralmente, libremente. Aquí se pone de manifiesto el intelectualismo moral de Weininger, quien afirma:

“La moralidad está constituida solamente por el conocimiento del fin, por la conciencia del valor frente a todo lo que no tiene valor.”³⁷⁶

Como vimos, otra de las críticas de Weininger a la ética de Schopenhauer se basa en la idea de que la compasión, al ser un sentimiento (y, por tanto, algo alógico), a lo sumo despierta la simpatía pero no tiene por qué favorecer el *respeto*, pudiendo conducir incluso a la violación de los límites que los demás se han trazado, es decir, a la intromisión en el alma ajena. Mucho más afin a Nietzsche en este punto³⁷⁷, Weininger sostiene que no se puede calificar como moral la conducta del que presta una ayuda no solicitada. De hecho, el mismo Schopenhauer reconoce que la compasión, cuando no está mediada por el conocimiento que da la experiencia, puede producir consecuencias desastrosas. Sin embargo, esto no le disuade de considerarla una virtud, es decir, de reconocerle un valor por sí misma con independencia de las

³⁷⁵ SC, 274.

³⁷⁶ SC, 274.

³⁷⁷ “La compasión es siempre el sentimiento más agradable que experimentan los menos orgullosos, quienes no ambicionan grandes conquistas: para ellos una presa fácil – como lo es todo el que sufre – les resulta algo encantador. Se elogia la compasión como virtud que es de mujeres de vida alegre” (Nietzsche 1995, p. 58).

consecuencias que de ella se deriven. Como vemos, la ética de Schopenhauer no tiene en cuenta las mismas acciones ni sus consecuencias sino sólo las intenciones. Éstas, sin embargo, son hechos del mundo, manifestaciones de la voluntad.

Ya hemos dicho que para Weininger la compasión no es suficiente, también es necesario el *respeto* y sólo se puede llegar a él por medio de la *comprensión*, un acto, por supuesto, consciente, que supone la actividad de un sujeto racional.

Aquí Weininger reivindica el imperativo categórico kantiano e intenta explicar una de sus formulaciones más controvertidas:

“El hombre y en general todo ser racional existe como *fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre *al mismo tiempo como fin.*”³⁷⁸

Tratar al otro como un medio significa considerarlo sólo como uno de los eslabones de la cadena de circunstancias que debo tener en cuenta para actuar. Tratarlo como un fin significa interesarse por él, intentar comprenderlo. Según Weininger, Kant ha sido el primero en darse cuenta de que no respetamos a ningún otro ser mas que al hombre. Para ser moral, por tanto, hay que intentar conocer al hombre, pero no sólo a éste o a aquél hombre, sino a todos los hombres, o mejor dicho, la idea de humanidad, que Weininger identifica con la idea de *alma humana* y con la de *yo inteligible*. La comprensión, el conocimiento de esta idea es precisamente el fin único e indiscutible que han de perseguir todas las acciones humanas. Esta idea, por tanto, que

³⁷⁸ Sevilla 1979, 112.

se manifiesta en mi persona y en la de los demás, no puede colocarse en relación de medio para alcanzar otro fin, no puede ponerse al servicio de otro ideal. Éste es el verdadero sentido, dice Weininger, del principio de la ética kantiana.

La tercera tesis de Weininger es una consecuencia de lo dicho hasta ahora: dado que el único fin propiamente moral es la idea de humanidad y ésta se manifiesta tanto en mi persona como en la de los demás, ser moral con uno mismo supone serlo con los demás.

En la ética weiningeriana el fin de la moral, su fundamento y su criterio acaban coincidiendo. El yo inteligible, es decir, el sujeto que valora o el origen de toda valoración, es al mismo tiempo lo que hay que conocer y valorar.

Pero ¿a quién se dirige la moral? O ¿sobre quién puede actuar el imperativo categórico como un motivo? El imperativo categórico exige la plena realización de algo que todavía *no es* plenamente, que está a mitad de camino entre el no-ser y el ser. Actúa, por tanto, sobre la voluntad, pero no sobre la schopenhaueriana *voluntad de existir* ni sobre la nietzscheana *voluntad de poder*, sino sobre la más solemne *voluntad de valor*. Recordemos:

“La voluntad es algo entre el no-ser y el ser; su trayectoria va del no-ser al ser (pues toda voluntad es voluntad de libertad, de valor, de lo absoluto, de ser, de la idea, de Dios).”³⁷⁹

Después de todo, que la ética está en la base de la psicología significa que sólo lo que es valorado por el *sujeto* puede ser plenamente *atendido* por el individuo, retenido en su memoria,

³⁷⁹ SUC, 153.

dotado de significado y transformado o apropiado hasta convertirse en un motivo para la creación, para la acción. Ese sujeto, esa *voluntad de valor*, no se deja atrapar por las investigaciones empíricas, de ahí que Weininger afirme que la ética no se puede fundamentar.

5.2. La metafísica de Weininger a la luz de *El mundo como voluntad y representación*. Una filosofía de la sexualidad.

Lo que en este apartado queremos defender es que aunque, como hemos visto, Weininger no coincide con Schopenhauer en uno de los aspectos fundamentales de su pensamiento, a saber, su concepción de la ética, cabe entender su filosofía, sin embargo, como heredera de la de Schopenhauer.

David Luft distingue dos tradiciones post-kantianas: por un lado, el idealismo alemán de Fichte, Schelling y Hegel; por otro, el irracionalismo filosófico de Schopenhauer y Nietzsche. Y sostiene que en la segunda mitad del siglo XIX la tradición irracionalista fue, junto con el materialismo científicista, la principal influencia del pensamiento alemán en la *cultura liberal austriaca*.

Esta tradición vendría caracterizada, según Luft, por ser extremadamente consciente del poder que tienen los elementos irracionales e inconscientes sobre el pensamiento y la conducta humanas, por convertir en materia de reflexión filosófica todo aquello que queda fuera del control de la mente humana, intentando ofrecer así una comprensión más ajustada del ser humano.

Pero, como sabemos, la vida intelectual de la Europa de *fin de siècle* estaba dominada por hombres y, ni en la universidad ni en cualquier otro ámbito de discurso público, se cuestionaban la racionalidad, la conciencia y la posibilidad de conocimiento humanos. Bajo este supuesto, la sexualidad, las mujeres, lo femenino y lo irracional eran conceptos que solían asociarse, aunque no siempre se reflexionara sobre la índole de su relación ni sobre los límites de cada uno de ellos. La importancia del irracionalismo es precisamente su interés consciente por estos

temas y su convicción de que la realidad a la que esos conceptos aluden suponía una amenaza para el individualismo, la libertad y la conciencia que la parte masculina de la humanidad había desarrollado. Esto explicaría en buena medida, según Luft, la *misoginia* de estos autores.

La importancia de Schopenhauer estribaría, por tanto, en la claridad y profundidad con la que reflexiona sobre el significado de la sexualidad y el género, y sobre la relación de estos conceptos con el conocimiento y la razón humana. Tanto es así, que su pensamiento puede presentarse, tal y como ha hecho Pilar López de Santa María, como una *filosofía de la sexualidad*.

En el caso de Weininger, el interés por el problema de la sexualidad es aún más claro, hasta el punto de que en el prólogo de *Sexo y carácter* afirma:

“Nuestro objetivo es compendiar todas las contraposiciones entre el hombre y la mujer en un solo y único principio.”³⁸⁰

Y en el último capítulo de su obra magna, refiriéndose a la idea de humanidad, sostiene:

“Grande es el peligro que amenaza esa idea a causa de la feminidad.”³⁸¹

Éste es por tanto el lugar de confluencia fundamental entre ambas filosofías.

Por supuesto, ambos autores están en deuda con Kant por lo que hace al idealismo trascendental. De ahí que sus filosofías sólo

³⁸⁰ SC, 21.

³⁸¹ SC, 517.

se entiendan sobre la base de la distinción entre *fenómeno* y *cosa en sí*. Sin embargo, hay algo en lo que ambos coinciden y que les aleja de la filosofía de Kant. Nos referimos al *carácter negativo* que, tal vez por influencia de Platón, adopta para ellos el concepto de *fenómeno*. Aquí la *representación* no constituye el ámbito de la verdad sino del error, del engaño, del mal y, en definitiva, de la *esclavitud*.

Y, de nuevo frente a Kant, no es la confianza en la ciencia y en su progreso lo que motiva la reflexión de estos autores. De hecho, ni siquiera podría decirse que confíen en el progreso científico y ambos consideran la ciencia como un conocimiento secundario y, en cierto sentido, servil. El acicate de su reflexión es más bien la constatación del sufrimiento humano, del dolor, la enfermedad y la muerte que significa la existencia. La vida es considerada por ambos como inexorablemente unida a la muerte. Vida y muerte son dos caras de una misma moneda, y encuentran su máxima afirmación en el *coito*. El acto sexual es, por tanto, la *perpetuación de un engaño* y significa también la *renuncia a la eternidad*.

El acto sexual adquiere así una importancia crucial, un significado metafísico y al mismo tiempo ético. Afirmar la vida supone asumir el sufrimiento que conlleva, aceptar inconscientemente el dolor y la muerte y renunciar definitivamente a la libertad. Por eso es también la posición más fácil, la del *esclavo*. El mundo fenoménico, que presenta la forma del *principio de razón*, es también el ámbito del error, la desdicha y la esclavitud.

En este capítulo queremos mostrar muy sucintamente hasta dónde las filosofías de estos dos autores caminan juntas y en qué momento se separan. Para ello expondremos primero un esbozo de

las ideas fundamentales de la filosofía de Schopenhauer y después veremos cómo la filosofía de Weininger presupone muchas de las ideas schopenhauerianas y en qué sentido intenta superar algunos de los problemas que plantean.

En *El mundo como voluntad y representación* pueden distinguirse cuatro partes:

- En la primera parte, Schopenhauer examina *el mundo como representación*. Asegura que aunque “el mundo es mi representación” es verdadero para todo ser vivo cognoscente, el hombre, a diferencia de otros seres vivos, puede además ser consciente de esa verdad y reflexionar sobre ella. De hecho, esta autoconciencia es precisamente el origen de toda filosofía.

Que *el mundo es mi representación* significa sencillamente que no conozco de las cosas más que la forma como éstas se me presentan, es decir, que el mundo que me rodea, *mi mundo*, no existe más que en relación a un sujeto, que soy yo mismo.

Ahora bien, cualquier tipo de representación, ya sea abstracta o intuitiva, pura o empírica, sólo es posible bajo la forma de la *división sujeto-objeto*. Esto significa que todo lo que es conocido es objeto para un sujeto cognoscente y lo que es intuido es intuición también para un sujeto que intuye.

En el mundo considerado como representación podemos, por tanto, distinguir dos partes: Una de ellas es el *objeto*, cuyas formas universales son el espacio, el tiempo, y la causalidad, que, como estableció Kant, pueden conocerse *a priori*. La expresión común de esas formas del objeto es lo que Schopenhauer denomina el *principio de razón*. La otra parte es el *sujeto*, que no se atiene a las formas del objeto, por lo que puede decirse que se halla *fuera del espacio y el tiempo*. Así, mientras los objetos, bajo la forma del espacio y el tiempo, aparecen como plurales, del

sujeto no puede decirse que sea uno o múltiple. El sujeto es precisamente aquello que no puede ser nunca objeto de conocimiento o de intuición y es al mismo tiempo la *condición de todo objeto*, pues lo que existe, existe sólo para el sujeto. La existencia de los objetos es siempre relativa. Debe tenerse en cuenta que la separación sujeto-objeto es previa a todo conocimiento y, por tanto, también al principio de razón.

Pues bien, en esta primera parte de lo que podría considerarse la única obra de Schopenhauer, éste se refiere al mundo como representación en tanto que ésta está sometida al *principio de razón*, es decir, tal y como se nos aparece en la experiencia cotidiana y como es descrito por la *ciencia*.

- Vayamos ahora directamente a la tercera parte del libro. En ella Schopenhauer nos habla también del *mundo como representación*, pero una representación que no está sometida al *principio de razón*. Se refiere, por tanto, al conocimiento de las *ideas* platónicas, que son el objeto del *arte*.

Las ideas para Schopenhauer también son objeto de conocimiento para el sujeto pero no para el *sujeto como individuo*, cuyo conocer está siempre sometido al principio de razón, sino sólo para lo que él llama el *sujeto puro de conocimiento*.

El conocimiento de las ideas requiere, por tanto, que se produzca una *transformación* igualmente profunda en el sujeto y en el objeto de conocimiento. El primero debe dejar de ser individuo, lo que significa dejar de considerar las cosas en relación con la propia voluntad, con los propios intereses. El segundo, el objeto, debe dejar de estar sometido al principio de razón (o, mejor dicho, no llegar a estarlo). Las ideas aparecen entonces al sujeto como objetos únicos, universales, eternos e inmutables:

“La cosa individual intuita se erige en idea de su especie y el individuo cognoscente en sujeto puro de conocimiento involuntario, y ambos en cuanto tales dejan de estar en la corriente del tiempo y de todas las demás relaciones. Entonces da igual que la puesta de sol se vea desde un calabozo o desde un palacio.”³⁸²

Quisiéramos llamar la atención aquí sobre el carácter especial que Schopenhauer atribuye a la *idea de humanidad*. A diferencia de lo que ocurre con las ideas de los demás animales, la idea de humanidad no es únicamente lo que se suele designar como la *especie* sino que incluye dentro de sí, por así decirlo, ideas de *diferentes caracteres humanos*:

“Cada hombre representa en cierta medida una idea peculiar. Por eso, las artes cuya finalidad es representar la idea de humanidad tienen como tarea, junto a la belleza en cuanto carácter de la especie, también el carácter del individuo, al que prioritariamente se le denomina carácter; pero éste no ha de ser considerado como algo accidental y totalmente peculiar al individuo en su particularidad, sino como un aspecto de la idea de humanidad que destaca especialmente en ese individuo y para cuya revelación es pertinente la representación de éste. Así, pues, el carácter, aun siendo en cuanto tal individual, ha de ser captado y representado idealmente, es decir, resaltando su significado en relación con la idea de la humanidad en general.”³⁸³

Aunque este tipo de conocimiento, el de las ideas (que no está al servicio de la voluntad), es posible, lo cierto es que es

³⁸² MVR, 232.

³⁸³ MVR, 265.

excepcional. Tiene lugar en muy pocas ocasiones y casi siempre por poco tiempo. Pero, según Schopenhauer, es el único que sirve de ayuda en el arte, y el *genio* es quien lo posee en mayor grado. Cuando este conocimiento (que también puede considerarse una contemplación o captación de la idea) se da, la persona se olvida de sí misma y de sus relaciones hasta el punto de desaparecer como individuo; por eso Schopenhauer define la genialidad como la más perfecta *objetividad*.

Pero puesto que son representación, las ideas, y los objetos sometidos al principio de razón, tienen que representar algo. Eso que representan tiene que ser algo en *esencia*. Qué sea en esencia el mundo es lo que Schopenhauer trata de explicar en los libros II y IV de su tratado. Comencemos por el libro II.

- Para Schopenhauer si de algún modo podemos llegar a saber en qué consiste la esencia del mundo no es a través de la representación, sino gracias a que nosotros también formamos parte del mundo, a que somos *cuerpo*.

Está claro que no somos puros sujetos de conocimiento, sino individuos; y lo que esto significa es que nuestro conocimiento del mundo está *mediado* por el cuerpo. Pero nuestro cuerpo tiene la peculiaridad de que *se nos da* de dos formas diferentes: por un lado, como representación. En este sentido es un objeto más entre otros, y se rige por las mismas leyes que todos los objetos. Pero por otro lado, el cuerpo es lo *inmediatamente* conocido. En este sentido, la acción del cuerpo no es conocida como el efecto de una causa anterior (de un acto de voluntad), sino como *el acto de voluntad mismo*:

“Todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación.”³⁸⁴

De hecho, sólo gracias al propio cuerpo y a través de él, conocemos nuestra voluntad, nos identificamos con ella. Según Schopenhauer, no podríamos representárnosla si no tuviéramos cuerpo.

Es cierto, por otra parte, que este *conocimiento inmediato* sólo lo tengo de mi cuerpo pero no de los demás objetos, que sólo puedo conocer como representación. Ahora bien, si no quiero negar la realidad del mundo externo y considerar que los otros objetos no son más que mi representación (individualismo teórico), tendré que juzgarlos por analogía con mi cuerpo y suponer que lo que son en esencia es lo mismo que en mí llamo *voluntad*.

Así, precisamente porque somos individuos y en esa medida tenemos cuerpo, podemos conocer la esencia del mundo y saber que ésta es *voluntad*.

La voluntad es lo único que no está sometido ni al principio de razón ni a la forma más general de la representación (sujeto/objeto), pues no es un fenómeno y ni siquiera puede ser objeto para un sujeto. Es, por el contrario, aquello que se manifiesta en toda representación. Es lo único que es *cosa en sí*.

Lo que la representación representa es la voluntad. Debe entenderse, por tanto, que la representación es la *objetividad* de la voluntad.

Los diferentes *grados de objetivación de la voluntad* son para Schopenhauer las *ideas*, tal y como éstas fueron concebidas por Platón, como ejemplares o formas eternas de las cosas, que permanecen inmutables, ajenas al tiempo y el espacio (que constituyen el principio de individuación). En el espacio y el

³⁸⁴ MVR, 119.

tiempo las ideas se expresan a través de innumerables individuos, los fenómenos.

Al final de este libro, Schopenhauer nos previene contra la pregunta ¿qué es lo que la voluntad quiere? Si hemos comprendido bien lo que se ha dicho hasta ahora, debemos darnos cuenta de que esa pregunta sólo tiene sentido en relación al fenómeno:

“Siempre se puede dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma ni de la idea en la que se objetiva adecuadamente.”³⁸⁵

Puede hablarse, por tanto, de los fines a los que tiende la voluntad en sus múltiples fenómenos pero no del *fin de la voluntad misma*:

“De hecho, la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita.”³⁸⁶

“Cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno.”³⁸⁷

- En el libro IV, Schopenhauer nos habla del mundo como voluntad y de la posibilidad que nos ofrece el conocimiento de las ideas de negar o afirmar la voluntad.

Schopenhauer ya había afirmado en el libro II que el hombre es el fenómeno más perfecto de la voluntad. Éste puede convertirse en un fiel reflejo del mundo y ser su espejo. De hecho, lo que el conocimiento de las ideas (del que Schopenhauer habla

³⁸⁵ MVR, 194.

³⁸⁶ MVR, 195.

³⁸⁷ MVR, 196.

en el libro III) significa es que *la voluntad se hace plenamente consciente de sí misma*.

¿Dónde radica la importancia de este acontecimiento? La respuesta de Schopenhauer es compleja: la autoconciencia de la voluntad posibilita su autosupresión. El conocimiento que el hombre alcanza de las ideas permite que la voluntad se niegue a sí misma en el hombre, en el más perfecto de sus fenómenos, produciéndose así una *contradicción del fenómeno consigo mismo*. La contradicción consiste más exactamente en la *supresión de la voluntad*, es decir, de la esencia del fenómeno, *mientras el fenómeno perdura*, mientras permanece *en el tiempo*. Cuando la voluntad se suprime, el ser humano deja de *servir* a la voluntad en el fenómeno, alcanza la *libertad*. Pero deja, al mismo tiempo, de ser un individuo.

Así aparece la *santidad*, único caso en el que puede legítimamente considerarse al hombre libre:

“Este hombre, que tras numerosas luchas amargas ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Nada le puede ya inquietar, nada conmover.”³⁸⁸

En general, *la libertad es algo que sólo corresponde a la voluntad como cosa en sí*, pero no como fenómeno. En cuanto fenómenos, todo lo que ocurre es absolutamente necesario, pues está sometido al principio de razón, se halla dentro del encadenamiento de razones y consecuencias. La libertad es por tanto un concepto *negativo*. Significa el no sometimiento a ese principio. Y en ese sentido, sólo el hombre (ningún otro animal) puede excepcionalmente llegar a ser libre.

³⁸⁸ MVR, 461-462.

El principio de razón o lo que Schopenhauer también llama el *velo de Maya* es lo que nos hace considerar la separación de los individuos como una separación absoluta. En este *engaño* se basa el móvil antimoral por excelencia, el *egoísmo*. Pero algunos individuos son capaces de rasgar el *velo de Maya* y superar el engaño. Ellos se dan cuenta de que *las barreras que separan a los individuos son meras apariencias* y dejan de considerar al otro como un no-yo, como lo radicalmente otro. Así, los sufrimientos de los demás pasan a convertirse en motivos para su propio querer, tan relevantes, por tanto, como los sufrimientos propios. En eso consiste la *compasión*, el fundamento de toda posible moralidad.

Ahora bien, cuando alguien alcanza ese conocimiento, no sólo percibe la identidad de todos los seres y hace suyo el sufrimiento universal del mundo sino que se da cuenta también de que *la voluntad es el origen de todo sufrimiento*, de todo mal, y quiere negarla, *aniquilarla* en su propio fenómeno. La vida del *asceta* así lo revela:

“El fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo sino el de quien lo supera; es decir, la vida callada y desapercibida de ese hombre en quien ha brotado el conocimiento a consecuencia del cual él suprime y niega aquella voluntad que lo llena todo y que en todo se agita y se afana; sólo aquí y sólo en él se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual.”³⁸⁹

En ese caso, el cuerpo, que es la manifestación de la voluntad, continúa vivo pero ya no actúan en él, a través de él, los

³⁸⁹ MVR, 456.

motivos de la voluntad. Los genitales continúan sanos, pero ya no se persigue la satisfacción sexual. Incluso se prefiere la desaparición del cuerpo.

Este razonamiento podría llevarnos a considerar el suicidio o incluso el genocidio como las vías más directas y fáciles para alcanzar la liberación. Sin embargo, esta conclusión es para Schopenhauer un gran error. La violencia y la muerte son manifestaciones de la voluntad en la misma medida que el nacimiento. Cuando un individuo mata a otro no suprime la voluntad ni en sí mismo ni en el otro, sólo aniquila al individuo, un mero fenómeno, que inmediatamente será sustituido por otro. Y lo mismo ocurre con el suicidio. Por eso, Schopenhauer quiere dejar claro que la única vía posible de *salvación* es el *conocimiento*, pero no el sometido al principio de razón, sino el que se dirige directamente a las *ideas* y, por encima de ellas, a la *cosa en sí*. La voluntad necesita manifestarse sin obstáculos para conocerse a sí misma y suprimirse libremente. La superación del mundo, la superación de la *esclavitud*, de ningún modo puede lograrse con la *violencia física* que conduce a otros a la muerte, pero tampoco con el *suicidio*.

Está claro, por tanto, que la negación de la voluntad sólo puede ocurrir tras el conocimiento y reconocimiento de que ésta significa sufrimiento, de que es un mal. Ahora bien, una vez suprimida ¿qué es lo que queda? La respuesta es NADA. La negación de la voluntad es también, según Schopenhauer, un tránsito al vacío de la *nada*. Ahora bien, él mismo reconoce que el concepto de nada es relativo, se refiere siempre a la negación de algo determinado. Así, puesto que somos voluntad, sólo podemos entender la supresión de ésta como lo negativo y la voluntad como lo positivo, pues ella es para nosotros *lo que existe*.

Examinemos mejor este problema: el material de la *filosofía*, dice Schopenhauer, es el *concepto*, que también pertenece a la *representación* (cuya forma es el espacio y el tiempo), y ésta lo expresa a través de la palabra, el signo del concepto. Por esa razón, que se suprima la voluntad en el fenómeno, que desaparezca el mundo, el espejo en el que veíamos reflejada la voluntad, *significa para la filosofía la nada*. Nos preguntamos sin sentido dónde ha ido a parar el mundo, es decir, la voluntad. Y puesto que no hay para ella un dónde o un cuándo, puesto que queda fuera del espacio y el tiempo, sólo podemos lamentarnos de que ya no esté. Pero si fuéramos capaces, continúa Schopenhauer, de transgredir las fronteras del tiempo y del espacio. Si el lenguaje pudiera ir más allá de sí mismo y expresar de algún modo lo no conceptual, lo irrepresentable e inefable, tal vez podríamos invertir el sentido actual de las cosas y considerar lo que ahora existe para nosotros como la nada, y eso a lo que sólo por negación podemos aludir, como lo existente. La filosofía ha de conformarse, sin embargo, con el punto de vista anterior.

Como vemos, lo que para Schopenhauer es negativo no es la supresión de la voluntad en el fenómeno, sino sólo el conocimiento que podemos adquirir de ello:

“No obstante, si se insistiera en conseguir de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía sólo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc; un estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente conocimiento puesto que no tiene

ya la forma de sujeto y objeto, además de ser accesible únicamente a la experiencia propia e incomunicable.”³⁹⁰

Hacia el final del libro, Schopenhauer asegura que la ética que nace de su consideración filosófica, aunque ha adquirido una nueva formulación, concuerda plenamente con el *verdadero dogma cristiano* y también con los preceptos éticos recogidos en los libros sagrados hindúes.

Los conceptos cristianos de *pecado original*, *gracia* y *regeneración* o *salvación* hablan precisamente de la manifestación de la voluntad, del conocimiento de la esencia del mundo, de la libertad de la voluntad y de la posibilidad que tiene ésta de autosuprimirse, liberándose así de la acción de los motivos.

En primer lugar, Schopenhauer señala que la doctrina cristiana no se refiere a los individuos (según el principio de razón) sino a la idea de hombre. En ese sentido, *Adán* simboliza el *pecado original*, es decir, la *afirmación de la voluntad de vivir*, de la naturaleza, del sufrimiento y la muerte eterna. La unidad de todos los seres humanos con Adán en la idea, que se representa en el tiempo a través del *nexo de la procreación*, significa que todos somos partícipes del pecado, del sufrimiento.

Por otro lado, *Jesucristo*, Dios hecho hombre, simboliza la *gracia*, la *salvación*, lo que Schopenhauer denomina la *negación de la voluntad de vivir*, cuya posibilidad se da en todos los hombres.

La *regeneración* significa la completa transformación de la persona, la supresión completa del carácter. Ello ocurre cuando la

³⁹⁰ MVR, 485. Recordemos aquí las palabras de Wittgenstein al final de su *Tractatus*: “La solución al problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es ésta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido?)” (*Tractatus* 6.521).

voluntad, habiendo llegado al conocimiento de su *ser en sí*, se suprime, abandonando así la esclavitud de los motivos, que actúan sólo, recordemos, bajo el supuesto de otro tipo de conocimiento, el que tiene lugar bajo la forma del principio de razón (espacio, tiempo y causalidad).

La *acción de la gracia* también tiene pleno sentido, significa que la negación de la voluntad es en última instancia un acto de *libertad*. Y que la libertad no se consigue a la fuerza, por algún tipo de imposición externa, pero tampoco sencillamente por proponérselo. Por el contrario:

“Nace de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, por lo que llega de repente y como caída del cielo.”³⁹¹

Según Schopenhauer, ésta es la doctrina originaria cristiana, que fue defendida por San Agustín y depurada posteriormente por Lutero. Pero la visión del cristianismo que predomina en su época es la promovida por el *pelagianismo*. Es decir, la idea de que *el pecado original no deja huella* (por lo que el bautismo carece de sentido) y que la salvación depende de nuestros *actos*. Así, el racionalismo actual rechaza el dogma esencial al *cristianismo en sentido estricto* y se aferra a un cristianismo próximo al de raíz y tradición judía.

Y es que el racionalismo moderno no puede aceptar la idea de la *predestinación*, contenida en la dogmática agustiniana, pues no comprende, según Schopenhauer, que lo que está a la base del cristianismo es la idea de que:

“El hombre no es obra de otro sino de su propia voluntad”.

³⁹¹ MVR, 478.

Sólo teniendo esto en cuenta pueden comprenderse también otros aspectos de lo que Schopenhauer considera el auténtico cristianismo. A saber, que no es necesario suponer la “libertad” de las *acciones* (del fenómeno), pues la *auténtica libertad* se encuentra en el *ser*; que precisamente por eso es el *ser* (y no las acciones) el lugar del *pecado original*; y que la *acción de la gracia* no es sino *nuestra propia acción* o, mejor dicho, nuestra propia voluntad, que se niega libremente.

Así, frente al pelagianismo y la versión judaica del cristianismo, Schopenhauer afirma:

“que el nuestro es un estado originaria y esencialmente funesto del que necesitamos ser redimidos; luego, que nosotros mismos pertenecemos esencialmente al mal y estamos tan firmemente vinculados a él que nuestras obras realizadas por leyes y preceptos, es decir, por motivos, nunca pueden dar satisfacción a la justicia ni redimirnos, sino que la salvación sólo se alcanza mediante la fe, es decir, a través de una forma de conocimiento transformada; y esa misma fe sólo nos puede venir por la gracia, como desde fuera: eso quiere decir que nuestra salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona y apunta a una necesaria negación y renuncia de esa misma persona.”³⁹²

Si consideramos ahora la filosofía de Weininger, vemos que comparte con Schopenhauer sus presupuestos más básicos:

En primer lugar, la filosofía de Weininger también se levanta sobre el supuesto de que *el mundo es mi representación*. De hecho,

³⁹² MVR, 482-3.

igual que Schopenhauer, Weininger considera que este *idealismo* es consustancial a la filosofía:

“El idealismo de toda filosofía: “el mundo es mi representación” muestra con la mayor claridad la absorción de las cosas por el yo del filósofo.”³⁹³

Es propio de la filosofía, por tanto, no considerar las cosas como *cosas en sí* sino partir siempre de la idea de que todo objeto lo es en la medida en que se relaciona con un sujeto.

Este idealismo tan característico de la filosofía encierra para ambos filósofos una *postura ética*:

“El mundo es mi representación” – debe haber una razón por la que esto es eternamente verdadero y no se puede contradecir. Todas esas cosas que veo no son toda la verdad, ocultan a la vista el ser más elevado. Cuando nací, exigí este autoengaño y esta apariencia. Cuando quise venir a este mundo, renuncié a querer sólo la verdad. Todas las cosas son sólo apariencias, es decir, *siempre me reflejan sólo mi subjetividad*.”³⁹⁴

Como vemos, Weininger sostiene, igual que Schopenhauer, que el mundo que le rodea no sólo es una apariencia sino también un engaño y un mal. Pero además, y esto es crucial para ambos filósofos, ese engaño es en el fondo un *autoengaño* y es *culpable*, pues *se ha elegido libremente* y se sigue eligiendo a cada instante: en la medida en que uno vive, en que uno se aferra a la vida, perpetúa ese engaño y esa culpa. La propia vida, en la que predomina la *enfermedad* y el *miedo a la muerte*, principales

³⁹³ SUC, 97.

³⁹⁴ SUC, 91.

fuentes de infelicidad, es entendida como un *castigo* por el *pecado* cometido o también como una culpa:

“La culpa y el castigo no son dos cosas distintas sino la misma cosa.”

“Toda enfermedad es culpa y castigo...”

“Es muy profunda la vieja interpretación que deja preguntar a los enfermos y leprosos qué mal han hecho para que Dios les castigue así.”³⁹⁵

Para Weininger las nociones de causa y consecuencia sólo tienen validez para el mundo de la representación, pero no para el *ser en sí*, que es el único al que puede atribuírsele legítimamente *libertad*. Por eso, no debe considerarse la vida como una *consecuencia* de la culpa, como un castigo, sino como *la misma culpa*.

En resumen, en la medida en que somos inconscientes e ignorantes, en la medida en que el mundo de alguna manera *nos es dado* (dualismo), la vida puede interpretarse como un *castigo*. Pero cuando se ha tomado conciencia de la libertad de la voluntad y de nuestra identidad con ella, dicha vida se experimenta como una *culpa*.

Otro aforismo de Weininger que sugiere la influencia de Schopenhauer es el siguiente:

“Si el hombre no se hubiera perdido al nacer, no debería buscarse ni encontrarse a sí mismo.”³⁹⁶

³⁹⁵ SUC, 92 y 93.

³⁹⁶ SUC, 91.

Aquí late la idea schopenhaueriana de que la parte más íntima de la persona, lo que ésta es en esencia, existía ya antes de venir al mundo como individuo de carne y hueso, que ésta además era libre y que optó deliberadamente por el mal. Pero la expresión “antes de nacer” no se refiere realmente a un *momento anterior al nacimiento*, pues el tiempo aparece con el nacimiento; significa más bien “fuera de” esta vida, “más allá” de ella, “donde” ni el tiempo ni el espacio surten efecto. Y es que para Weininger el tiempo y el espacio son formas del fenómeno que no afectan a la *cosa en sí*.

En el fondo, tanto la vida “previa al nacimiento” como la que comienza “después de la muerte” son para Weininger una y la misma *vida* y ésta debe pensarse no como ocurriendo respectivamente *antes y después* de la *vida que comienza con el nacimiento*, sino como *estando a su lado*³⁹⁷. Pero tampoco debe pensarse como *transcurriendo* (en el tiempo) sino como ya dada desde siempre y para siempre en el eterno presente.

Ambos filósofos son conscientes de que nuestro lenguaje sólo acierta a ofrecer metáforas más o menos aproximadas de lo que esto significa. Y es que por su propia naturaleza es incapaz de expresar lo atemporal, lo no espacial, lo esencial.

Weininger ve en este mundo pruebas de la existencia de esa otra realidad más original:

“Que no tengamos ningún recuerdo de una vida previa al nacimiento constituye en tan escasa medida una objeción contra el pecado original y la caída de la verdadera existencia, que no puede ser de otro modo, y un recuerdo de una vida anterior debería ser una contradicción de la idea del

³⁹⁷ Para evitar la determinación temporal se hace inevitable aquí la determinación espacial.

pecado original. Pues este recuerdo incluiría el tiempo; pero no hay tiempo hasta el nacimiento, hasta el pecado original. Que hay problemas, enfermedad, es decir, culpa, prueba el pecado original. El ser y el no-ser no pueden ser pensados en relación temporal, sino que deben ser pensados *uno al lado del otro*.”³⁹⁸

Coincidiendo con Schopenhauer, Weininger establece la posibilidad de un tipo de conocimiento que no se basa en conceptos, en meras generalizaciones a partir de intuiciones sensibles, sino que aspira a las ideas. Este conocimiento también es propio del arte y el genio lo posee en grado máximo.

Ya dijimos que el hombre genial es para Weininger quien posee una imagen más perfecta y *objetiva* del mundo. Si existiera el hombre completamente genial (lo que Weininger considera una ficción necesaria) éste se hallaría en íntima conexión con todo lo existente, sería *apercepción universal*:

“El hombre superior tiene en sí el mundo entero, el genio es el microcosmos viviente. No se trata de un mosaico muy complicado, no es una combinación química de una pluralidad siempre ilimitada de elementos, ni esto es lo que queríamos significar cuando en el capítulo IV hablábamos de su más íntima afinidad con el mayor número de hombres y de cosas.”³⁹⁹

“Sólo desde sí mismo puede conocer el hombre la profundidad del mundo: en él se hallan las interconexiones del mundo.”⁴⁰⁰

³⁹⁸ SUC, 100.

³⁹⁹ SC, 263.

⁴⁰⁰ SUC, 99.

La *genialidad*, en cuanto idea, encierra dentro de sí *el mundo entero*, es el microcosmos consciente. La imagen consciente de Dios se hallaría para Weininger en el conocimiento del hombre genial. Weininger se aproxima de nuevo a Schopenhauer cuando se pregunta:

“¿No se puede concebir entonces la creación del hombre por Dios como el intento de Dios por encontrarse a sí mismo en el hombre?”⁴⁰¹

Pues el hombre es, según Weininger, el medio que tiene Dios – que aquí vendría a sustituir a la voluntad de Schopenhauer entendida como cosa en sí – de ser consciente de sí. Traducido a la terminología Schopenhaueriana habría que decir que la conciencia del hombre es el espejo de la voluntad como cosa en sí.

Por otro lado, hemos visto cómo para Weininger la idea de genialidad coincide con la de humanidad (con la idea de Hombre frente a la de Mujer) y por eso mismo encierra dentro de sí todos los caracteres humanos. Pues bien, igual que Schopenhauer, Weininger admite la existencia de diferentes caracteres masculinos que vendrían a completar la idea de humanidad. Recordemos el buscador, el sacerdote, el padre, el hijo, etc.

Por otro lado, la *mujer absoluta*, que como sabemos no existe realmente, coincidiría con el sustrato material del mundo, con lo que carece de forma, lo que no es ni puede ser nunca una *idea* (en sentido platónico). De ahí que cuando Weininger habla de la *caracterología femenina* añada enseguida que en este caso el *carácter* sólo tiene significado empírico y que puede ser explicado completamente por la ciencia.

⁴⁰¹ SUC, 95.

Ahora bien, aunque Weininger afirma que no existe el carácter femenino en sentido metafísico, lo cierto es que concede a la Mujer un profundo significado en el universo, pues ella es precisamente *la sexualidad del hombre*. La Mujer no existe realmente, no existe por sí misma, existe sólo por relación al hombre. En ese sentido es *lo absolutamente otro*, es *lo que no es*:

“Sólo la sexualidad del hombre da existencia a la mujer como tal. La materia únicamente tiene la cantidad de existencia a que asciende la suma de culpas en el universo...

Ya hemos indicado que la mujer no existe y que muere en el momento en que el hombre quiere decididamente ser.”⁴⁰²

La Mujer es en definitiva la tendencia del Hombre hacia la materia. Usando la terminología de Schopenhauer, habría que decir que la Mujer es para Weininger la *afirmación de la voluntad de vivir en el fenómeno*, pues ése es para ambos autores el *pecado original del hombre*, que sigue cometiendo mientras vive⁴⁰³.

Hemos dicho que para Schopenhauer la negación de la voluntad de vivir conduce al hombre a la *nada*; o, para ser más exactos, a aquello de lo que nada podemos saber ni, por tanto, decir. Por ello mismo, habría que reconocer en el hombre dos posibilidades:

⁴⁰² SC, 532.

⁴⁰³ “Pero mientras en el hombre – quien según la justificada doctrina de Schopenhauer, es obra de sí mismo – la propia voluntad es la que crea y transforma al cuerpo, en la mujer es la voluntad ajena la que influye sobre él y lo modifica (sugestión, metavisión). El hombre, pues, no sólo se forma a sí mismo, sino también, y de modo más fácil, forma a la mujer.” (SC, 460). “Todas las cualidades de la mujer dependen de su no ser, de su falta de esencia. Al no poseer una inmutable vida, sino tan solo la terrena, favorece, como celestina, la procreación durante esa vida.” (SC, 463).

- Por un lado, la *eternidad*, que viene garantizada empíricamente por la vida de la especie y la conexión causal entre los individuos a través del sexo. Esta eternidad en nada atañe al individuo, a su conciencia, que desaparece para siempre. Lo que realmente permanece tras la muerte del individuo es lo que siempre ha existido, su ser más profundo, la *voluntad como cosa en sí*. Ésta sería la elección del hombre corriente. El hombre que no niega la voluntad de vivir en vida tiene garantizada su eternidad en ella.

- Por otro lado, la *nada*. Pues el hombre que, gracias a su mayor fuerza de voluntad y a un conocimiento extraordinario, ha abandonado su individualidad en vida, aquel que ha suprimido la voluntad en el fenómeno, ha quedado libre para siempre de la esclavitud de la voluntad. O, lo que es lo mismo, de la esclavitud de la vida. Esto es lo que ocurre en el santo o en el asceta. Pero recordemos también que se trata para Schopenhauer de una *nada relativa*. Es nada en la medida en que nada puede decirse sobre ello. Pero tal vez si algo pudiera ser dicho...

Pues bien, este es el resquicio que Weininger necesitaba para ofrecer su particular consuelo ante la muerte. Weininger no podía soportar la idea de que la única continuidad real a la que pudiera aspirar el hombre fuera la de la especie. Y lo hace explícito cuando considera como el capítulo más terrible del libro más desalentador de la tierra el que lleva por título “Sobre la muerte y su relación con el carácter indestructible de nuestro ser en sí”⁴⁰⁴. Por eso el vienés transformó la nada relativa de Schopenhauer en el *ser absoluto* y la continuidad temporal de la especie en el *no-ser*.

⁴⁰⁴ Es el capítulo 41 del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, en los complementos al libro IV.

Quiso ser más consecuente que Schopenhauer, pues pensó que si por razones éticas lo que había que negar era la voluntad de vivir, si debíamos renunciar a la vida como fenómeno – o dicho de otro modo, si la Mujer debía desaparecer como tal –, entonces la perpetuación de esa vida, la duración temporal de la especie humana, no podía ser un consuelo para quien aspirase a la *virtud*.

Así, convirtió la *continuidad de la especie* en nada y la *nada relativa* de Schopenhauer en el *ser absoluto*, en el *valor*; o también, en Dios:

“El hombre alberga la posibilidad para un algo y para la nada absoluta...”

El hombre puro es la imagen de Dios, de algo absoluto; la mujer, incluso la que está escondida en el hombre, es el símbolo de la nada; he aquí la importancia de la mujer en el universo.”⁴⁰⁵

Simplificándolo mucho, cabría decir que la *voluntad de vivir como cosa en sí* (no su manifestación), a la que en algunas ocasiones se refiere Schopenhauer, es el Dios de Weininger, lo que éste considera el verdadero ser, el valor; mientras que la voluntad como *fenómeno* (en el tiempo), aquello que el hombre debe negar para alcanzar la libertad, es para Weininger la *nada*, pues esto es precisamente lo que nace y perece:

“El valor mismo se convierte en voluntad cuando entra en relación con el tiempo; pues el yo (Dios) como tiempo es la voluntad... La voluntad, en cambio, se convierte en valor (el

⁴⁰⁵ SC, 462. O también: “El hombre vive hasta que entra en lo absoluto o en la nada. Él mismo determina en libertad su vida futura: él elige a Dios o la nada. O se destruye a sí mismo o se adapta a la vida eterna.” (SUC, 97).

hombre se convierte en Dios) cuando se hace completamente atemporal.”⁴⁰⁶

“El ángel en el hombre es lo inmortal en él; el diablo en él es sólo *eso que perece*.”⁴⁰⁷

Creemos que también resulta interesante el hecho de que ambos autores ofrecen una interpretación de la doctrina cristiana muy similar y están convencidos de que ésta, frente al judaísmo, vendría a confirmar sus propias filosofías.

Como hemos visto, la idea que ambos admiran en lo que consideran el *auténtico cristianismo* (y no en sus versiones adulteradas) es la de la *creación del hombre por el hombre*, dicho de otro modo, la idea de la *libertad de la voluntad*. Por otro lado, no aceptan ni la *casualidad* en el ámbito fenoménico ni la *libertad de las acciones* humanas. La salvación, por tanto, no es posible en el fenómeno; más bien al contrario, supone una transformación, una regeneración o un renacimiento⁴⁰⁸.

Por último, quisiéramos señalar que las dos filosofías pueden ser consideradas *filosofías de la sexualidad*, pues ambas ven en el *acto sexual* la máxima expresión de la continuidad temporal del fenómeno de la vida, con todo el sufrimiento que ella conlleva. El acto sexual se convierte así en el *símbolo del mal*. El impulso sexual será por tanto *el diablo en el hombre*, lo que éste debe vencer para encontrar la salvación. Bajo esta consideración, la *virtud* pasa necesariamente por la *completa abstención*. Podría decirse, por tanto, que ambos autores consideran el impulso sexual – en sus múltiples manifestaciones (y teniendo en cuenta también sus consecuencias) – como la principal amenaza para

⁴⁰⁶ SUC, 89.

⁴⁰⁷ SUC, 95.

⁴⁰⁸ SC, 85.

cualquier proyecto que aspire a la autonomía individual y, por ende, a la social.

II. WEININGER Y WITTGENSTEIN

Introducción

En esta segunda parte de nuestra investigación nos proponemos indagar cuál es la aportación de la filosofía de Weininger a la del primer Wittgenstein.

No es una mera voluntad de hacer exégesis la que nos mueve en esta tarea sino, por un lado, la idea de que la riqueza del pensamiento de un filósofo se halla precisamente en sus particularidades, es decir, en su manera única de abordar o de plantear los problemas; y por otro, la convicción de que eso que en principio es tan peculiar de ese autor sólo nos resulta accesible gracias a conocimientos adicionales provenientes casi siempre de su contexto intelectual y de sus lecturas. En definitiva, se trata de la idea tan extendida de que la creación nunca se produce a partir de la nada, pues el sujeto siempre está *sujeto* – no en balde usamos aquí la misma palabra – a condicionantes histórico-biográficos.

Así, a medida que nos aproximamos al pensamiento de Wittgenstein y que – gracias a las nuevas interpretaciones que se están ofreciendo de las múltiples facetas de su pensamiento – lo vamos conociendo mejor, nos damos cuenta también de que se trata de un filósofo muy poco convencional (incluso para su época) y de que su filosofía o, para ser más exactos, sus filosofías nos ofrecen nuevas perspectivas de la realidad; perspectivas que, como suele ocurrir con los clásicos, son bastante fructíferas, hasta el punto de resultar muy útiles para reflexionar sobre la actualidad.

Pues bien, nuestro objetivo aquí es clarificar, mediante la comparación con Weininger, algunas reflexiones de Wittgenstein

que pensamos resultan aún más oscuras si no se tiene en cuenta la filosofía de aquel. Así, por ejemplo, la concepción que Wittgenstein tenía de la lógica, de la ética y de la relación que existe entre ambas; su concepción del talento, del carácter, de la genialidad, y del papel que cumple ésta en la cultura; su interpretación del judaísmo; o también su idea de la civilización occidental y de la función que la ciencia estaba desempeñando en ésta, lo que sin duda guarda relación con su metafilosofía. Todo esto se comprende mejor si se tiene presente la lectura, que como veremos es crítica, que Wittgenstein había hecho de Weininger.

Por desgracia, aunque no se puede dudar del hecho de que las dos únicas obras de Weininger constituyeron una importante influencia sobre Wittgenstein, la escasez de las referencias de éste al autor de *Sexo y carácter* dificulta enormemente nuestra tarea.

Al intentar precisar la relación entre ambos pensadores, nos movemos necesariamente en un territorio resbaladizo, en el que nunca es posible asegurar totalmente si se está ante una efectiva influencia de los puntos de vista del primero sobre los del segundo o ante una mera coincidencia en sus respectivas filosofías, que podría deberse bien a una fuente común, bien al haber llegado a conclusiones parecidas de modo absolutamente independiente⁴⁰⁹.

En efecto, las referencias de Wittgenstein a Weininger que conocemos son muy escasas. Varias de ellas tienen la misma datación, a saber: 1931. Así, en carta a Moore del 23 de agosto de ese año, escribe Wittgenstein:

“Puedo imaginarme perfectamente que Usted no admire demasiado a Weininger, con esa horrorosa traducción y el hecho de que W. debe sentirlo muy ajeno a Vd. Es verdad que es fantasioso, pero es *grande* y fantasioso. No es

⁴⁰⁹ Quizás por ello la escasez de estudios sobre la relación entre ambos.

necesario, o mejor no es posible estar de acuerdo con él, pero su grandeza reside en aquello con lo que discrepamos. Es su enorme error lo que es grande. Es decir, hablando grosso modo, si Usted añade un “~” al conjunto del libro, dice una verdad importante.”⁴¹⁰

Wittgenstein está aludiendo aquí, sin duda, a *Sexo y carácter*⁴¹¹ y conviene retener el tono distanciado – a la vez que entusiasta – con el que se refiere a Weininger – calificado a la vez de “great” y “fantastic”, lo que hemos traducido por “fantasioso”⁴¹² pero podría incluso traducirse por “extravagante” o “excéntrico”–, de cuya obra se nos dice que contiene una verdad importante, pero sólo si se antepone una negación a toda ella⁴¹³.

De ese mismo año son otras dos observaciones recogidas por von Wright en las *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*. Rezan así:

“En la civilización occidental, el judío es medido siempre con patrones que no le cuadran... y en tanto que las palabras de nuestro (idioma) nos parezcan sencillamente el patrón, siempre le haremos injusticia. Y unas veces son sobrevalorados y otras subestimados. Correctamente en esto

⁴¹⁰ Cartas, 149.

⁴¹¹ Que el libro de Weininger que Wittgenstein recomendara leer a Moore fuera *Sexo y carácter* lo afirma problemáticamente von Wright, el editor de estas cartas, en nota a pie de página. Pero si se tiene en cuenta que la primera traducción al inglés de la otra obra, póstuma, de Weininger, *Über die letzten Dinge*, cuya edición original data de 1907, se realizó el año 2001, y que Wittgenstein alude (en 1931) a esa “abominable traducción” en la que Moore ha leído a Weininger, las dudas se despejan. Por otra parte, Moore no fue el único, como veremos, a quien Wittgenstein recomendó la lectura de *Geschlecht und Charakter*.

⁴¹² Miguez traduce por “fantástico”.

⁴¹³ La pregunta obvia es entonces: ¿consideraba Wittgenstein todas y cada una de las tesis contenidas en *Sexo y carácter* erróneas? Dejaremos esta cuestión para más adelante.

Spengler no coloca a Weininger entre los filósofos (pensadores) occidentales.”⁴¹⁴

Observación que puede aclarar algo las razones que tenía Wittgenstein para sospechar de la comprensión que Moore pudiera alcanzar de Weininger, al fin y a la postre un judío no perteneciente a la tradición occidental⁴¹⁵.

Vayamos con la siguiente, también interesante:

“El “genio” judío es sólo un santo. El mayor pensador judío es sólo un talento. (Yo, por ejemplo.)

Hay, creo yo, una verdad cuando pienso que yo soy meramente reproductivo en mi pensamiento. Creo que nunca he *inventado* un movimiento del pensar (Gedankenbewegung), sino que siempre me fue dado por algún otro. Lo único que he hecho es tomarlo inmediatamente con entusiasmo para mi trabajo de clarificación. Así me han influido Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa. ¿Se podría poner como un ejemplo de reproductividad judía a Breuer y a Freud? Lo que invento son nuevas *comparaciones*.”⁴¹⁶

Aparte de que en su autocomprensión Wittgenstein parece mostrar la influencia positiva de las tesis weiningerianas sobre los judíos⁴¹⁷, esta observación es interesante porque en ella Wittgenstein acepta haber recibido la influencia de Weininger.

⁴¹⁴ CV, 53.

⁴¹⁵ ¿Y que quizás por ello mismo entendió bien a los judíos? En ese caso, Wittgenstein no podría negar la corrección de *todas* las tesis contenidas en *Sexo y carácter*.

⁴¹⁶ CV, 57.

⁴¹⁷ Luego, de nuevo, la gran negación de *Sexo y carácter* no puede entenderse como una descalificación de todas sus tesis.

Algunos, incluso, han sugerido que es muy probable que el orden de los autores aludidos por Wittgenstein aquí reproduzca el orden en que estos mismos autores le influyeron, con lo que Weininger, por lo tanto, habría sido una influencia relativamente tardía, desde luego posterior a la influencia que sobre él habían ejercido Frege y Russell. No obstante, no es éste un punto que esté claro, pues parece evidente que Wittgenstein leyó a Weininger en su adolescencia (lo mismo que a Boltzmann y a Hertz); bastante antes de conocer a Frege o a Russell⁴¹⁸.

La última observación recogida en *Cultura y valor* es muy posterior, data del año 1950:

“No hay nada de inaudito en que el carácter de los hombres pueda llegar a ser influido por el mundo exterior (Weininger). Pues esto sólo significa que de conformidad con la experiencia los hombres cambian con las circunstancias. Se pregunta: ¿cómo *podría* la circunstancia *coaccionar* al hombre, a lo ético en él? -la respuesta reza así, que si a decir verdad él puede decir “Ningún hombre debe estar obligado”, no obstante bajo semejantes circunstancias actuará así y asá.

“No ESTÁS OBLIGADO, yo puedo decirte (otra) salida; pero no la tomarás.”⁴¹⁹

Se interprete como se interprete esta oscura observación, lo que deja bien claro es que los temas weiningerianos constituyeron una preocupación para Wittgenstein hasta su misma muerte.

El último testimonio que vamos a traer a colación aquí es más bien indirecto, pues se basa en las notas tomadas por Drury de algunas conversaciones mantenidas con Wittgenstein:

⁴¹⁸ Monk 2002, 40. Igualmente en Stern & Szabados 2004b, 1-2.

⁴¹⁹ CV, 151.

“El profesor von Wright menciona la alta consideración que Wittgenstein tenía por los escritos de Otto Weininger. Creo que cierta matización se precisa aquí. Él (Wittgenstein) me aconsejó leer *Sexo y carácter* de Weininger, dicéndome que era la obra de un genio excepcional. Señaló que Weininger contando veintiún años había reconocido, antes de que nadie hubiera reparado en ello, la futura importancia de las ideas que Freud estaba presentando en su primer libro, aquél en el que había colaborado con Breuer, *Estudios sobre la histeria*. Cuando hube leído *Sexo y carácter* le dije a Wittgenstein.

Drury: Weininger me parece estar lleno de prejuicios; por ejemplo, su extrema adulación a Wagner.

Wittgenstein: Sí, está lleno de prejuicios, sólo un hombre joven sería tan prejuicioso.

Y después, en relación con la tesis de Weininger de que las mujeres y el elemento femenino en los hombres eran la fuente de todo mal, exclamó: “¡Cuán equivocado estaba, Dios mío, qué equivocado!”. En otra ocasión me pidió leerle en voz alta un pasaje del libro de Weininger donde éste cita al estudioso renacentista Pico della Mirandola...”⁴²⁰

De nuevo, pues, comprobamos la admiración crítica que Wittgenstein sentía por Weininger, aunque cabría preguntarse, no obstante, si él mismo siempre estuvo libre de “prejuicios” weiningerianos como, en este caso, su misoginia. Y la respuesta, con toda seguridad, debiera ser negativa⁴²¹.

⁴²⁰ Rhees (Edt.) 1981, 163 y 164.

⁴²¹ Al respecto, puede consultarse el diario de David Pinsent, en el que éste recoge la oposición de Wittgenstein al sufragio femenino con el argumento de que todas las mujeres que conocía eran idiotas. Anotación del 7 de febrero de 1913. En Von Wright (Edt) 2004, 80.

Por otra parte, el texto de Pico della Mirandola al que hace alusión Drury aparece citado en el capítulo que Weininger dedica en *Sexo y carácter* al yo y la genialidad, justo a continuación de los capítulos dedicados a la memoria, la lógica y su relación con la ética, de donde cabe deducir que esta parte de la obra le concitaba una especial atención.

En resumidas cuentas, podemos sacar varias conclusiones de todas estas consideraciones preliminares. La primera, que Wittgenstein leyó muy tempranamente a Weininger; la segunda, que mantuvo el interés por los temas weiningerianos prácticamente a lo largo de toda su vida y, por último, que su admiración por él era, no obstante, una admiración crítica, aunque nos falten datos para poder precisar exactamente el alcance de ese distanciamiento.

A fin de cuentas, si desconocemos dónde estriba el distanciamiento de Wittgenstein con respecto a Weininger es porque desconocemos exactamente en qué aquél influyó originariamente a éste. No obstante, como hemos dicho, pueden aventurarse varias razonables conjeturas que resultan extraordinariamente útiles.

1. La relación entre lógica y ética. Weininger y Wittgenstein frente a Dios.

Nuestro objetivo en este capítulo es explorar la naturaleza de la relación entre la lógica y la ética en la filosofía del primer Wittgenstein. Para ello la comparamos con el modo como esa relación es entendida en la filosofía de Weininger, donde, sostenemos, pueden encontrarse algunas de las claves para una mejor comprensión del pensamiento de Wittgenstein.

La filosofía de la lógica y de la ética se halla para ambos autores directamente conectada con su comprensión de Dios, del hombre y de su mutua relación, por lo que también aludiremos a estas cuestiones.

Creemos además, aunque no es un tema que vayamos a abordar aquí, que esta contribución podría ayudar en alguna medida a desentrañar los conceptos de “juegos del lenguaje” y “formas de vida”, de los que Wittgenstein se ocupa en la segunda (y tercera) etapa de su pensamiento.

Frente a las concepciones más rupturistas de la filosofía de Wittgenstein⁴²², hay otras que ven cierta continuidad⁴²³ o complementariedad⁴²⁴ en sus planteamientos. Se ha sostenido, por ejemplo, que la concepción que Wittgenstein tenía de la ética permaneció idéntica durante toda su vida y que el cambio en su concepción de la función de la lógica en el lenguaje – que sin duda lo hay y de gran profundidad – no supone una ruptura absoluta, en la medida en que ciertos rasgos que el primer Wittgenstein

⁴²² Como la que defienden, por ejemplo, Norman Malcon en *Recuerdos de Wittgenstein*, Hartnack, J., en *Wittgenstein and Modern Philosophy*, Alfredo Deaño en *El resto no es silencio* o José Ferrater Mora en *Las filosofías de Ludwin Wittgenstein*.

⁴²³ Véase, por ejemplo, Fann, K. T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*.

⁴²⁴ Esta es la tesis de Charlesworth M. J., en *Philosophy and Linguistic Analysis*.

atribuía a la lógica, se los atribuye el segundo a la gramática del lenguaje.

Pensamos que si la interpretación continuista está en lo cierto, entonces una mejor comprensión del primer Wittgenstein, por lo que hace a la lógica y la ética, podría ayudar a comprender mejor el sentido de la filosofía del segundo Wittgenstein y, por ende, los conceptos mencionados.

Comparar el pensamiento de Weininger y Wittgenstein en este punto nos parece importante fundamentalmente porque creemos que la aludida conexión wittgensteiniana entre la lógica y la ética resulta mucho más difícil de desentrañar si ignoramos las reflexiones de Weininger sobre la misma cuestión. Tal vez, el hecho de que Weininger no hubiera pensado todavía, no ya sobre la distinción entre “decir” y “mostrar” (que sí que tiene presente), sino sobre la *imposibilidad de decir lo que se muestra*, le haya permitido expresar más claramente aquello que Wittgenstein se vio obligado, para no caer en el absurdo, a callar. Confiando en que de algún modo ello se mostraría.

En este apartado comenzaremos comparando las concepciones de la lógica de los dos autores, señalando tanto los puntos de acuerdo como los de desacuerdo; y posteriormente abordaremos el problema de la ética y de su relación con la lógica, cuestión que para ambos filósofos conduce inevitablemente a la reflexión sobre lo divino y, por ende, sobre su conexión con lo humano, es decir, sobre la religión.

La filosofía de la lógica de Weininger

➤ En la filosofía de la lógica de Weininger salta a la vista lo que podríamos llamar para abreviar el *kantismo*.

Cabe distinguir dos sentidos diferentes en los que la filosofía de la lógica de Weininger es kantiana:

1. El primero tiene que ver con el hecho de que para Weininger la lógica es *trascendental*. Ello implica dos cosas:

- Por un lado, que no depende de ningún hecho empírico y, por tanto, tampoco de los procesos del pensamiento, por lo que *no se puede probar*⁴²⁵.

- Por otro lado, que es, sin embargo, *condición del pensamiento*⁴²⁶: la lógica es para Weininger un presupuesto de cualquier discurso que aspire a la verdad, de donde se deduce que su validez es trans-personal.

Weininger se declara decididamente *antipsicologista* en lógica. Separa nítidamente la *lógica pura*, que considera formal y tautológica, del *pensamiento lógico*, que siempre está mediado por representaciones subjetivas.

De la lógica pura dice lo siguiente:

“Se ocupa de la verdadera importancia del principio de identidad (así como de la contraposición). La proposición $A=A$ es inmediatamente cierta y evidente, y es al mismo tiempo, la medida fundamental de todas las restantes proposiciones....Es el principio de lo verdadero y de lo falso, y quien lo considere como una tautología que a nada conduce y que no es útil para nuestro pensamiento..., tendrá razón, pero habrá comprendido mal la naturaleza de tal mencionada proposición. $A=A$, el principio de toda verdad, no puede ser por sí mismo una verdad especial. Quien encuentre vacío de contenido el principio de la identidad o de

⁴²⁵ “La lógica no puede ser probada, no se puede derivar de otra cosa: de lo que había que probar.” (SUC, 189).

⁴²⁶ “El que renuncia a la lógica, renuncia al pensamiento” (SUC, 189).

la contraposición, debe atribuir la culpa a sí mismo, pues creía encontrar en ellos pensamientos especiales, y esperaba enriquecer su patrimonio con pensamientos positivos. Pero aquellas proposiciones no son conocimientos por sí mismos, especiales actos de pensamiento, sino la medida aplicable a todos los actos de pensamiento, la cual no puede ser por sí misma un acto del pensamiento que se pueda comparar con los otros de algún modo. El principio de identidad no añade nada a nuestro saber, no aumenta su riqueza, sino que lo fundamenta.”⁴²⁷

Para Weininger, estos principios, el de identidad y el de no contradicción, no se refieren al juicio, sino que son constitutivos de la formación del concepto. El primero garantiza la inmovilidad e irreductibilidad del concepto; el segundo, lo limita y separa de los demás conceptos. La función conceptual es garantizada así por estos dos axiomas lógicos.

Ahora bien, la lógica siempre se manifiesta en un medio psicológico. No existe el pensamiento lógico puro, que sólo corresponde a la *divinidad*. De modo que aunque la lógica no tiene relación alguna con el tiempo, el *pensamiento lógico* transcurre siempre *en el tiempo*. Así, la proposición $A=A$ tiene siempre psicológicamente una relación con el tiempo, pues significa que A en el tiempo 1, es igual a A en el tiempo 2. Se relaciona con el tiempo, por tanto, en la medida en que se opone a él, que lo niega. Psicológicamente, $A=A$ significa la negación del tiempo en el tiempo (o desde el tiempo). El *concepto lógico* funciona aquí como *medida y meta del concepto psicológico*.

Puesto que transcurre en el tiempo, el pensamiento lógico no se basa únicamente en el principio de identidad (y, por ende, en

⁴²⁷ SC, 242 y 243.

los de contradicción y tercio excluso) sino que necesita también del *principio de razón*, que exige para todo juicio una motivación.

Según Weininger, el *principio de razón suficiente* es la esencia del silogismo tal y como éste es entendido por un sujeto empírico, pues las premisas que conducen a la conclusión son ya juicios que deben haber sido establecidos psicológicamente por el pensamiento antes de que lo sea la conclusión. El individuo encuentra por tanto una motivación psicológica para establecer la conclusión en las premisas que ha comprendido anteriormente.

Se entiende así la importancia que Weininger confiere a la *memoria* como garante del *pensamiento lógico*⁴²⁸. La *memoria* es para Weininger la expresión psicológica del principio lógico de la identidad. Pues recordemos qué ocurriría si un individuo careciera completamente de memoria. Sería incapaz de entender y atenerse a las leyes lógicas, pues no podría superar el tiempo infinitamente pequeño que permite reconocer que A sigue siendo A en el momento siguiente y de formular, por tanto, el juicio de identidad, $A=A$. No se sentiría idéntico a sí mismo en los diferentes momentos de su vida, por lo que carecería de la evidencia de la identidad del objeto de su pensamiento a través del tiempo y tampoco sería consciente del cambio, pues le faltaría un sistema de coordenadas al que poder referir los cambios externos o internos.

Como vemos, Weininger asume lo que podría considerarse como el principio básico del *idealismo trascendental* kantiano, esto es, el reconocimiento de que la coherencia del sujeto es la condición de posibilidad de la coherencia del objeto.

⁴²⁸ En *Sexo y carácter*, las mayoría de las reflexiones sobre lógica se encuentran en un capítulo titulado “Memoria, lógica y ética.”

2. Pero el kantismo de la filosofía de la lógica de Weininger no acaba aquí: recordemos que en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant asegura que desde Aristóteles la lógica no sólo no ha dado un solo paso atrás – lo que podría significar que ha progresado – sino que tampoco lo ha hecho hacia delante, de donde puede inferirse que seguramente esté cerrada y consumada. Pues bien, como hemos podido comprobar, Weininger, igual que Kant y que Aristóteles, todavía entiende la lógica como una *disciplina silogística basada en principios*, concretamente en tres: el de identidad, el de no contradicción y el de tercio excluso. Aunque reconoce que la aplicación de cada uno de estos principios tiene diferentes ventajas, dice que los tres pueden resumirse en uno, el *principio de identidad*, que tiene, como veremos, una importancia fundamental.

➤ Otro elemento que caracteriza la filosofía de la lógica de Weininger es el *fichteano*.

Siguiendo a Fichte, Weininger sostiene que *en la lógica pura se halla la prueba de la existencia del yo*⁴²⁹. Veamos por qué: Weininger reconoce que el principio $A=A$ no se refiere a ninguna A en concreto, de hecho, incluso podría no existir ninguna A . Lo que significa es que si existiera alguna A , $A=A$ tendría validez en todos los casos. Por eso, aunque la proposición $A=A$ sea independiente de la existencia de cualquier A , muestra, sin embargo, *que existe algo* y eso que existe es la *norma de la esencia*.

Ahora bien, puesto que la proposición afirma la existencia de algo que existe con independencia de cualquier objeto, debe de tratarse de un modo de ser diferente del de todos los objetos reales

⁴²⁹ SC, 248.

o posibles. De aquello que no puede ser en absoluto objeto, esto es, del *sujeto*⁴³⁰.

Weininger refuerza esta tesis con un argumento de carácter psicológico: el hecho de que nos resulte *evidente* el principio de identidad, el hecho de que no se nos pueda *obligar* a reconocer ese principio por una *imposición externa*, muestra que esa *norma* habita o se desarrolla en lo más profundo del individuo, en el *sujeto inteligible*. Cito:

“Gracias a su evidencia quedará revelada la existencia del sujeto. Y este ser encuentra su expresión en el principio de identidad, es decir, no en la primera ni en la segunda A, sino en el signo de la identidad $A=A$. Este principio es pues idéntico al principio: yo soy.”⁴³¹

Además, precisamente porque la lógica (que podría resumirse en el principio de identidad) es evidente, porque no se puede probar y tampoco refutar, debe aceptarse sin más. Puesto que no puede ser *conocida*, sólo puede ser *creída*.

Para explicar esta idea, Weininger recupera la vieja distinción platónica entre *doxa* y *pistis*, términos que podrían traducirse como conjetura (o hipótesis) y creencia. En primer lugar, señala que ambos conceptos suelen confundirse y asimilarse en la medida en que se piensan en relación con la noción de conocimiento y en contraste con ella. No obstante, su intención es subrayar el hecho de que la *creencia* (*pistis*) no tiene

⁴³⁰ Recuérdense estas frases de Wittgenstein a propósito del yo:

“El yo no es un objeto.

Estoy objetivamente frente a todo objeto. No frente al yo.

Hay, pues, realmente una vía por la que en filosofía puede y debe hablarse del yo en *un sentido no psicológico*.” (DF, 136).

Un poco antes de estas palabras Wittgenstein reconoce haber deslizado su investigación desde los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo.

⁴³¹ SC, 247.

nada que ver con la probabilidad; no es, en ningún sentido, una hipótesis porque no precisa de ninguna prueba que la asegure⁴³². Es más, la creencia no está condicionada por la lógica, no necesita atenerse a principios lógicos por la sencilla razón de que ella misma es una condición para aceptar la lógica o cualquier otro sistema de normas absoluto. La creencia es previa a la lógica y en ese sentido cabe decir que es totalmente ilógica o alógica. Se trata de algo, por tanto, cuya única base es la *voluntad del sujeto*.

Por esta razón dice Weininger:

“La creencia no necesita de la lógica; *mientras que muy en el fondo la lógica no puede prescindir de la creencia*. Las últimas proposiciones de la lógica, la ley de no contradicción y la de identidad, no pueden ser *conocidas*, sino que deben ser *creídas*.”⁴³³

Y es que en el fondo, para Weininger, el reconocimiento de la lógica depende de un *acto libre de voluntad*⁴³⁴. Esta interpretación de la lógica como compromiso del sujeto pretende ser su aportación a la filosofía kantiana y da a su filosofía de la lógica un cierto carácter *voluntarista* que estará ausente en la de Wittgenstein.

⁴³² “Si la conjetura científica y la probabilidad matemática, de acuerdo con su carácter psicológico, son excluidas del ámbito de la creencia, entonces me parece que lo siguiente es seguro: en la creencia se renuncia a la demostrabilidad, a la deducibilidad, a hacer generalmente evidente o plausible lo creído, se renuncia a todo lo demostrable. La creencia incluye una donación por mi parte, le doy al juicio en el que creo algo de mí, me doy a él. Lo creído se halla fuera de la lógica, en la que sólo puedo creer... *En el fondo, sólo se puede creer en uno mismo*” (SUC, 197).

⁴³³ SUC, 187.

⁴³⁴ “También la lógica es establecida de libre voluntad, pero la personalidad se compromete con la lógica libremente” (SUC, 189).

➤ Pero en la filosofía de la lógica de Weininger existe otro elemento que tampoco encontramos en la de Wittgenstein, o no al menos en esta forma: el *platonismo*.

Su concepción de la lógica es platónica no porque postule un ámbito de entidades que sirven de referencia a las proposiciones lógicas, como hicieron Frege o Russell, sino porque, como ya hemos visto, los axiomas lógicos son ideales en el doble sentido en que lo son las ideas platónicas: además de trascender el mundo empírico, son ejemplares con respecto a éste.

Filosofía de la lógica de Wittgenstein

Analizaremos primero las coincidencias entre la filosofía de la lógica de Weininger y la de Wittgenstein.

➤ El primer punto de acuerdo puede localizarse en un aspecto de lo que hemos llamado el elemento kantiano.

En concreto, la confluencia se cifra en la *oposición radical de ambos filósofos a todo tipo de solución empirista y psicologista*. En efecto, no menos que Weininger, Wittgenstein concibe las “proposiciones” de la lógica como válidas *a priori*⁴³⁵, lo que quiere decir que son *necesarias*⁴³⁶ y que, por lo tanto, no pueden justificarse a partir de ninguna proposición empírica y, por ello mismo, contingente⁴³⁷; aun cuando esas proposiciones fueran a pertenecer al ámbito de la psicología.

⁴³⁵ “...(Aquí, como siempre, lo cierto *a priori* se revela como algo puramente lógico)” (TLP 6.3211).

⁴³⁶ “No hay una necesidad por la que algo tenga que ocurrir porque otra cosa haya ocurrido. Sólo hay una necesidad lógica.” (TLP 6.37).

⁴³⁷ “Esto guarda relación con el hecho de que ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco *a priori*. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.

En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera. No hay orden alguno *a priori* de las cosas” (TLP 5.634).

Igualmente, ambos podrían coincidir en el *carácter tautológico*⁴³⁸ de las “proposiciones” lógicas – que Wittgenstein explica en virtud de la naturaleza sintáctica de su verdad⁴³⁹ – y sin embargo, en el carácter *trascendental* de la lógica, lo que en buen kantismo no quiere decir sino que la lógica es una condición de posibilidad del pensamiento y, por lo tanto, del mundo en tanto que puede pensarse⁴⁴⁰.

➤ Una de las divergencias más claras se hallaría curiosamente también en sus *respuestas al kantismo*.

Hemos dicho ya que la lógica de Weininger es silogística y axiomática pero, como sabemos, Wittgenstein se opone a esta concepción de la lógica en el *Tractatus*:

“Todas las proposiciones de la lógica son pariguales; no hay esencialmente entre ellas leyes fundamentales y proposiciones derivadas.

*Toda tautología muestra por ella misma que es una tautología.”*⁴⁴¹

Weininger, igual que Kant, se mueve todavía en el contexto de la lógica aristotélica, mientras que Wittgenstein lo hace en el de la lógica matemática moderna iniciada por Frege. De modo que fácilmente podemos imaginarnos el reproche que Wittgenstein le

⁴³⁸ “Que las proposiciones de la lógica sean tautologías es cosa que muestra las propiedades formales – lógicas – del lenguaje, del mundo.” (TLP 6.12).

⁴³⁹ “Decíamos que algo hay de arbitrario en los símbolos que usamos y algo hay que no lo es. En la lógica sólo esto se expresa: Pero ello quiere decir que en la lógica no expresamos nosotros lo que queremos con ayuda de los signos, sino que en la lógica es la propia naturaleza de los signos naturalmente necesarios lo que se expresa: Si conocemos la sintaxis lógica de un lenguaje sígnico cualquiera, entonces ya están dadas todas las proposiciones de la lógica.” (TLP 6.124).

⁴⁴⁰ TLP 6.1, 6.11, 6.113, 6.13, 5.4731, 6.13.

⁴⁴¹ TLP 6.127.

dirigiría: Weininger estaría desatendiendo los avances que, desde Kant, se han producido en lógica. Avances comparables, según Wittgenstein, a los que transformaron la astrología en astronomía o la alquimia en química⁴⁴². De hecho, cuando Wittgenstein escribe sobre lógica parece dialogar casi exclusivamente con Frege y Russell, y éstos son los únicos autores que menciona en el prólogo.

➤ Pero aún podemos imaginarnos otro reproche que Wittgenstein haría al autor de *Sexo y carácter*.

Aunque es cierto que ambos autores comparten su oposición al psicologismo. Sin embargo, mientras Wittgenstein permanece en el ámbito estricto de la lógica formal, preocupándose, no por la aplicación de la lógica, sino por lo que haya de ser su notación más precisa, *Weininger se enreda en investigaciones psicológicas que Wittgenstein juzgaría inesenciales*⁴⁴³. Su filosofía de la lógica le parecería más bien una investigación sobre los procesos del pensamiento. De modo que fácilmente podemos imaginarnos a Wittgenstein acusándole de estar contaminado precisamente de aquello que critica, el *psicologismo*⁴⁴⁴.

➤ La tercera divergencia se hallaría en los *elementos platónico-fichteanos* que atribuíamos a la filosofía de la lógica de Weininger.

Recordemos que el platonismo aludía a la doble cualidad que poseían los principios lógicos de trascender el mundo empírico y de ser al mismo tiempo ideales a los que el sujeto empírico debía ajustar sus procesos cognitivos. Al no poderse demostrar, estos

⁴⁴² OF, 23.

⁴⁴³ Recordemos el vínculo que Weininger establece entre la lógica y la memoria.

⁴⁴⁴ TLP 4.1121.

ideales sólo podían ser creídos, lo que dependía de la voluntad del sujeto de aceptarlos o no. Era aquí donde veíamos el elemento fichteano.

Pues bien, esta idea no sólo es extraña a la filosofía de la lógica de Wittgenstein sino contraria a ella. Aunque Wittgenstein concedería a Weininger que la lógica no puede demostrarse, entre otras cosas porque cualquier pretensión de demostrarla estaría suponiendo ya su validez, de ahí no deduce que la lógica deba ser creída. Y tampoco que su validez dependa en alguna medida del sujeto. Antes por el contrario, como repite una y otra vez tanto en sus escritos pre-tractarianos cuanto en el *Tractatus*: la lógica tiene que cuidar de sí misma⁴⁴⁵. No hay nada de postulado en la validez de sus proposiciones. Si acaso, sólo la notación que elegimos para expresarlas.

Pensar lógicamente no parece, sencillamente, una potestad que Wittgenstein conceda al yo:

“No podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente.”⁴⁴⁶

Se dijo en otro tiempo que Dios podría crearlo todo a excepción de cuanto fuera contrario a las leyes lógicas. De un mundo ‘ilógico’ no podríamos, en rigor, *decir* qué aspecto tendría.⁴⁴⁷

Representar en el lenguaje algo ‘que contradiga la lógica’ es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que

⁴⁴⁵ Observación que abre el *Diario filosófico (1914-16)*. El día 2-9-14 dice: “En cierto sentido, no podemos equivocarnos en el ámbito de la lógica. Esto ya viene parcialmente expresado en: La lógica debe hacerse cargo de sí misma. Es éste un conocimiento en extremo profundo e importante” (DF, 11). Igualmente, TLP 5.473.

⁴⁴⁶ TLP 3.03.

⁴⁴⁷ TLP 3.031.

contradiga las leyes del espacio; o dar las coordenadas de un punto que no existe.”⁴⁴⁸

En conclusión, diremos que la lógica para Wittgenstein *ni es un ideal*, pues en realidad no puede ser de otro modo, *ni es creada o postulada por el sujeto*, sino que se le impone.

Pero junto a esta discrepancia entre los dos autores podemos señalar una analogía y es que la lógica también revela para Wittgenstein la existencia de *algo*.

En el parágrafo 5.552 del *Tractatus*, Wittgenstein dice:

“La «experiencia» que necesitamos para entender la lógica no es la de que algo está de esta o aquella manera, sino la de que *algo* es; pero precisamente esto *no es ninguna* experiencia.”

Precisamente porque entiendo la lógica, porque me resulta evidente, me doy cuenta de que existe algo pero, en tanto que la lógica se me impone, veo también que lo que existe es una *voluntad extraña*, algo que no soy yo y que es más firme que yo.

A partir de sus reflexiones en el *Diario filosófico (1914-16)*, podemos deducir que para Wittgenstein, lo que la lógica nos revela es *la existencia del mundo* en tanto que éste se nos impone, en tanto que *nos viene dado*. Recordemos también que el mundo es una de las dos divinidades que Wittgenstein reconoce. La otra es mi yo independiente.

⁴⁴⁸ TLP 3.032.

La ética de Weininger

- La ética de Weininger también es decididamente kantiana.
- En primer lugar, porque como ya hemos visto, es *normativa*, lo que significa que está constituida por leyes que establecen *lo que debe suceder* aunque esto nunca suceda, a diferencia de las leyes de la naturaleza, que tratan únicamente de lo que sucede. De ahí la insistencia de Weininger en la tesis de que *las leyes de la ética no se derivan de ningún hecho empírico*, ni siquiera de carácter psicológico, y que por esa misma razón la ética no puede probarse.

Consecuentemente, como ya se ha explicado, Weininger se opone a toda concepción social o utilitarista de la ética⁴⁴⁹, a cualquier intento de fundamentar la moral en la simpatía (Hume) o en algún sentimiento, como pueda ser la compasión (Schopenhauer). Se opone, por tanto, al naturalismo y a esa particular forma de naturalismo que es el psicologismo, por pretender derivar la ética de la psicología, que es al fin y al cabo una ciencia empírica.

- Pero el kantismo de Weininger también se nota en el carácter *formal* que atribuye a la ética. Esto significa que *si las leyes éticas lo son no es en virtud de su contenido empírico sino gracias a su forma*. En otras palabras: lo que las constituye como leyes éticas no es lo que dicen que debe hacerse (por ejemplo, ayudar al prójimo) sino que de alguna manera *indican cómo debe hacerse eso que dicen* (a saber, sin esperar nada a cambio). Se dirigen, por tanto, a la voluntad. Lo que importa en ética es la voluntad del que actúa y no sus acciones, siempre y cuando éstas

⁴⁴⁹ “Toda psicología moral que pretenda fundar la moral sobre la vida social del hombre y atribuir a ella su origen es falsa y mendaz en su fondo” (SC, 236).

se entiendan como consecuencia de la voluntad. De hecho, la única acción propiamente dicha y lo único que estrictamente cabría juzgar sería para Weininger la voluntad, pues es lo único realmente libre.

- Según Weininger, puesto que la ética no puede probarse, sólo puede *quererse*. Así, habría que añadir que la ética de Weininger también es kantiana porque el hecho de la norma, de que exista la norma, presupone para él la existencia de un *sujeto inteligible*, de un sujeto libre (o nouménico), que la afirma, que la establece. Su ética se basa, por tanto, en la *libertad*⁴⁵⁰.

- En cuarto lugar, diremos que, igual que la de Kant, la ética de Weininger es *trascendental*, es decir, que es condición de posibilidad de la existencia del mundo. Para Weininger un mundo sin valores no sería estrictamente un mundo. Sería pura materia, sería la nada. El mundo es, en cierto sentido, creación del sujeto inteligible, del sujeto que valora o, lo que es lo mismo, de Dios.

- Otra vez como Kant, la ética de Weininger es *individualista*: el único deber que reconoce es el deber para con uno mismo, la *autonomía*. Weininger lleva hasta el extremo el imperativo categórico kantiano y sostiene que pretender influir en los demás o dejarse influir por otros es, en cualquier circunstancia, inmoral. Como consecuencia, se exaltan valores como la honestidad, la sinceridad, el no mentirse, en definitiva, *ser uno mismo*.

- En sexto y último lugar, diremos que para Weininger reconocer y valorar el propio yo permite reconocer y valorar el de los otros, lo que es imprescindible para no tratarlos como medios, es decir, para respetarlos. Se trata, por tanto, de una ética basada en la *autonomía* y el *respeto*.

⁴⁵⁰ “Si el hombre no fuera libre, no podría en modo alguno concebir la causalidad, y no podría formarse ningún concepto de ella” (SUC, 112).

➤ Ya hemos visto que Weininger, como Kant, es antipsicologista en ética, pues es la razón, el sujeto inteligible, puro y abstracto, quien dicta normas a la acción y no el sujeto empírico o el psicológico. Ahora bien, la aplicación de la ética, su realización por un sujeto que no sólo es inteligible sino también empírico depende en buena medida de la *memoria*, que permite al individuo sentirse responsable de todo lo que ha vivido y no ha olvidado.

La relación entre la lógica-ética en la filosofía de Weininger

Ahora ya disponemos de la información suficiente como para entender una de las tesis más llamativas de Weininger, la identificación entre la ética y la lógica.

En primer lugar, recordemos que para Weininger estas disciplinas comparten varias características:

1. Son trascendentales. Lo que significa, por un lado, que no pueden probarse y al no poder conocerlas, sólo podemos creer en ellas, o, mejor dicho, quererlas⁴⁵¹. Y, por otro, que son condición del pensamiento y del mundo.
2. Puesto que no dependen de ninguna otra cosa, el hecho de que existan, de que exista la norma (del pensar y del actuar) demuestra la existencia de lo incondicionado, de lo que no necesita ninguna causa para existir, de lo

⁴⁵¹ “Las circunstancias para la lógica y la ética son exactamente las mismas. No se puede probar que la gente debería hacer el bien. Pues si eso pudiera ser deducido, la idea de lo bueno sería la consecuencia de una causa y entonces también podría ser el medio para un fin. Si el bien debe ser hecho, entonces el bien, para que se quiera hacer por sí mismo, debería ser idéntico a eso que no puede ser en absoluto la consecuencia de una causa, lo que no puede ser en absoluto el medio para un fin. Pero tampoco puedo probar por qué hay que elegir lo verdadero antes que lo falso. La verdad no puede justificar su pretensión legal contra la falsedad, contra el error y el engaño... No se argumenta contra el diablo. Uno se mantiene firme ante él o sucumbe ante él” (SUC, 190 y 191).

absoluto, que Weininger identifica con el sujeto inteligible o con Dios⁴⁵².

3. Y, como hemos visto, la aplicación de ambas depende de la memoria.

Pero la tesis de Weininger no es simplemente que lógica y ética se parecen, sino que *son lo mismo*:

“Lógica y ética son, pues, en el fondo sólo una y la misma cosa: el deber para sí mismo. Celebran su unión en la máxima valoración de la verdad, que se contrapone aquí al error y allí a la mentira; pero la verdad misma es sólo una. Toda ética únicamente es posible siguiendo las leyes de la lógica, toda lógica es al mismo tiempo, ley ética. No sólo virtud, también conocimiento, no sólo santidad sino también sabiduría, son el deber y tarea del hombre: tan solo en la unión de ambas se funda la perfección.

Pero ciertamente de la ética, cuyos principios son postulados, no se puede, como de la lógica, obtener una demostración lógica tan estricta para conducir ya la existencia. La ética no es lógica en el mismo sentido que la lógica es ley ética. La lógica pone delante de los ojos del yo su completa realización como ser absoluto; la ética por el contrario decreta tan sólo esta realización. La lógica será

⁴⁵² “La lógica y la ética conducen ambas a la idea del último fin de fines y a la última razón de razones, a la idea de lo absoluto o la divinidad, y fue unilateral por parte de Platón y de Kant basar la idea de Dios sólo en la ética, deducirla solamente a partir del ámbito moral de las concepciones religiosas. La idea de eso que ya no está determinado por otra cosa, o sea, que es libre, y por eso tampoco puede ser el medio para otro fin, es decir, que él mismo es el fin supremo, la idea de sujeto elevado a la más alta potencia, la idea de aquel en el que el valor y la realidad coinciden por completo, en el que la realidad ontológica y fenomenal se han convertido en una; la idea de Dios es la idea de la cosa en sí, pero también es la idea de un *alma del mundo*” (SUC, 192).

absorbida por la ética para su propio contenido, para la realización de su postulado.”⁴⁵³

La clave para entender la relación que ve Weininger entre lógica y ética se encuentra en el platonismo al que aludíamos: pensar lógicamente, comprometerse con la lógica, es para Weininger un deber, el deber de perseguir la verdad, de constituirnos en un sujeto coherente y dotar de coherencia al mundo. *La lógica es, por tanto, el contenido de la ética; es su realización más perfecta.*

Lógica y ética son lo mismo porque coinciden en el valor máximo de la *verdad*. Porque la verdad lógica es el bien ético o, dicho de otro modo, la lógica es la ética lograda⁴⁵⁴.

De ahí que la *necesidad de encontrar la verdad* sea para Weininger el fenómeno lógico-ético fundamental. Inversamente, el error cometido, el olvido o la deliberada mentira, son los fenómenos que en mayor medida nos alejan del ideal lógico-ético. Una prueba de ello es que producen en nosotros el sentimiento de culpa⁴⁵⁵.

Vemos que precisamente porque seguir la lógica depende de un acto libre, renunciar a ella también es posible, como lo es renunciar a la ética, aunque ello suponga renunciar al pensamiento, a la verdad y al bien para entregarse libremente a la *arbitrariedad*.

Así, el yo empirista, el haz de percepciones que defienden Mach y Hume, no es una imposibilidad lógica, como tampoco lo es el fenomenismo, un mundo de puras sensaciones como el que

⁴⁵³ SC, 249 y 250.

⁴⁵⁴ Weininger también expresa esta idea de otra forma. Primero identifica a Dios con la verdad y con el valor (en términos absolutos) y sostiene: “La ley moral es esta *voluntad* de Dios de encontrarse en el hombre: la voluntad de Dios como el *deber* del hombre (Fechner)” (SUC, 95).

⁴⁵⁵ SC, 234.

describe Hoffmannsthal en *Una carta*; es más bien la condena de quienes, incapaces de recordar, no pueden dotar de objetividad a su experiencia del mundo. Pero a un nivel más profundo – pues la memoria al fin y al cabo no es más que un fenómeno – habría que decir que es la consecuencia de cierta *debilidad de carácter*.

Pues bien, si añadimos al elemento platónico el fichteano, a saber, que la *norma* lógica viene dada por el sujeto inteligible, obtenemos que pensar lógicamente es un deber que adquirimos con nosotros mismos, el deber que tiene nuestro *yo empírico* de ser lo más *inteligible* posible y, en esa misma medida, de *trascenderse*, pues, como decíamos, la validez de la lógica es transpersonal. El individuo que más cerca se halla de ese ideal es el genio. El genio es, por tanto, el hombre que más cerca está de la divinidad.

La ética de Wittgenstein

Pasemos ahora a considerar la ética de Wittgenstein. Comenzaremos por señalar las analogías entre su concepción de la ética y la de Weininger.

➤ Igual que Weininger, Wittgenstein atribuye a la ética un carácter trascendental⁴⁵⁶. Lo que implica varias cosas:

a) En primer lugar, que las (pseudo)proposiciones de la ética no se derivan de ningún hecho empírico. No pueden probarse ni demostrarse y, por eso mismo, tampoco refutarse.

Las normas o leyes éticas no son enunciados de hecho y no pueden justificarse apelando a los hechos, pero tampoco constituyen, a diferencia de las tautologías, su propia

⁴⁵⁶ “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental” (Tractatus 6.421).

demostración. No son evidentes. Esto significa que sólo pueden ser aceptadas o negadas por el sujeto, lo que dependerá, en última instancia, de su voluntad.

Por esta razón no puede decirse que las leyes éticas sean verdaderas o falsas. Podrán ser, en todo caso, asumidas o desechadas. Es precisamente por esto que para Wittgenstein carecen de sentido. En realidad, no son ni siquiera proposiciones.

Y aunque las (pseudo)proposiciones éticas tengan contenido semántico, no es en virtud de éste que merecen el calificativo de éticas, sino en virtud de su forma (aunque esta forma no sea evidente como en las tautologías), es decir, por el hecho de que exigen una *realización incondicional*. Recordemos que, en la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein confiere a la ética un carácter incondicionado o absoluto, no relativo.

b) Pero si la ética es trascendental no es sólo por su carácter formal e incondicionado, sino porque ésta es además condición del mundo⁴⁵⁷. En tanto que las pseudoproposiciones éticas sólo pueden ser aceptadas o rechazadas libremente por el sujeto, cabe decir que el portador de la ética es el sujeto volitivo y éste, a su vez, es un presupuesto de la existencia del mundo⁴⁵⁸.

➤ Sus concepciones de la ética tienen consecuencias similares, aunque adelantamos que no idénticas.

⁴⁵⁷ “La ética no trata del mundo. La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica” (DF, 132).

⁴⁵⁸ “Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades del mundo” (DF, 135).

“De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo, y que es el portador de la ética.

En lo esencial, bueno y malo, es sólo el yo, no el mundo.

El yo, el yo es lo más profundamente misterioso.

El yo no es un objeto.

Estoy objetivamente frente a todo objeto. No frente al yo” (DF, 136).

Los dos autores valoran el trabajo intelectual⁴⁵⁹, que para ambos remite de alguna manera al propio yo. Recordemos que para Wittgenstein la filosofía es una actividad que consiste precisamente en trabajar sobre uno mismo, sobre la propia concepción de las cosas. La ética de Wittgenstein también es individualista y los valores que exalta son fundamentalmente la sinceridad (entendida también como originalidad) y el respeto.

Pero sus filosofías de la ética también divergen en ciertos puntos:

a) Por ejemplo, aunque ambas desembocan en el respeto, éste no es entendido por los dos autores de la misma manera.

Para Weininger respetar al otro es tratarlo como un fin e intentar conocerlo aunque el otro se resista a ello, aunque quiera convertirse en objeto y esclavizarse, es decir, aunque su actitud sea éticamente reprobable. Por eso, si debemos respetar al otro no es porque todas las actitudes éticas se hallen al mismo nivel. De hecho, *el grado de moralidad de un individuo dependerá para él de su grado de autonomía, de la fuerza de su afirmación del yo inteligible*. Este criterio va a permitir a Weininger jerarquizar las diferentes actitudes éticas. Y tendrá consecuencias también en su filosofía de la religión.

Dado que la ética no es sino un creer en uno mismo, la religiosidad será, en realidad, la forma más perfecta de lo ético. Así es como Weininger la define:

“...la afirmación de todo lo eterno en el hombre y por el hombre.”⁴⁶⁰

⁴⁵⁹ “La buena conciencia es la felicidad que procura la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo” (DF, 137).

⁴⁶⁰ SC, 499.

O también:

“La religión es la afirmación de la propia personalidad y con ella la afirmación del mundo.”⁴⁶¹

Su crítica del judaísmo se centra precisamente en su moral heterónoma, en el escaso valor que el judío se concede a sí mismo como sujeto autónomo y, en consecuencia, a cualquier otra individualidad. La religión judía se basa, según Weininger, en la obediencia ciega y servil a una voluntad extraña, ante la que los judíos sienten la angustia del esclavo.

Pero una religión basada en el miedo no es auténtica fe, sino sólo *superstición*.

La superstición exige el milagro para creer, cuando, en realidad:

“El milagro sólo puede ser consecuencia de la *fe*; la fe genera milagros *continuamente*, pero el milagro no produce nunca la fe (exceptuando a las mujeres). El milagro exigido por el incrédulo para creer es su última inmoralidad: pues él exige ser *obligado* a creer desde fuera; ésta es la más tosca parodia de la idea de la gracia, y se trata de un malentendido que ocurre con frecuencia (especialmente entre los judíos).”⁴⁶²

Puesto que no cree en sí mismo, el judío es para Weininger el hombre irreligioso, el gran incrédulo.

Así, la religiosidad más perfecta será la de quien tenga una suprema fe... ¡en sí mismo! Será, por tanto, la religiosidad del hombre y no la de la Mujer – que sólo tiene fe en los otros y espera

⁴⁶¹ SC, 502.

⁴⁶² SUC, 193.

recibir su valor del hombre –; y, más concretamente, la del ario cristiano, sobre todo en su concreción protestante; y no la del judío, quien en realidad no es que tenga una religiosidad deficiente, como hemos dicho, sino que es pura y simplemente irreligioso.

Pero el filósofo considera, además, que *las diferentes doctrinas religiosas son un fiel reflejo de la actitud religiosa de sus creyentes*, así como de su calidad moral. De ahí que la irreligiosidad de los judíos, su heteronomía moral, encuentre su más fiel reflejo en el *Antiguo Testamento*, por ejemplo, según Weininger, en el Decálogo de Moisés.

De modo que lo que Weininger admira del cristianismo, según él lo interpreta, es tanto que Dios se haya hecho hombre cuanto que el hombre pueda convertirse en Dios. Esta idea revelaría la autonomía moral del cristiano y pondría de manifiesto su superioridad con respecto al judío.

Después de todo, creemos que no es exagerado decir que, desde una perspectiva weiningeriana, creer en Dios no es, en realidad, sino creer en el yo, creer que uno puede llegar a ser Dios⁴⁶³:

“La religión es la renovación del mundo a través de la acción, pues el mundo es contemplado por primera vez desde el punto de vista de un valor absoluto por medio de la

⁴⁶³ En *Sobre las últimas cosas* leemos: “De todos los problemas que en principio pueden ser resueltos, el más difícil es el de la relación de la voluntad con el valor, o lo que es lo mismo, del hombre con Dios. ¿Crea la voluntad el valor, o el valor la voluntad? ¿Crea Dios al hombre o hace realidad antes el hombre a Dios? ¿Atrapa la voluntad lo bueno, o lo bueno atrapa la voluntad? Éste es el *problema de la gracia*... se resuelve, según creo, así: El valor se convierte en voluntad cuando entra en relación con el tiempo; pues el yo (Dios) como tiempo es la voluntad... La voluntad, en cambio, se convierte en valor (el hombre se convierte en Dios) cuando se hace completamente atemporal; el valor es condición límite de la voluntad, y la voluntad es condición límite del valor...” (SUC, 88 y 89).

religión, con lo que se le despoja de “aproximación”...*Dios es la finalidad del hombre, la religión es la voluntad del hombre de convertirse en Dios.*”⁴⁶⁴

Wittgenstein, sin embargo, entiende el respeto de un modo más radical. Aunque también asimila la actitud ética y la religiosa, para él *las diferentes doctrinas éticas o religiosas se hallarían al mismo nivel*. Pero, además, si hay algo que deja bien claro es que *no es la doctrina lo esencial a la religión*⁴⁶⁵ (como tampoco en ética es importante lo que se pueda decir). De hecho, sus observaciones apuntan a la idea de que ante una misma doctrina podrían adoptarse actitudes bien diferentes. Lo que realmente le importa a Wittgenstein es *el modo como se vive la religión*.

Y aunque Wittgenstein toma siempre el cristianismo como marco de referencia de su religiosidad⁴⁶⁶, adopta una actitud absolutamente abierta respecto al pluralismo religioso:

“Los simbolismos del catolicismo son maravillosos más allá de las palabras. Pero cualquier intento de convertirlo en un sistema filosófico resulta ofensivo. Todas las religiones son maravillosas, incluso aquellas de las tribus más primitivas. Los modos en que la gente expresa sus sentimientos religiosos difieren enormemente.”⁴⁶⁷

⁴⁶⁴ SUC, 194.

⁴⁶⁵ “La teología que insiste en el uso de ciertas palabras y frases y prohíbe otras no aclara nada (Karl Barth). Por así decirlo, manotea con las palabras, porque quiere decir algo y no sabe expresarlo. *La praxis* da su sentido a las palabras” (CV, 153 y 154).

⁴⁶⁶ Sobre la religiosidad de Wittgenstein merece la pena leer el excelente trabajo de Isabel Cabrera, titulado precisamente “La religiosidad de Wittgenstein”, recogido en A.J.Perona (Edt), *Los peldaños de la escalera. Wittgenstein y la herencia clásica*. Valencia: Pre-textos. 2010.

⁴⁶⁷ Rhees (Edt.) 1981, 177.

Lo cierto es que en torno a esta cuestión también es posible imaginar la crítica que Wittgenstein dirigiría a Weininger. Éste ofrece una interpretación filosófica del cristianismo que Wittgenstein nunca compartiría, pero no porque esté equivocada, sino por la sencilla razón de que se trata de una teoría:

“Si el cristianismo es la verdad, es falsa toda filosofía al respecto.”⁴⁶⁸

Sin embargo, aunque la posición de Wittgenstein con respecto a las éticas y las religiones es más tolerante que la de Weininger, por no disponer de un criterio para jerarquizar credos, lo cierto es que sí que tiene un criterio para distinguir qué *no es* realmente una actitud ética o religiosa: no es una actitud ética o religiosa la que ante determinado objeto (o ante el mundo) espera recibir una *prueba empírica* que lo explique o exige algún tipo de *justificación racional*. De hecho, igual que Weininger, Wittgenstein distingue entre la *fe religiosa* y la *superstición* y localiza el origen de la segunda en el miedo:

“La fe religiosa y la superstición son muy diferentes. Una surge del temor y es una especie de falsa ciencia. La otra es un confiar.”⁴⁶⁹

En ese sentido, habría que decir que para ambos filósofos *la actitud ética (o la religiosa) se contrapone a la científica*.

⁴⁶⁸ CV, 150.

⁴⁶⁹ CV, 134. Weininger define así la superstición: “La superstición es una afirmación de lo ilógico que no presupone una autoafirmación del yo, y que no resulta de un yo donador de valor; es el establecimiento de una relación desconocida, por lo que no se trata de una actividad libre, sino de una compulsión pasiva. En la superstición (según su psicogénesis) el sujeto que ha perdido la libertad se somete a cualquier contenido. De ahí que también se relacionen tan profundamente la superstición y el miedo” (SUC, 198).

De hecho, en la *Conferencia sobre ética*, pronunciada por Wittgenstein el 2 de enero de 1930, sostiene:

“La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia.”⁴⁷⁰

En 1937, dice:

“La religión dice: ¡Haz esto! ¡Piensa así!, pero no puede fundamentarlo y cuando lo intenta, repugna; pues para cada una de las razones que dé, existe una razón contraria sólida.”⁴⁷¹

Diez años después Wittgenstein no parece haber cambiado de opinión, aunque usa un nuevo símil para caracterizar la religión (y la ética).

“Me parece que una fe religiosa podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si además de ser fe fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de esta concepción. Y la instrucción en una fe religiosa debería ser pues, la exposición, la descripción de ese sistema de referencias y a la vez un hablar-a-la-conciencia. Y al final ambos deberían tener el efecto de que el instruido mismo, por sí, apresara apasionadamente ese sistema de referencias.”⁴⁷²

⁴⁷⁰ CE, 43.

⁴⁷¹ CV, 73.

⁴⁷² CV, 122.

b) Pero existe otra diferencia con respecto a Weininger que consideramos fundamental precisamente porque conecta con sus diferentes concepciones de la lógica.

Según Wittgenstein, la experiencia religiosa tiene en la mayoría de los casos, igual que ocurría con la lógica, la marca indeleble de la *imposición*⁴⁷³. Creer en Dios sería para Wittgenstein creer en algo que nos supera y ante lo que nuestra voluntad se doblega. La creencia en Dios implicaría casi siempre el sentimiento de dependencia de algo que no somos nosotros mismos.

Ya en los *Diarios filosóficos (1914-1916)* puede leerse:

“De ahí que tengamos el sentimiento de dependencia de una voluntad extraña.

Sea como fuere, en algún sentido y en cualquier caso *somos* dependientes, y aquello de lo que dependemos podemos llamarlo Dios.”⁴⁷⁴

Una observación de 1944, recogida en *Cultura y valor*, refuerza esa idea:

“Crear significa someterse a una autoridad.”⁴⁷⁵

Y casi al final de su vida, en las conversaciones que mantuvo con Oets Kolk Bouwsma, apunta:

⁴⁷³ Quizás no sea irrelevante que dos de las cuatro veces en que Wittgenstein habla de Dios en el *Tractatus* sea para señalar el carácter ineludible de la lógica. En V. Sanfélix, “La filosofía como crítica del lenguaje”. *Convivium* n° 18. Pág. 214 se llama atención sobre este hecho y se apunta la estrecha relación que Wittgenstein pudo percibir entre lógica y teología.

⁴⁷⁴ DF, 128. Observación del 8 del 7 de 1916. Énfasis original.

⁴⁷⁵ CV, 159.

“...que la religión reside en el sentido de dependencia del hombre...; aunque ello sea un “sinsentido”, se puede ver cómo alguien podría llegar a decir algo así: pues en ocasiones la religión consiste únicamente en tal cosa y, en la mayoría de los casos, consiste (al menos en parte) en tal cosa.”⁴⁷⁶

De hecho el propio Wittgenstein, que reconocía encontrar en sí mismo este tipo de sentimiento religioso, juzgaba su vivencia de la religiosidad (cristiana) como ¡absolutamente judía!

“Por supuesto que fue rechazada (las tesis de Orígenes, según las cuales al final de los tiempos habría una restitución de todas las cosas). Todo lo demás carecería de sentido. Si lo que hacemos ahora no significa ninguna diferencia al final, entonces toda la seriedad de la vida se pierde. Sus ideas religiosas siempre me parecieron más griegas que bíblicas. Mientras que mis pensamientos son cien por cien hebraicos.”⁴⁷⁷

Este reconocimiento indica que Wittgenstein asumía, al menos en parte, la descripción que Weininger ofrecía de la religiosidad (o mejor dicho, irreligiosidad) judía. De hecho, en una de sus observaciones recogidas bajo el título *Aforismos. Cultura y valor*, Wittgenstein expresa su acuerdo con la concepción weiningeriana del judaísmo:

“En la civilización occidental, el judío es medido siempre con escalas que no le corresponden... y en la medida en que las palabras de nuestro (idioma) nos parezcan la medida general, siempre seremos injustos con ellos. Y así,

⁴⁷⁶ UC, 75.

⁴⁷⁷ Rhees (Edt) 1981, 257.

unas veces son sobrevalorados y otras menospreciados. Correctamente, Spengler no pone a Weininger entre los filósofos (pensadores) occidentales.”⁴⁷⁸

Lo que este fragmento sugiere es que tal vez porque Weininger era un pensador judío y porque, en esa medida, no participaba del pathos de la civilización occidental, fue capaz de caracterizar acertadamente el judaísmo.

La relación entre la lógica y la ética en la filosofía de Wittgenstein

¿Cuál es por tanto la relación que existe para Wittgenstein entre la lógica y la ética?

a) Recordemos que una de las razones por las que Weininger identificaba la lógica y la ética era su carácter trascendental y su común contraposición a la ciencia; pero que, al fin y al cabo, su identificación no significaba su exacta equiparación, pues la lógica estaba estrechamente relacionada con la demostración, cosa que no ocurría con la ética⁴⁷⁹.

Pues bien, si trasladamos esa reflexión epistemológica a un nivel lógico ¿no podemos decir algo análogo con respecto a Wittgenstein? Ciertamente, para éste, las (pseudo)proposiciones éticas no son como las (pseudo)proposiciones de la lógica, carentes de sentido (*Sinnlos*), pero tampoco son, como las proposiciones de la ciencia, proposiciones sensatas (*sinnig*). Más bien, y según la propia caracterización wittgensteiniana, se trata de (pseudo)proposiciones insensatas (*Unsinnig*)⁴⁸⁰. Ciertamente,

⁴⁷⁸ CV, 53.

⁴⁷⁹ “Pero ciertamente de la ética, cuyos principios son postulados, no se puede, como de la lógica, obtener una demostración lógica tan estricta para conducir ya la existencia” (SC, 249 y 250).

⁴⁸⁰ Por ejemplo, CE, 45.

insensatez o absurdo (*Unsinn*) no es lo mismo que carencia de sentido (*Sinnlos*)⁴⁸¹; pero en cualquier caso ambos pueden agruparse como *contrapuestos al sentido* (*Sinn*).

Esta solidaridad en la no sensatez de lógica y ética se deja, por lo demás, traslucir en las características que, al entender de Wittgenstein, adornan tanto a una como a otra, a saber: su carácter trascendental⁴⁸².

Pero hay todavía dos sentidos más en los que lógica y ética están relacionadas.

b) Como apuntábamos más arriba, la lógica no es para Wittgenstein el contenido de la ética. Pensar lógicamente no es un deber sencillamente porque no puede ser de otra manera. No obstante, en cierto sentido, *la lógica también constituye para Wittgenstein un referente ético*.

Aunque no sea un deber pensar lógicamente, sí que *es un deber mostrar lo más claramente posible la estructura lógica que subyace a nuestro pensamiento y al mundo*:

“En cierto sentido, es verdad que las proposiciones lógicas son “postulados”; algo que “exigimos”, puesto que *exigimos una notación satisfactoria.*”⁴⁸³

De ahí que la tarea de la filosofía consista básicamente en encontrar la notación más adecuada para este propósito; y que esa tarea sea un deber que, como sostenía Weininger, uno tiene *consigo mismo*. Es el deber de mostrarse tal y como uno es, sin disfraces, aunque en cierta medida, lo que somos no lo hayamos

⁴⁸¹ “Pero tautología y contradicción no son absurdas...” (TLP 4.4611).

⁴⁸² “La ética es trascendental” (TLP 6.421).

⁴⁸³ Cf. TLP, 6.1223 y DF, 205. Es muy difícil resistir a la sugestión de que éste es un pensamiento weiningeriano de Wittgenstein.

elegido nosotros. Es el deber, por tanto, de no engañarse. Pero para lograrlo es necesario trabajar sobre uno mismo.

La diferencia entre ambos autores radica, como vemos, en un nivel metafísico: mientras Wittgenstein admitiría la existencia de dos divinidades independientes, que son el mundo y yo, Weininger asumiría el monoteísmo en sentido estricto, pues en el fondo:

“Sólo se puede creer en uno mismo.”⁴⁸⁴

c) De algunas de las reflexiones de Wittgenstein en el *Diario filosófico 1914-16* podría deducirse que la ética no sólo no depende de la lógica, sino que es metafísicamente anterior a ella. Ahora bien, lo que aquí sostenemos es que *incluso para Wittgenstein hay un sentido en el que la ética parece derivarse de la lógica*. Veamos qué significa esto:

Tal y como sostiene en su *Conferencia sobre ética*, cualquier proposición que pretenda ser ética debe expresar un deber incondicionado o absoluto. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con las (pseudo)proposiciones lógicas, donde su propia sintaxis muestra que son tautologías, las (pseudo)proposiciones éticas no son detectables por su mera forma sintáctica. Consideremos la expresión “nuestro deber es ayudar al prójimo”. Aparentemente estamos ante una (pseudo)proposición ética, de hecho su sintaxis así parece anunciarlo. Pero, en realidad, también podría tratarse de una proposición perfectamente sensata perteneciente al ámbito de la ciencia. Todo depende del sentido que hayamos querido darle a tal expresión. Si lo que queremos decir es que, dada nuestra formación cristiana, debemos ayudar al

⁴⁸⁴ SUC, 197.

prójimo o que ayudar al prójimo es beneficioso para la sociedad, entonces nos encontraremos ante un caso del segundo tipo. Si, por el contrario, queremos decir que con independencia de cuál haya sido nuestra formación (es decir, tanto si hemos tenido una formación cristiana como si no) y sean cuales sean las consecuencias de nuestros actos (beneficiemos a la sociedad o no), debemos ayudar al prójimo, estaríamos ante una (pseudo)proposición ética. De hecho, la esencia de la ética radica precisamente en esa *imposibilidad de justificación*.

Pero la cuestión a la que queremos apuntar aquí es la siguiente: si pretendiéramos justificar nuestra ética sin que por ello dejara de ser una ética, pese a que esto es imposible, nos veríamos inevitablemente abocados a recurrir a tautologías del tipo: “lo quieras o no lo quieras”, “beneficie a la sociedad o no la beneficie”. Sin embargo, justamente eso revelaría que la expresión “nuestro deber es ayudar al prójimo” (en sentido absoluto) no es más que un absurdo; recordemos que la tautología es implicada por cualquier proposición⁴⁸⁵. Esto significa que cualquier teoría ética podría seguirse de cualquier estado de cosas o, dicho de otro modo, que la ética es independiente de cómo sea el mundo.

Carece de sentido, como vemos, la expresión verbal que damos a nuestras experiencias éticas o religiosas. Decimos, por ejemplo: “Me asombro ante la existencia del mundo”, lo que es similar a decir que nos asombramos ante una tautología. Por ejemplo, nos asombramos de que el cielo sea azul o no lo sea. Pero Wittgenstein nos advierte que éste no es el uso que damos a la expresión “asombrarse” en la vida cotidiana. En el lenguaje ordinario sólo nos asombramos de aquello que podemos representarnos de otra manera. Puedo, por ejemplo, asombrarme

⁴⁸⁵ “La tautología se sigue de todas las proposiciones: no dice nada.” (TLP, 5.142).

de que el cielo sea azul pero no de que sea azul o no lo sea. Esa expresión carece de sentido⁴⁸⁶.

Pues bien, para Wittgenstein comprendemos la lógica precisamente porque tenemos este tipo de vivencias inexpressables que pueden calificarse como éticas o religiosas. Es decir, porque somos capaces de adoptar una perspectiva distanciada con respecto al mundo en su conjunto (que incluye nuestro cuerpo y sus procesos mentales) y observarlo *sub specie aeternitatis*. Lo que este cambio de perspectiva, o esta vivencia ético-religiosa, conlleva es la disolución o desaparición de lo que anteriormente hemos llamado sujeto empírico; mi cuerpo y mi psique pasan a convertirse en objetos para un sujeto que ahora está, por así decirlo, fuera del mundo o que es su límite. Esta nueva perspectiva es la del llamado *sujeto inteligible* o *volitivo*, el portador de la ética. Desde esta perspectiva, claro está, mi cuerpo, junto con sus procesos mentales, y el resto de objetos del mundo están al mismo nivel; todos son objetos para un sujeto. De ahí que otra de las expresiones insensatas que a Wittgenstein le vienen a la mente para describir su vivencia religiosa sea la siguiente: “Estoy seguro, pase lo que pase, nada puede dañarme”. Por extraño que pueda parecer, aquí el sujeto de la enunciación está fuera del mundo, pues en el mundo, como sabemos, nunca estamos completamente a salvo.

En conclusión, diremos que para Wittgenstein, en la medida en que la ética no depende de cómo sea el mundo, pero necesita, sin embargo, que algún mundo sea – y nos referimos a un mundo que admita cierta inteligibilidad o logicidad – podría decirse que “depende” de la lógica. No obstante, si comprendemos el mundo, si nos damos cuenta del orden del mundo y queremos conocerlo y

⁴⁸⁶ Saber, creer, dudar o desear una tautología tampoco tiene sentido: “(«A sabe que p es el caso» carece de sentido si p es una tautología.)” (TLP, 5.1362).

hacerlo explícito, dicho de otro modo, si de hecho tenemos un lenguaje es, en definitiva, gracias a que somos sujetos éticos o religiosos.

Pues bien, si nos tomamos en serio esta tesis, vemos que ha de tener consecuencias para la teoría del conocimiento y, por ende, para la psicología; pues ello podría significar que para Wittgenstein lo que nos distancia del resto de animales no es tanto nuestra racionalidad instrumental, que en mayor o menor grado muchos animales poseen, sino nuestra capacidad de asombro. En la sensibilidad ética, estética y religiosa se hallaría, por tanto, la clave de nuestra superioridad.

2. Teoría de la genialidad

Aunque Wittgenstein no desarrolla una teoría de la genialidad, lo cierto es que el concepto de genio aparece en varias ocasiones en sus observaciones recogidas en *Aforismos. Cultura y valor*, donde el filósofo reflexiona sobre las diferentes formas de expresión del valor humano (arte, ciencia y filosofía) y su relación con la cultura, así como sobre el valor de su propia tarea filosófica.

En el *Tractatus*, sin embargo, no encontramos ninguna referencia a la genialidad. Esta ausencia podría sugerir que la noción wittgensteiniana de “genio” es una cuestión periférica e independiente de lo que constituye el núcleo de su labor filosófica, que consistiría en encontrar una notación capaz de mostrar por sí misma, sin necesidad de aclaraciones ulteriores, la forma lógica común al lenguaje y al mundo.

Creemos, sin embargo, que esto no es cierto. Acabamos de ver cómo la comparación con la filosofía de Weininger se convertía en una herramienta útil a la hora de desentrañar la relación que establece Wittgenstein entre la lógica y la ética. Pues bien, nuestro propósito ahora es interpretar las reflexiones de Wittgenstein sobre la genialidad a la luz de la teoría weiningeriana sobre el mismo tema; y mostrar cómo ese movimiento nos permite establecer una clara conexión entre las disquisiciones wittgensteinianas sobre la cultura y el valor y la obra que condensa su primera filosofía, el *Tractatus*.

Genialidad y talento

Ya hemos visto cuáles son los rasgos que a juicio de Weininger constituyen el carácter genial. En esta ocasión

señalaremos una distinción que el autor de *Sexo y carácter* considera fundamental para evitar el error de juzgar como genial todo lo que tenga apariencia de serlo.

Weininger quiere establecer unos límites precisos entre el genio y el talento⁴⁸⁷. El genio –dice– no es talento en mayor grado o en grado máximo, como tampoco es una acumulación de talentos. Entre la genialidad y el talento hay un mundo, lo que significa que son de naturaleza heterogénea y en ambos casos encontramos grados. El talento es heredable, por lo que puede poseerse en grado superlativo desde el momento del nacimiento y, por la misma razón, puede ser propiedad común de toda una familia. El genio, sin embargo, no es transmisible y, en ese sentido, no es general, sino individual⁴⁸⁸.

En sentido estricto habría que decir que, según Weininger, *existen múltiples talentos pero una sola genialidad*, que puede elegir diferentes direcciones para manifestarse. Dicho de otro modo, hay algo genial que es común a todos los hombres geniales y se manifiesta de forma diferente en cada uno.

Es más, según Weininger, *todo hombre es genio en potencia*⁴⁸⁹. De hecho, entre el hombre genial y el que (todavía) no lo es existe una diferencia cuantitativa, no cualitativa⁴⁹⁰. Precisamente por eso el segundo es capaz de reconocer el valor en la obra del primero⁴⁹¹.

⁴⁸⁷ “Da handelt es sich zunächst um die Abgrenzung gegen den Begriff des Talentes. Die populäre Anschauung bringt Genie und Talent fast immer so in Verbindung ” (GCH, 131). Fijémonos en que aquí Weininger usa el término alemán “Talent” para referirse al talento.

⁴⁸⁸ SC, 170

⁴⁸⁹ SC, 194

⁴⁹⁰ Aquí Weininger distingue entre el hombre genial y el genio, entre los que parece apuntar que existe una diferencia cuantitativa. Hemos decidido no ser fieles a esta distinción porque el propio autor no la usa de manera regular.

⁴⁹¹ SC, 193.

No es difícil entrever la raíz schopenhaueriana de tales afirmaciones, pues en *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer ya había afirmado que la genialidad, es decir, la *capacidad de conocer independientemente del principio de razón*, ha de habitar en todos los hombres:

“Porque si no, serían tan incapaces de disfrutar las obras de arte como de producirlas y en general no tendrían sensibilidad alguna para lo bello y lo sublime, ni esas palabras podrían tener siquiera sentido para ellos.”⁴⁹²

La diferencia entre el genio y un hombre corriente estribaría, según Schopenhauer, en que el primero posee esa capacidad en mayor grado y con una duración más sostenida, lo que le permite producir en una obra espontánea lo que ha conocido y comunicar a los demás la idea captada.

En el segundo volumen de esta misma obra, Schopenhauer establece la diferencia entre el genio y el *talento*. El talento –dícese caracteriza por la superioridad del *conocimiento discursivo* sobre el intuitivo, lo que proporciona una mayor *velocidad y corrección* en el pensamiento. Este tipo de conocimiento está puesto al servicio de los *motivos* y sólo capta de las cosas sus *relaciones con la voluntad*⁴⁹³. El genio, sin embargo, intuye un mundo diferente porque profundiza más en el que los demás tienen ante sí, lo que sólo es posible gracias a la *claridad y objetividad* con que se le presenta. Como hemos visto, la claridad y la objetividad en el pensamiento también son para Weininger dos condiciones indispensables para la producción de la obra genial.

⁴⁹² MVR, 229.

⁴⁹³ MVR II, 430.

Weininger añade, sin embargo, que entre el genio y el talento⁴⁹⁴ existe una relación que podría expresarse así: cuantas menos *sacudidas de la conciencia* necesite un hombre para llegar a ser un genio, mayor es su talento. De modo que la diferencia cuantitativa del talento de un individuo en relación con otro encuentra su expresión más clara en el instante en que llegan a ser genios. En muchas ocasiones, por cierto, esto ocurre justo en el momento de su muerte, cuando se produce la última de esas sacudidas⁴⁹⁵.

En 1943 Wittgenstein escribe una serie de observaciones muy similares entre sí que dan la impresión de que el filósofo esté luchando por entender y expresar en qué consiste la genialidad:

“Genio es lo que hace olvidar el talento del maestro”.

“Genio es lo que nos hace olvidar la destreza”

“Donde el genio es delgado se puede transparentar la destreza. (El preludeo de *Los maestros cantores*.)”

“Genio es lo que hace que no podamos ver el talento del maestro.”

“Sólo donde el genio es delgado puede verse el talento.”⁴⁹⁶

Como podemos apreciar, coincidiendo con Weininger, Wittgenstein entiende la genialidad y el talento como cosas diferentes que, no obstante, se encuentran en una determinada relación. Dicha relación no impide que existan hombres geniales de escaso talento – como Novalis⁴⁹⁷ y Jean Paul⁴⁹⁸, según

⁴⁹⁴ Weininger usa en esta ocasión el término alemán “Begabung”.

⁴⁹⁵ SC, 204-205.

⁴⁹⁶ CV, 94.

⁴⁹⁷ Su nombre real era Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg (1772-1801). Poeta alemán que estudió derecho en Jena, donde asistió a los cursos de historia de Schiller y conoció a Fichte, cuya filosofía idealista gravita sobre

Weininger – o individuos de gran talento que carecen casi por completo de genialidad – como es el caso, según Wittgenstein, de Karl Kraus –.

Pero ¿qué es en esencia la genialidad?

Según Weininger, la genialidad es “originalidad, individualidad y condiciones especiales para crear”⁴⁹⁹; mientras que el talento⁵⁰⁰ “es tan sólo un medio por el cual se manifiesta el espíritu de un hombre”⁵⁰¹.

Entre 1939 y 1940 Wittgenstein escribe:

“La medida del genio es el carácter – aun cuando el carácter en sí no constituye el genio –. El genio no es <<talento y carácter>> sino carácter que se manifiesta en la forma de un talento especial.”⁵⁰²

Ahora ya queda más claro que para ambos filósofos la función del talento es la de servir de medio para la manifestación

toda su obra. En sus *Himnos de la noche* (Hymnen an die Nacht, 1800), colección de poemas en prosa y verso, el poeta exalta la noche, identificada con la muerte, como el paso hacia la «vida verdadera», un renacimiento místico en la persona de Dios donde el reencuentro con su amada y con el conjunto del universo sería posible. Su obra publicada en vida se limita a los *Himnos* y a dos series de *Fragmentos* compuestos entre 1795 y 1800: comprenden apuntes, aforismos y comentarios breves sobre filosofía, estética y literatura en los que expresa las principales inquietudes y concepciones teóricas del romanticismo.

⁴⁹⁸ Su nombre real era Johann Friedrich Richter (1763-1825). Poeta y novelista alemán. Cursó estudios de teología en Leipzig y adoptó el seudónimo francés Jean-Paul debido a su admiración por Rousseau. Entre sus numerosas obras cabe destacar *El titán* (4 volúmenes, 1800-1803), considerada su mejor obra, una novela que contiene elementos autobiográficos y que discute las ideas revolucionarias de la época.

⁴⁹⁹ SC, 169.

⁵⁰⁰ Weininger utiliza la palabra “Talent”.

⁵⁰¹ SC, 181. Weininger sugiere que, aunque no es esencial a su investigación, sería interesante estudiar cuáles son las condiciones orgánicas y psicológicas que hacen de un determinado genio un visionario místico y de otro, por ejemplo, un pintor consumado (SC, 182).

⁵⁰² CV, 82.

de otra cosa y que la genialidad consiste precisamente en la manifestación de esa cosa, que en el caso de Weininger es “el espíritu de un hombre” y para Wittgenstein, el “carácter”. Lo que nos queda por ver es, por tanto, si se trata de la manifestación de lo mismo.

Pese a la dificultad de descifrar cuál es el sentido exacto de estas expresiones, “espíritu de un hombre” y “carácter”, puesto que son usadas en diversos contextos con matices diferentes, creemos que el sentido que le dan ambos autores en el contexto relativo a la genialidad es, cuanto menos, similar. Veamos por qué:

Según Weininger, “personalidad e individualidad, Yo (inteligible) y alma, voluntad y carácter (inteligible) significan una y la misma cosa que pertenece al hombre y que falta en la mujer”⁵⁰³. Recordemos que si la Mujer no podía ser genial era porque carecía de *carácter inteligible*, pues éste constituye para Weininger la esencia de la genialidad.

Puede decirse, por tanto, que en el contexto relativo a la genialidad Weininger usa las expresiones “espíritu de un hombre” y “carácter inteligible” en el mismo sentido: como ese residuo de libertad en el ser humano, que es condición de su moralidad y constituye la esencia de la genialidad. Sólo cuando este núcleo lógico y ético, insondable para todas las psicologías, se manifiesta de algún modo en la forma de un talento, puede hablarse con corrección de genio.

Conviene recordar aquí que Weininger distinguía entre el carácter inteligible o la *individualidad* y el carácter empírico, al que prefiere llamar *individuación*. De éste dice que existe en todos los animales mientras que aquel sólo pertenece al hombre.

⁵⁰³ SC, 287.

Recordemos también que para Weininger a partir de la mera individuación – es decir, del hecho de que los seres orgánicos no nos encontremos unidos unos a otros – podía derivarse la existencia de la *psique*, lo que pensaba que debía de ser algo más consistente que el haz de percepciones concebido por Hume y Mach:

“Todo lo que un animal siente tiene en cada individuo un diferente carácter o tonalidad, que no sólo es característico de su clase o especie, de su raza y familia, sino que también es diferente en cada uno de los seres.”⁵⁰⁴

En definitiva, lo que nos permitía deducir la existencia del carácter empírico en los animales era la constatación de un hecho empírico. Sin embargo, los argumentos a favor de la existencia en el hombre de un sujeto transempírico sólo podían pertenecer a la lógica y la ética⁵⁰⁵. Por otro lado, mientras que el carácter empírico encontraba su correlato fisiológico en el ideoplasma, el carácter inteligible no tenía soporte físico alguno. De modo que aceptar la existencia en el hombre de este *carácter*, permitía dotar de sentido la idea de libertad humana. La genialidad era, por tanto, un privilegio humano que se construía sobre el presupuesto de la libertad.

El carácter inteligible de Weininger nos remitía al sujeto que contempla las ideas en la filosofía de Schopenhauer; el sujeto que se pregunta por el *qué* y no por el *dónde*, *cuándo*, *cómo* o *para qué* de las cosas⁵⁰⁶. Además, y esto es lo que aquí nos importa, cabría identificarlo con el sujeto que contempla el mundo *sub specie*

⁵⁰⁴ SC, 241.

⁵⁰⁵ SC, 242.

⁵⁰⁶ MVR, 210.

aeternitatis en el *Tractatus*⁵⁰⁷, del que Wittgenstein dice que es el portador de la ética⁵⁰⁸ y condición del arte, pues la obra de arte consiste – y esta es su conexión con la ética –, en el objeto visto *sub specie aeternitatis*⁵⁰⁹.

En resumen, deberíamos decir que el carácter inteligible de Weininger coincide con el sujeto metafísico del *Tractatus*; que este sujeto – al que Wittgenstein en sus *Diarios filosóficos* (21/7/16) quiere llamar «voluntad» – es el portador de la ética y la estética; y que no forma parte del mundo sino que, igual que la lógica, constituye su límite⁵¹⁰ y es, al mismo tiempo, un presupuesto de su existencia⁵¹¹. Este sujeto es, según Wittgenstein, el yo del que habla la filosofía⁵¹².

Ahora ya sabemos qué es para Weininger eso que en el genio se manifiesta a través del talento: el sujeto de la ética, la voluntad. En otras palabras, la propia *libertad* humana.

Lo que debería aclararse ahora es si Wittgenstein también hace coincidir la noción de *carácter* que aparece en los *Aforismos. Cultura y valor* con el sujeto volitivo de su *Tractatus*. Pues bien, aunque no tenemos evidencias textuales de que esto sea así, comprobaremos cómo leer los aforismos partiendo de ese supuesto (weiningeriano) resulta fructífero. Además contamos con

⁵⁰⁷ TLP 6.45.

⁵⁰⁸ “De no existir la voluntad, no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo, y que es el portador de la ética” (DF, 140). Anotación correspondiente al día 5/8/16.

⁵⁰⁹ “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética” (DF, 140). Correspondiente al día 7/10/16.

⁵¹⁰ “Y el sujeto no pertenece al mundo sino que es un límite del mundo” (DF, 135). Día 2/8/16.

⁵¹¹ “Al igual que el sujeto no es parte alguna del mundo, sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo” (DF, 135). Día 2/8/16.

⁵¹² “El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo” (DF, 139). Día 2/9/16.

algún indicio que apunta en esa dirección. Veamos en qué consiste. Wittgenstein también describe la genialidad de esta otra manera:

“Podría decirse: «el genio es ánimo en el talento».”⁵¹³

El paralelismo existente entre esta definición de genio y la anterior⁵¹⁴ nos sugiere que Wittgenstein está usando las nociones de “carácter” y “ánimo” en el mismo sentido. Por esa razón pensamos que para averiguar qué entiende Wittgenstein por “carácter” puede resultarnos útil recurrir a lo que dice en otros pasajes sobre el “ánimo”. Así, por ejemplo, en una ocasión afirma que “el *ánimo* es siempre original”⁵¹⁵. Y en otro lugar dice:

“El ánimo, no la destreza, ni siquiera la inspiración, es la semilla de mostaza que crecerá hasta ser un árbol. Según el ánimo, así la relación con la vida y la muerte.”⁵¹⁶

Ahora bien, nuestra relación con la vida y la muerte, nuestra actitud ante el mundo, es sin duda para Wittgenstein no ya *uno* de los problemas de la ética sino más bien *el* problema ético. El ánimo, por tanto, debe hallarse en la raíz de la ética y por eso mismo estrechamente relacionado con la *voluntad como soporte de lo ético*, de la que Wittgenstein dice en el *Tractatus* que no cabe hablar⁵¹⁷.

⁵¹³ CV, 87.

⁵¹⁴ Recordemos: “el genio no es «talento y carácter» sino carácter que se manifiesta en la forma de un talento especial” (CV, 82).

⁵¹⁵ CV, 84. Recordemos que para Weininger la genialidad también es originalidad.

⁵¹⁶ CV, 87.

⁵¹⁷ TLP, 6.423.

Parece claro, sin embargo, que la palabra “ánimo” y la palabra “voluntad” no son siempre intercambiables. De hecho, la primera, más coloquial, es adecuada para contextos personales; de ahí que Wittgenstein la use frecuentemente en sus *Diarios secretos*. En ellos se trata de no perder el ánimo⁵¹⁸ y, a ser posible, mantenerlo alegre⁵¹⁹; lo que significa estar en paz con uno mismo, con la propia conciencia. De hecho, éste sería para Wittgenstein el síntoma más claro de una vida buena y feliz. La falta de ánimo y el miedo a la muerte serían, por el contrario, síntomas de una vida mala e insincera o, también podría decirse, pecaminosa:

“Sigo viviendo en pecado, es decir, infeliz. Estoy de mal humor, sin alegría. Vivo en discordia con todo mi entorno.”⁵²⁰

Así es la vida del que depende de lo superfluo, de las amenidades de este mundo; del que se ve afectado por las circunstancias (por cómo sea el mundo). Así es la vida del propio Wittgenstein, al menos durante la época de gestación del *Tractatus*:

“Están devorándome unas circunstancias repugnantes. Toda la vida exterior con toda su vulgaridad, se abalanza sobre mí. E interiormente estoy lleno de odio y no consigo que penetre en mí el espíritu. Dios es el amor. Soy como un hornillo consumido, lleno de escorias y suciedad.”⁵²¹

⁵¹⁸ DS, 117, 119, 123, 127, 135, etc.

⁵¹⁹ “Quiera Dios conservarme alegre el ánimo” (DS, 157).

⁵²⁰ DS, 157.

⁵²¹ DS, 131.

Quien vive de ese modo no es un sujeto libre, pues el hombre sólo es libre gracias al espíritu. La noción de espíritu adquiere para Wittgenstein diferentes sentidos (cultural, religioso e individual) relacionados entre sí. Concretamente en los *Diarios secretos* este término parece aludir al yo que conjuga todos los ideales intelectuales y morales del filósofo, es decir, el yo que vive en reposo y no sufre por el futuro ni teme la muerte sencillamente porque no depende del mundo⁵²². A veces el espíritu es hipostasiado por Wittgenstein y considerado como una realidad superior para la que debe vivirse. “Vivir para el espíritu”, es decir, dedicarse al trabajo intelectual y ser honestos, implica vivir *en el eterno presente*, indiferentes a las circunstancias y al porvenir, ajenos al paso del tiempo. Esa es la perspectiva que ve el mundo *sub specie aeternitatis*. En eso consiste la única libertad y la dicha wittgensteinianas.

Es importante tener en cuenta que Weininger también definía la genialidad como la manifestación del espíritu de un hombre.

La palabra “voluntad”, por otro lado, tiene para Wittgenstein una fuerte carga filosófica, más concretamente schopenhaueriana, por lo que es la más adecuada para el contexto académico y despersonalizado del *Tractatus*. En esta obra no se hace referencia alguna al *ánimo*, pero tampoco al carácter o al espíritu; se habla, sin embargo, de la voluntad *como soporte de la ética*⁵²³. Que tanto

⁵²² “¡Nada me causa verdadera alegría, y vivo angustiado por el futuro! Pues ya no reposo en mí. Cada una de las indecencias de mi entorno – y siempre las hay – me hiere en lo más íntimo, y antes de que se me cure una herida ¡llega otra nueva! No me siento realmente libre ni siquiera cuando – como ahora, a última hora de la tarde – no estoy deprimido (...) Me siento dependiente del mundo y por ello tengo que temerlo también en los momentos en que no me ocurre nada malo. Me veo a mí mismo, al yo en el que puedo reposar, como un lejano islote añorado que se ha apartado de mí” (DS, 91).

⁵²³ Recordemos que tanto para Schopenhauer como para Weininger la única libertad pertenece a la voluntad.

el ánimo (y también el carácter y el espíritu) como la voluntad se hallen para Wittgenstein en la raíz de la ética nos indica que son términos con un significado muy próximo y cuya diferencia es más bien de matiz.

En resumen, cabría decir que Weininger y Wittgenstein coinciden en la idea de que en el hombre se halla algo inefable (y, por tanto, inaccesible a la ciencia) que es el soporte de la ética y la garantía de su libertad, y que eso constituye la esencia de la genialidad.

Como hemos visto, Weininger contrapone eso que llama voluntad o sujeto inteligible al *carácter empírico*. Wittgenstein también se refiere en el *Tractatus* a esta otra realidad con expresiones como “el alma humana”⁵²⁴ y “la voluntad como fenómeno”⁵²⁵ y, con cierta ironía, “el sujeto”⁵²⁶. Pero lo importante es que siempre que alude al carácter empírico⁵²⁷ es para afirmar que la tarea de describirlo no corresponde a la filosofía, sino a la psicología. Por eso, desde su perspectiva estrictamente filosófica, Wittgenstein no tiene que comprometerse con ninguna descripción concreta del mismo. Sin embargo, al encomendar la tarea de describirlo a una ciencia, concretamente la psicológica, está sugiriendo que el carácter empírico (o psicológico) *es un complejo*, esto es, un conjunto de hechos susceptible de ser descrito desde diferentes perspectivas⁵²⁸; y que precisamente por eso no puede tratarse de un alma, que por definición es simple. En este sentido,

⁵²⁴ “El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite – no una parte del mundo.” (TLP, 5.641).

⁵²⁵ “De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar.

Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología.” (TLP, 6.423).

⁵²⁶ TLP, 5.5421.

⁵²⁷ Para evitar confusiones usaremos siempre la expresión “carácter empírico.”

⁵²⁸ TLP 5.5423.

Wittgenstein estaría de acuerdo con los asociacionistas que, como Mach, sostienen que la suya es una *psicología sin alma*.

Por eso mismo, el carácter empírico tampoco puede ser un *sujeto*, que por definición es inaprehensible e indescriptible. “Sujeto” es un concepto formal que refiere precisamente a aquello que no puede ocupar la posición de un objeto. Cualquier intento de aproximación o caracterización del sujeto lo disuelve en el momento que lo piensa y lo sustituye por un objeto paradójico – en tanto que pretende ser al mismo tiempo un sujeto – del que sólo pueden emitirse juicios carentes de sentido. Por eso Wittgenstein afirma:

“Esto muestra también que el alma – el sujeto, etc. –, tal como es concebida en la actual psicología superficial, es una quimera.

Un alma compuesta no sería ya, ciertamente, un alma.”⁵²⁹

Además, que el carácter empírico pueda ser descrito significa para Wittgenstein – tal y como expone en sus *Diarios filosóficos* (12/8/16) – que también *podría ser de otro modo*.

De manera que, aparentando no decir nada sobre el carácter empírico, Wittgenstein ha dicho bastante: que no se trata de un sujeto ni de un objeto, sino de un complejo o un conjunto de hechos contingente. Luego, a diferencia del sujeto metafísico, forma *parte del mundo y no ocupa un lugar privilegiado dentro de éste*⁵³⁰.

Por otro lado, aunque el discurso de Wittgenstein no es psicológico, de sus consideraciones filosóficas se deduce que tenía

⁵²⁹ TLP, 5.5421.

⁵³⁰ DF, 139 (día 2/9/16) y TLP, 5.641.

ciertas preferencias por lo que respecta al modo de proceder de dicha ciencia⁵³¹. La observación 5.5423 del *Tractatus* puede interpretarse como un alegato *contra la psicología asociacionista en favor de la psicología de la Gestalt*. Una prueba de ello la vemos en el hecho de que usara el ejemplo del cubo de Albert Necker para mostrarnos en qué consiste percibir un complejo.

La psicología de la forma no se limita a explicar los fenómenos perceptivos sino que parte de la tesis, mucho más general, de que *el todo es mayor que la suma de las partes*. Esta tesis, por supuesto, también debe aplicarse al carácter empírico. Así, lo que tanto los psicólogos de la Gestalt como Wittgenstein vendrían a defender es que el carácter empírico no se reduce a una suma de sensaciones o de elementos. Del relativismo ontológico contenido en el *Tractatus* se deduce, por un lado, que el asociacionismo es una de las múltiples perspectivas desde las que puede considerarse el carácter empírico. Y, por otro, que no hay razón alguna para suponer que se trate de una perspectiva privilegiada y, menos aún, que las demás perspectivas tengan que reducirse a ella o que puedan deducirse de ella.

Recordemos que para Weininger uno de los errores más fundamentales de toda psicología es que “quiere derivar el todo de las partes y demostrar que está condicionado por ellas, mientras que una profunda reflexión muestra que los fenómenos parciales fluyen del todo, como fuente primitiva”⁵³². Esta afirmación, junto con otra serie de observaciones sobre la memoria y la percepción⁵³³, lo convierte en un claro detractor de la psicología asociacionista.

⁵³¹ Tal y como demuestra en TLP, 5.5421.

⁵³² SC, 322.

⁵³³ En contra de la psicología de las asociaciones, Weininger sostiene que para reconocer un objeto no necesitamos – aunque esto pueda ocurrir en muchos casos – reproducir la impresión primitiva sino que conocemos de manera

Es muy probable que el primer contacto de Wittgenstein con la psicología lo tuviera a través de Weininger. Y seguramente la psicología de la Gestalt le sirvió para reafirmar sus puntos de vista. Sin embargo, no pretendemos afirmar aquí que Wittgenstein y Weininger compartieran una misma concepción del carácter empírico o psicológico. Sólo tenemos constancia de que *a ninguno de ellos satisfacían plenamente las explicaciones asociacionistas*.

Pues bien, ese dualismo, asumido por los dos vieneses, que separa nítidamente el carácter empírico del inteligible, el mundo fenoménico de la voluntad, y la psicología de la filosofía (que constaría fundamentalmente de lógica y ética), condiciona su concepción de la genialidad, que también será un concepto dual: por un lado está el carácter (inteligible), que constituye la esencia de la genialidad. Por otro, el talento, un conjunto de hechos empíricos que algunas veces es expresión del carácter.

Carácter en el talento

Dos ideas pueden extraerse de lo dicho hasta ahora:

- Aunque para ambos filósofos el carácter (inteligible) es condición necesaria para la genialidad, éste no es suficiente: dado que la genialidad es la manifestación del carácter y el carácter necesita del talento para manifestarse, *la genialidad no es posible sin talento*.

- Puesto que *el talento no siempre es una manifestación del carácter*, cabría hacer una distinción entre dos tipos de talento: el que expresa el carácter y el que no.

inmediata porque el carácter de lo familiar se adhiere directamente a la impresión sensorial: “la nueva impresión, no aparece ligada con una asociación, sino que lo visto, lo oído, etc., se presenta únicamente con un tinte específico (tinte, según diría James), con aquel ‘carácter’ que Avenarius denominó el ‘notal’, y Höffding ‘la cualidad de lo conocido’” (SC, 226).

Esta distinción aparece claramente establecida en *Sexo y carácter*. En el capítulo IV de la parte II, cuando Weininger quiere distinguir o trazar los límites entre el mero talento y la genialidad, utiliza para el primero la palabra “Talent”, mientras que, en el capítulo V, cuando quiere conectar el talento con la memoria propia del genio, usa el término “Begabung”, que podría traducirse al castellano como “don”⁵³⁴. Como señala Joachim Schulte, Weininger usa el término “Talent” en contraposición a “Begabung” para referirse a uno de esos logros femenino/judíos, que cuenta incomparablemente menos que la obtención masculina/no-judía de un “don”⁵³⁵.

Así, el límite teórico entre ambos tipos de talento queda más o menos claro. Pero parece sobrevenir un problema práctico: ¿cómo saber cuándo el talento es la expresión del carácter (Begabung) y cuándo no lo es (Talent)? Esta incógnita, por cierto, no dejaba indiferente a Wittgenstein.

En 1946 se pregunta:

“¿Son todas las personas grandes hombres? No. Bien, ¿cómo puedes esperar entonces ser tú un gran hombre? ¿Por qué habrá de serte dado algo que no se le da a tu vecino? ¿Para qué?”

Y continúa:

“¡Si no es el deseo de ser rico el que te hace creer que lo eres, debe ser una observación, una experiencia la que te lo muestre! ¿Y qué experiencia tienes (a no ser la

⁵³⁴ En la traducción castellana de *Sexo y carácter*, ambos términos han sido traducidos como talento.

⁵³⁵ Schulte 2004, 117.

vanidad⁵³⁶)? Sólo la de un talento. Y mi ilusión de ser un hombre extraordinario es muy anterior a mi experiencia de mi talento especial.”⁵³⁷

Además de la preocupación personal de Wittgenstein por ser un gran hombre, un genio, creemos que de este aforismo pueden deducirse al menos dos ideas interesantes. A saber:

1. Que el talento puede observarse o experienciarse, lo que significa que pertenece al sujeto empírico. Esto nos lleva a pensar que, a lo mejor, – tal como Weininger había señalado – también puede heredarse.

2. Del carácter (sujeto inteligible), sin embargo, no podemos tener experiencia alguna. Recordemos que Wittgenstein coincidía con Weininger en la idea de que “la voluntad no se puede descubrir y comprobar en la experiencia porque ella es la premisa de todo dato empírico-psicológico”⁵³⁸. Una prueba de ello la encontramos en los *Diarios filosóficos 1914-16*, donde Wittgenstein afirma que “el acto de voluntad no es una experiencia”⁵³⁹.

⁵³⁶ La referencia a la vanidad del hombre superior también se encuentra en la obra de Weininger: “El hombre superior intenta aumentar su valor ante su Yo inteligible y ante su conciencia moral e intelectual. También su orgullo aparece en primer término frente a sí mismo, y se origina en él la necesidad de imponerse a su propia persona (con sus pensamientos, actos y creaciones). Esta vanidad es la característica del genio que encuentra en su persona su valor y su recompensa y, por tanto, no necesita buscar la opinión de otros para formar un juicio elevado de sí mismo” (SC, 270).

⁵³⁷ CV, 97.

⁵³⁸ SC, 320.

⁵³⁹ DF, 148. Día 9/11/16. En el *Diario filosófico 1914-16* encontramos una serie de afirmaciones que identifican la voluntad con el yo, del que se dice que es el portador de la ética y que no forma parte del mundo: “Quiero llamar “voluntad” ante todo al portador de lo bueno y lo malo” (21/7/16). “De no existir la voluntad no habría tampoco ese centro del mundo que llamamos el yo, y que es el portador de la ética” (5/8/16). “Al igual que el sujeto no es una parte del mundo sino un presupuesto de su existencia, bueno y malo, predicados del sujeto, no son propiedades en el mundo” (2/8/16).

En los fragmentos anteriores Wittgenstein muestra su preocupación ante un problema práctico que podría formularse así: si la esencia de la genialidad (el carácter, el ánimo, la voluntad o el sujeto metafísico) es algo que no puede descubrirse en la experiencia, ¿cómo distinguir la producción genial de la obra meramente reproductiva? En otras palabras ¿cómo saber si alguien es un genio cuando no puede observarse su *carácter*? Y también, ¿cómo saber si uno mismo es un genio?

En 1947 Wittgenstein sigue intentando resolver la cuestión de su propia genialidad:

“No me atrevo a juzgar si tan solo tengo gusto o también originalidad. Veo muy claramente aquél, pero no ésta, o con muy poca claridad. Y quizá deba ser así y uno ve sólo lo que *tiene* pero no lo que *es*. Cuando alguien no miente es suficientemente original. Pues la originalidad que sería de desear no puede ser una especie de artificio o una propiedad, como se dice siempre. Sí, es un principio de buena originalidad el no querer ser lo que no se es. Y todo esto ya ha sido dicho *mucho* mejor por otros.”⁵⁴⁰

Aquí Wittgenstein introduce dos nuevas cuestiones que ayudan a comprender mejor el problema antes planteado. La primera es la distinción entre ser y tener, a partir de la cual se puede establecer que mientras *el talento se tiene, original se es*. La segunda es *la identificación entre ser original y no mentir*.

En primer lugar, para arrojar algo de luz sobre estas afirmaciones mostraremos que el trasfondo sobre el que tienen sentido es el *Tractatus*, por lo que no deben considerarse como cuestiones marginales, independientes del pensamiento filosófico

⁵⁴⁰ CV, 116.

del primer Wittgenstein. En segundo lugar, habría que decir que estas afirmaciones siguen en la línea del pensamiento de Weininger, lo que, por otra parte, no significa que tengan como única fuente de inspiración la obra de éste.

La intuición que llevó a Wittgenstein a escribir los pasajes citados más arriba parece la misma que motivó el parágrafo 5.552 del *Tractatus*. Recordemos:

“La «experiencia» que necesitamos para entender la lógica no es la de que algo está de esta o aquella manera, sino la de que *algo* es; pero precisamente esto *no* es *ninguna* experiencia.”

La lógica, dice Wittgenstein, no puede descubrirse *en* la experiencia; no es algo que esté en el mundo, que el mundo posea (como los jardines y los ríos) y que pueda dejar de poseer en cualquier momento. El mundo es esencialmente lógico y de no serlo, aunque carezca de sentido plantearlo, tampoco sería un mundo.

Como podemos apreciar, la relación entre ser y tener, o también entre el carácter y el talento, entre el sujeto inteligible y el empírico – que ponen de manifiesto las reflexiones de Wittgenstein sobre la genialidad – es similar a la que establece el *Tractatus* entre lo *esencial*, es decir, la lógica⁵⁴¹ y lo *accidental* o cómo sea de hecho el mundo.

Convendría recordar aquí la estrecha relación que Weininger establecía entre el sujeto inteligible (o el carácter) y la lógica:

⁵⁴¹ TLP, 6.1232.

“No se puede deducir la existencia del sujeto (...) Se puede, sin embargo, demostrar que esta existencia encuentra también su expresión severa e indudable en la lógica.”⁵⁴²

Si volvemos sobre la concepción de la lógica de Wittgenstein, veremos como precisamente porque ésta es esencial al mundo, porque comprenderla no constituye ninguna experiencia, tampoco puede ser dicha. De la lógica no cabe hablar, ella se muestra a través de las expresiones sensatas (o proposiciones) del lenguaje. De ahí que al final del *Tractatus* Wittgenstein nos inste a reconocer como carentes de sentido las expresiones allí contenidas. Si le hemos comprendido bien, nos daremos cuenta de que sus pseudoproposiciones son un intento fallido, como no podía ser de otro modo, de hacer explícita la lógica; nos habremos topado, de la mano del autor, contra los límites del lenguaje, contra los límites del significar mismo.

Pues bien, la famosa distinción del *Tractatus* entre lo que puede decirse y lo que se muestra⁵⁴³ también puede aplicarse a las reflexiones de Wittgenstein sobre el gusto y la originalidad: puesto que la *originalidad* no es una propiedad o un artificio, puesto que no es algo que el sujeto *tenga*, tampoco puede observarse o experienciarse, y no debería poder describirse⁵⁴⁴.

Haciendo un inciso, señalamos que aunque la motivación de la obra de Weininger no es precisamente la de trazar los límites del pensamiento poniéndoselos al lenguaje, éste también era consciente de que “en el hombre siempre queda algo inefable,

⁵⁴² SC, 247.

⁵⁴³ TLP, 4.12 - 4.1212.

⁵⁴⁴ Recordemos: “De la voluntad como soporte de lo ético no cabe hablar. Y la voluntad como fenómeno sólo interesa a la psicología” (TLP, 6.423).

insoluble para todas las psicologías”⁵⁴⁵, esto es, el carácter inteligible o la voluntad.

Ahora bien, de las palabras de Wittgenstein se deduce que el *gusto* sí que es un talento y, como tal, es parte del mundo, en concreto, del carácter empírico. De éste, por lo tanto, sí puede hablarse y la tarea de describirlo corresponde a la psicología.

Creemos que el paralelismo al que apuntábamos más arriba entre la relación carácter/talento (o sujeto inteligible/sujeto empírico) de los *Aforismos. Cultura y valor* y la relación lógica/mundo que aparece en el *Tractatus* puede ayudarnos a comprender por qué dice Wittgenstein en uno de los fragmentos reproducidos más arriba que “cuando alguien no miente es suficientemente original”.

Tal vez pueda sostenerse que cuando uno dice la verdad, cuando no se engaña a sí mismo ni a los demás, cuando es honesto, su *carácter* (el sujeto metafísico, la voluntad, el ánimo, etc.) se muestra, y lo hace en el mismo sentido en que lo haría la lógica de las proposiciones de nuestro lenguaje (y del mundo⁵⁴⁶) en una notación adecuada⁵⁴⁷. No debemos pasar por alto que una *notación* (como cualquier otro medio de expresión lingüística) pertenece a ese género de cosas descriptible que para Wittgenstein forma parte del mundo.

Inversamente, diría Wittgenstein, el sujeto puede ocultarse tras la mentira, como la forma lógica real del lenguaje ordinario (o de una notación lógica inadecuada) se esconde bajo su forma aparente⁵⁴⁸.

En este sentido el talento es al carácter lo que la notación es a la estructura interna del lenguaje, del pensamiento y del mundo.

⁵⁴⁵ SC, 325.

⁵⁴⁶ TLP, 4.121.

⁵⁴⁷ TLP, 6.122.

⁵⁴⁸ TLP, 4.002, 4.0031.

Según Wittgenstein, a menudo nos dejamos confundir tanto por el lenguaje ordinario como por una notación “lógica” inadecuada, que usa, por ejemplo, el mismo tipo de signos para referirse tanto a objetos como a relaciones. El resultado de este “engaño” suele traducirse en dos tipos de errores: la elaboración de una teoría del significado (lo que a juicio de Wittgenstein es inadmisibile y suele derivar en psicologismo) y la construcción de una ontología sustantiva y excesivamente prolija, al estilo de la platónica.

Pues bien, con el talento ocurre algo similar. Éste no siempre conecta con lo más profundo del ser humano, con su posición ética; a veces es un mero artificio, una máscara, una simple habilidad o destreza, etc. Esto podría decirse, por ejemplo, del *gusto*, una habilidad que Wittgenstein reconoce poseer y que Weininger caracteriza como femenina. Ese hiato, esa falta de conexión entre el carácter y el talento, esa disonancia o desajuste, es, tanto para Wittgenstein como para Weininger, resultado de un autoengaño, de una vida mala o deshonestas.

El motivo de dicho desajuste puede encontrarse en la psicología del individuo. En concreto, en el miedo a enfrentarse a lo que uno realmente es, a deshacerse de las inhibiciones y afrontar la vida sin la ayuda de lo que se *posee* (prestigio, dinero, etc.). Éste es también el miedo a ser afectados, heridos por la mirada del otro, que nos impide mostrarnos ante los demás desnudos, sin aderezos o artificios, como *niños malos*. Aunque más que el miedo, que todos padecemos, la verdadera causa de la vida deshonestas se hallaría para Wittgenstein en la falta de voluntad para superarlo. La *debilidad de la voluntad* sería por tanto el origen de la vida miserable.

La genialidad, la grandeza de un hombre, se hallaría en su capacidad para vencer los miedos e inhibiciones – que podrían llevarle a construir una imagen exagerada de sí mismo – y conectar así con su verdadero ser. Tener la fortaleza de reconocerse débil, en eso consiste también la originalidad y no, como pudiera parecer, en una capacidad superior para innovar, sorprender o escandalizar. Este es el efecto que suele producir el ingenio, que a menudo se confunde con el genio.

Pues bien, esta búsqueda de uno mismo, que supone una lucha contra los propios miedos y debilidades, que requiere al mismo tiempo fortaleza de ánimo o de voluntad, es sentida por Wittgenstein como un *deber*.

Ciertamente, Wittgenstein no es el primero que relaciona la originalidad con la honestidad. Weininger ya lo había hecho, insistiendo, al mismo tiempo, en su carácter ético:

“La genialidad es la suma moralidad” y “la verdad, la pureza, la fidelidad, la sinceridad frente a sí mismo es la única ética posible.”⁵⁴⁹

A la luz de la identificación entre originalidad y honestidad que encontramos en los aforismos de Wittgenstein y del paralelismo trazado entre éstos y el *Tractatus*, es posible redefinir su concepción de la *genialidad como la correcta relación entre el sujeto inteligible y el carácter empírico*, de tal modo que éste sea un fiel reflejo de aquel. Y aquí vuelve a imponerse la lógica weiningeriana, pues recordemos que para Weininger:

⁵⁴⁹ SC, 280. Recordemos que para Weininger la lógica es el contenido de la ética. Y el deber del hombre es conocer la verdad.

“Sólo hay deberes para uno mismo, obligaciones del Yo empírico para el Yo inteligible.”⁵⁵⁰

Fijémosnos también en que la genialidad tiene para ambos una dimensión práctica y otra teórica. O, para ser más exactos, ambos consideran la dimensión teórica que involucra la genialidad como una auténtica *praxis*. De ahí que consideren también la filosofía, y el arte en general, como una *praxis* consistente en *trabajar sobre uno mismo*. Ese *trabajo* supone un esfuerzo teórico por *conocerse a sí mismo*. Pero la mayoría de las veces los obstáculos para alcanzar dicho conocimiento no proceden de la falta de inteligencia sino, como hemos visto, de la *debilidad de la voluntad*. Es por ello que ese esfuerzo tiene un claro significado ético.

Además, debe tenerse en cuenta que, tal y como vimos en el capítulo anterior, el sujeto inteligible es al mismo tiempo voluntad y lógica. Es voluntad en la medida en que entraña una postura ética ante el mundo, una determinada relación con la vida y la muerte, pero también es lógica porque *mi mundo* (que es el mundo)⁵⁵¹ tiene forma lógica, porque es coherente. Filosofar implica, por tanto, un compromiso teórico-práctico con el mundo.

Disponemos de algunas evidencias textuales que indican que para Wittgenstein efectivamente la genialidad tiene un claro contenido ético.

En 1948 Wittgenstein dice:

“Genio es el talento en el que se expresa el carácter. Por ello querría decir que Kraus tenía talento, un talento extraordinario, pero no genio. Existen, desde luego,

⁵⁵⁰ SC, 249.

⁵⁵¹ Recordemos aquí que tanto Weininger como Wittgenstein asumen el idealismo trascendental.

chispazos de genio, en los que, a pesar de la gran carga de talento, no nos damos cuenta de él. Ejemplo: << Pues también pueden hacer cosas los bueyes y los burros... (pero hasta el momento sólo el hombre puede asegurar)>>. Es notable que esto sea, por ejemplo, mucho más grande que cualquier cosa que Kraus haya escrito jamás. Pues aquí no hay un esqueleto intelectual, sino un hombre completo. Ésta es también la razón por la que la grandeza de lo que alguien escribe depende de todo lo demás que escriba o haga.”⁵⁵²

Esta última reflexión resulta más interesante a la luz de la siguiente afirmación de Weininger:

“La genialidad no es otra cosa que la completa realización de la idea de hombre.”⁵⁵³

La idea de hombre en *Sexo y carácter* no funciona sólo como arquetipo teórico opuesto a la Mujer sino que es equiparable a la *idea de humanidad*; una idea, recordemos, que debe ser la guía y el fin de las acciones morales.

Cabría preguntarse finalmente si Wittgenstein también contrapone la genialidad, la originalidad, o lo que en una ocasión ha llamado “un hombre completo” a la idea de mujer. Veamos si lo que sigue nos puede ayudar a responder. En 1937 escribe:

“Acabo de sacar manzanas de una bolsa de papel en la que habían estado largo tiempo; tuve que partir muchas a la mitad y tirar lo malo. Después, al copiar una frase mía cuya última mitad era mala, la vi igual que la mitad mala de la manzana. Y así me sucede en general. Todo lo que me sale al

⁵⁵² CV, 123.

⁵⁵³ SC, 281.

encuentro se me convierte en imagen de aquello sobre lo que pienso. (¿Será esto una cierta disposición femenina?).”⁵⁵⁴

Si nos limitamos a este aforismo, la pregunta que inmediatamente nos asalta es qué tendrá que ver el hecho de que alguien relacione una manzana medio mala y una frase medio mala con la feminidad. Esta reflexión es ininteligible si no se considera a la luz de la afirmación de Weininger de que las mujeres, debido a la falta de determinación conceptual de su pensamiento, tienden a establecer un parangón entre las cosas más diversas; y que ni siquiera las mujeres provistas de la mejor memoria pueden librarse de esta “especie de sinestesia”⁵⁵⁵.

Si además de esta supuesta alusión a Weininger tenemos en cuenta lo obsesionado que estaba Wittgenstein con la cuestión de la propia genialidad, comprenderemos que el aforismo citado más arriba, donde se pregunta si posee una cierta disposición femenina, no es sino una expresión más de las dudas que éste abrigaba acerca de su propia originalidad. De donde se deduce que, seguramente, Wittgenstein tampoco confiaba en la capacidad de las mujeres para llegar a ser genios.

Como es sabido, hay otros factores que contribuyen a las dudas del filósofo sobre el valor de lo que escribe, por ejemplo, su origen judío. Pues bien, la principal consideración de Weininger con respecto a los judíos, alrededor de la cual pivotan todas las demás, es que éstos son los individuos que en menor medida participan de la idea de hombre⁵⁵⁶.

⁵⁵⁴ CV, 75.

⁵⁵⁵ SC, 290.

⁵⁵⁶ SC, 476.

Recordemos que existe al menos una prueba de que Wittgenstein consideraba correcta la descripción weiningeriana del judaísmo. Cito:

“En la civilización occidental, el judío es medido siempre con escalas que no le corresponden (...) Y así, unas veces son sobrevalorados y otras menospreciados. Correctamente, Spengler no pone a Weininger entre los pensadores occidentales.”⁵⁵⁷

Consideremos ahora la siguiente afirmación de Wittgenstein:

“El «genio» judío es sólo un santo. El mayor pensador judío es sólo un talento. (Yo. Por ejemplo).”⁵⁵⁸

Según Weininger, la falta de profundidad de los judíos, pero sobre todo su falta de religión, explica la ausencia de verdaderos grandes hombres entre ellos y es la causa de que al judaísmo, igual que a la Mujer, le esté negada la genialidad⁵⁵⁹.

Si concedemos que Wittgenstein está esencialmente de acuerdo con la descripción que ofrece Weininger del judaísmo, la segunda de sus afirmaciones, que “el mayor pensador judío es sólo un talento”, no debe extrañarnos. Wittgenstein estaría de acuerdo con Weininger en la idea de que el individuo judío, en tanto que participa del judaísmo y precisamente por eso, no puede ser un genio. Es decir, que hablar de genialidad judía implica una contradicción. Y tampoco ha de extrañarnos – dado su origen judío y las dudas que éste albergaba sobre su originalidad – que él mismo se ponga como ejemplo.

⁵⁵⁷ CV, 53.

⁵⁵⁸ CV, 57.

⁵⁵⁹ SC, 492.

Sin embargo, todavía no hemos ofrecido una explicación para su primera observación, que “el «genio» judío es sólo un santo”. ¿Por qué un santo? Una vez más propongo recurrir a *Sexo y carácter* para interpretarla.

En el capítulo XIII, dedicado al judaísmo, Weininger afirma que “la esencia judía no tiene metafísicamente más fin que el de servir de pedestal al fundador de religiones”⁵⁶⁰. El fundador de religiones, el genio de los genios, es, según Weininger, el individuo que ha logrado superarse en mayor grado. Aquel que se ha enfrentado a los mayores obstáculos y vencido al enemigo interior más poderoso. En él se ha realizado la inconcebible posibilidad de la completa transformación de un individuo que durante años ha sido malo. Los otros grandes hombres, dice Weininger, también han librado la batalla contra el mal pero, a diferencia de éste, su balanza se inclinó desde el principio hacia el bien. Mientras los otros genios están en gracia ya desde antes del nacimiento, el fundador de religiones la recibe en el curso de su vida.

Y añade:

“Cristo es el hombre que superó en sí mismo la más fuerte negación, el judaísmo, y creó la posición más fuerte, el cristianismo, como el extremo opuesto a aquel (...) Su victoria sobre el judaísmo es la que le coloca por encima de Buda, Confucio y de los restantes fundadores de religiones. Cristo es el hombre más grande porque es el que se ha medido con el mayor enemigo.”⁵⁶¹

⁵⁶⁰ SC, 515.

⁵⁶¹ SC, 512 y 513.

De estas afirmaciones se extrae una paradójica conclusión: que la genialidad del individuo judío habría de consistir, precisamente, en su superación del judaísmo.

Esto nos sugiere que la afirmación de que “el «genio» judío es sólo un santo” no responde únicamente a una concepción weiningeriana de la genialidad y el judaísmo, según la cual el judío no puede ser un genio – lo que se manifiesta en el hecho de que la palabra «genio» aparezca entre corchetes – sino que también tiene en cuenta las afirmaciones de Weininger sobre el fundador de religiones, tal y como sugiere la referencia a la santidad.

Sin embargo, lo más probable es que Wittgenstein tuviera en mente la idea de santo que aparece en *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James⁵⁶². Para James una de las más valiosas virtudes del santo consiste en su capacidad para prescindir de todo lo que antes le proporcionó seguridad y, más en concreto, en su capacidad para la pobreza voluntaria, pues está convencido de que “el temor a la pobreza que prevalece en las clases cultas es la enfermedad moral más grave que padece nuestra civilización”⁵⁶³.

En ese sentido, para Wittgenstein la pobreza voluntaria constituiría uno de los sacrificios más importantes y dolorosos para el judío; pues considera, como veremos, que uno de los rasgos típicos del judío es que le gusta ser rico. El hecho de que Wittgenstein renunciara a su herencia en favor de su familia puede leerse como un esfuerzo por aproximarse al ideal moral de la santidad.

Algo importante, y puede que aquí radique la diferencia entre el santo al que se refiere Wittgenstein y el fundador de religiones de Weininger, es que para James “los santos serán normalmente

⁵⁶² Senfélix 2007.

⁵⁶³ James 1902, 278.

leales a los ídolos temporales de la institución”⁵⁶⁴. No son, por tanto, el origen de una nueva manera de ver las cosas. Es posible que Wittgenstein compartiera también esta tesis de James y tal vez por eso dice que el “genio” judío es *sólo* un santo. En este sentido, podría decirse que para Wittgenstein el talento es a la genialidad lo que la santidad es al fundador de religiones. Tanto el genio como el fundador de religiones quedarían fuera del judaísmo, estas dos posibilidades le estarían negadas al individuo judío en tanto que es judío. Para alcanzar la genialidad o la santidad, éste necesitaría una transformación que le curara de su judaísmo, una especie de resurrección. Pero lo cierto es que aquí nos movemos más bien en un terreno especulativo.

No obstante, creemos que este material, pese a que no es exhaustivo, demuestra que los conceptos de genio, carácter y talento que Wittgenstein maneja tienen fuertes resonancias weiningerianas y que si se entienden a la luz de la filosofía de Weininger es posible trazar un paralelismo muy clarificador entre estas nociones y los conceptos fundamentales del *Tractatus*.

En un esfuerzo de autocomprensión y movido por la voluntad de aceptarse a sí mismo, Wittgenstein elabora una nueva manera de entender la *originalidad*, uno de los rasgos característicos de la genialidad, en la que, por así decirlo, encajaría su propia actividad filosófica y artística. Veamos cómo lo hace.

En 1931, Wittgenstein dice que nunca ha descubierto un movimiento intelectual. Que lo único que ha hecho es apresar apasionadamente el movimiento de alguna otra persona para llevar a cabo su labor de aclaración. Acto seguido, menciona a

⁵⁶⁴ James 1902, 279.

algunas de las personas que han influido sobre él: Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler y Sraffa.

Este aforismo tiene la forma de una confesión en la que Wittgenstein reconoce que a su espíritu – que no debemos olvidar es el espíritu judío – el proceso de creación de la más miserable hierbecilla le resulta completamente ajeno y desconocido. Lo que le es propio, sin embargo, es “copiar la hierba o la flor que ha crecido en otro espíritu y producir así una imagen limpia”⁵⁶⁵.

Según parece, la intención de Wittgenstein en ese momento era, en primer lugar, establecer una nítida distinción entre dos procesos, el de creación y el de reproducción. Y además, dejar claro que su propia actividad se correspondía con el segundo.

Pero ocho años después, en 1939 escribe:

“Mi originalidad (si esta es la palabra correcta) es, según creo, una originalidad de la tierra, no de la semilla. (Quizá no tengo semilla propia.) Se arroja una semilla en mi tierra y crece diferente que en cualquier otro terreno.”⁵⁶⁶

Acto seguido se compara con Freud, pues considera que éste tampoco tenía semilla propia, ya que la semilla del psicoanálisis provenía de Breuer. Pero lo más curioso es que llega a la conclusión de que la semilla de Breuer debía de haber sido muy pequeña.

Lo interesante de esta metáfora natural es que, aunque la tierra funcione como un elemento aparentemente pasivo, lo cierto es que de la estructura interna de la semilla no pueden inferirse las propiedades de la planta, pues ésta adquiere su identidad de

⁵⁶⁵ CV, 57.

⁵⁶⁶ CV, 84.

manera histórica, dependiendo de cómo sea la tierra en la que crece (las sales minerales que tenga, el grado de humedad, etc.) y de otros fenómenos atmosféricos. De modo que al final, tanto la semilla como la tierra habrán contribuido a que la planta llegue a ser la que es.

Wittgenstein parece haber cambiado de opinión, al menos en parte, con respecto a sí mism. Pues ya no entiende que su tarea sea la de copiar la hierba o la flor que ya ha crecido en otro espíritu para producir luego una imagen limpia, sino más bien la de apresar inmediatamente la semilla que ha producido otro para que *crezca en su propio espíritu*, dotándola de ese modo de un diferente *carácter*.

Así, podría decirse que aunque Schopenhauer y Weininger, entre otros, hayan influido sobre Wittgenstein, esta influencia debería entenderse no como una mera copia a la que se le han añadido otras tantas cosas, sino como el desarrollo de algo (el germen de una idea: una intuición, una imagen, una metáfora, un recurso estilístico, etc.) que llega a ser lo que es (por ejemplo, una idea) y adquiere su identidad propia sólo a través de ese proceso.

Según Wittgenstein, una de las cosas que la teoría freudiana de la interpretación de los sueños muestra es que “el arte de la reproducción es tan complicado, tan irregular, que *apenas* puede seguirsele llamando una reproducción”⁵⁶⁷.

Parece que, redefiniendo la originalidad, Wittgenstein esté intentando valorar positivamente su propia actividad tanto filosófica como artística y, por ende, su propia vida.

⁵⁶⁷ CV, 95.

¿Quién debe considerarse genio?

Para terminar diremos que, según Weininger, el título de genio hay que reivindicarlo solamente para los grandes artistas y los grandes filósofos. Entre los ejemplos que ofrece de artistas geniales figuran Shakespeare, Eurípides, Emile Zola, Henrich von Kleist y Michelangelo, que merecen ese calificativo por el gran número de caracteres que han descrito y por la cantidad de personajes que han creado. En definitiva, por haber penetrado mejor que un hombre de tipo medio en la psicología de la humanidad. Entre los filósofos geniales figuran, por ejemplo, Immanuel Kant y Joseph Schelling, porque ellos han descrito lo que hay de profundo y verdadero en el arte.

Pero de acuerdo con la teoría de Weininger, ni el hombre de acción ni el hombre de ciencia deben ser considerados genios. Veamos por qué.

El hombre de acción o el político sólo tiene capacidad para concebir el *poder*. No busca el valor, es decir, la verdad, sino que su única meta es el poder. Otra deficiencia importante es que el hombre de acción está ligado a su época: surge del caos de los acontecimientos, vive el presente, liga su destino al momento y su obra no tiene valor eterno. Así, mientras el genio tiene una historia, es la historia la que tiene al emperador. Mientras que el hombre superior engendra el tiempo, el hombre de acción es engendrado por el tiempo y es su víctima.

Por otra parte, Weininger considera que el hombre de ciencia, si no es también un filósofo, no puede ser considerado genio. El científico, dice Weininger, considera los fenómenos tal y como ellos se presentan ante los sentidos. El genio, sin embargo, los

considera en aquello que significan: no construye un edificio utilizando elementos dispersos, sino que parte de la idea del todo y considera el sentido de las partes. Recordemos aquí el aforismo de Wittgenstein en el que afirma que su manera de pensar y su fin divergen de los del típico científico occidental⁵⁶⁸.

A diferencia del genio, continúa Weininger, el científico no es universal. La ciencia es sólo una rama (o varias) del conocimiento. El sentido que guía el trabajo científico es el de *sustituir la ausencia de una inmediata comprensión*. Por eso todos los científicos son *especialistas*. No existen, sin embargo, genios especiales (de la matemática, la música o el ajedrez). La teoría de los genios especiales, dice Weininger, confunde el talento con el genio.

A diferencia de las obras del genio, las del científico no son eternas, pues no están libres de rectificaciones. Además, las investigaciones del científico están siempre circunscritas al nivel en que se encuentran los conocimientos de su época. En las doctrinas filosóficas, sin embargo, existe algo estable, una concepción del mundo que no se altera y que siempre encuentra a otros individuos que la siguen.

Al afirmar que el científico no puede ser considerado genio y que la genialidad sólo es posible en el arte y la filosofía, Weininger sigue los pasos de Kant y Schopenhauer.

Con respecto a Wittgenstein, sin embargo, se ha dicho que en este punto se desmarca de la concepción romántica de la genialidad, pues concede la posibilidad de la existencia de genios científicos⁵⁶⁹. No obstante, nos sentimos inclinados a pensar que, en realidad, se mantiene en la misma línea. Una prueba de ello creemos que se encuentra en la siguiente afirmación:

⁵⁶⁸ CV, 40.

⁵⁶⁹ Lewis 1990, 248.

“El verdadero mérito de un Copérnico o de un Darwin no fue el descubrimiento de una teoría verdadera, sino de un aspecto fructíferamente nuevo.”⁵⁷⁰

Así, si Copérnico y Darwin pueden ser considerados genios, no es por el aspecto estrictamente científico – y, como tal, constructivo – de sus teorías, sino por inaugurar una nueva manera de pensar sobre las cosas de siempre.

En uno de sus aforismos, Wittgenstein dice:

“El trabajo filosófico –como en muchos aspectos sucede en la arquitectura– consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas).”⁵⁷¹

De modo que el mérito de Copérnico o de Darwin radica precisamente en el aspecto filosófico de su actividad; esto es, en el hecho de que en ellos ha tenido lugar una profunda modificación en el pensamiento.

Así, Wittgenstein coincidiría con Weininger en su afirmación de que el científico, si no es también filósofo – es decir, si no trabaja sobre su propia comprensión de las cosas – no puede ser considerado genio.

⁵⁷⁰ CV, 57.

⁵⁷¹ CV, 54.

3. Filosofía, ciencia y religión. Tolstoi como inspiración.

¿Una mera coincidencia?

Según nos cuenta Tolstoi en su *Confesión*, después de haber estudiado y reflexionado durante años, llegó a la conclusión de que la ciencia era incapaz de ofrecer una respuesta a la pregunta por el sentido de la vida y, lo que es aún peor, no sólo no halló en la ciencia respuesta a su pregunta sino que acabó convenciéndose de lo absurdo de la vida⁵⁷².

Es cierto que a la mayoría de las personas esto no parece preocuparles demasiado, pero en algunos individuos la pregunta por el sentido – según Tolstoi la más sencilla entre las que puedan formularse – alcanza tal intensidad y persistencia que requiere una respuesta inmediata para poder vivir. Hasta tal punto es así, que el propio Tolstoi reconoce haber sido empujado por tal exigencia al borde del suicidio⁵⁷³. Pero el de Tolstoi no es un caso aislado.

En este apartado pondremos en relación el pensamiento de Tolstoi con el de Weininger, quien, obsesionado por el problema del sentido de la vida (o mejor dicho por su carencia de sentido), acabó suicidándose cuando tan solo tenía 23 años. Nos consta que Weininger leyó a Tolstoi, pues en varias ocasiones a lo largo de su obra utiliza los personajes y relatos de éste para ilustrar alguna de sus tesis⁵⁷⁴.

⁵⁷² *Confesión*, 41.

⁵⁷³ *Confesión*, 43

⁵⁷⁴ Por ejemplo, en el siguiente pasaje: “Si el hombre fuera no-ético, como el movimiento giratorio, no podría ver mañana algo distinto de lo visto hoy, no podría distinguir el año nuevo del pasado, no podría sentirse devaluado y experimentar miedo cuando se encuentra en un punto en el que ya estuvo antes, como Robinson [Crusoe], o como un personaje de Tolstoi (en su relato más sobresaliente, “Amo y siervo”) (SUC, 158).

Pero también Wittgenstein consideró seriamente la posibilidad del suicidio y estamos dispuestos a sostener que no se trata de una mera coincidencia entre los tres. El autor del *Tractatus*, en una carta dirigida a su amigo Ficker, le recomienda como terapia para sus problemas existenciales leer el libro de Tolstoi, *Resumen del Evangelio* y le dice que en determinado momento ese libro le salvó la vida:

“¿Conoce usted el *Resumen del Evangelio*, de Tolstói? Hubo un tiempo en que este libro me mantuvo virtualmente vivo. ¿Por qué no se compra el libro y lo lee? Si no lo conoce, entonces no puede ni imaginarse el efecto que puede ejercer sobre una persona.”⁵⁷⁵

Por otro lado, recordemos que en los *Aforismos. Cultura y valor* Wittgenstein asegura que uno de los autores que influyó sobre su pensamiento fue Weininger⁵⁷⁶. Sabemos también por una carta de Wittgenstein de 1931 que recomendó a Moore leer *Sexo y carácter*, la obra maestra de Weininger⁵⁷⁷. Aunque el contenido de esa carta es bastante oscuro y podría suscitar más de una lectura, hay algo sobre lo que no deja lugar a duda, la admiración que Wittgenstein sentía por su conciudadano.

Es cierto que demostrar la influencia de cualquier autor sobre el pensamiento de Wittgenstein es una tarea casi imposible debido a lo poco dado a citar y a mencionar a otros autores que era el filósofo. No será ese, por tanto, nuestro objetivo aquí. Sin embargo, creemos que es posible sacar a la luz algunas ideas que

⁵⁷⁵ Monk 2002, 135. El 11 de octubre de 1914, Wittgenstein escribe en su diario secreto: “Llevo *siempre* conmigo a todas partes, como un talismán, las “Exposiciones del Evangelio” de Tolstoi” (DS, 69).

⁵⁷⁶ CV, 57.

⁵⁷⁷ Cartas, 149.

los autores mencionados compartían sobre aquellas cuestiones que ellos mismos consideraban más importantes (la cultura, la ciencia, la filosofía, la ética, la religión, etc.) y que seguramente tuvieron alguna relación con sus tendencias suicidas. De hecho, que compartieran la misma opinión sobre lo que tiene importancia y lo que carece de ella ya es un dato que hay que tener en cuenta, pues nos aporta una primera orientación sobre su manera de entender la filosofía; nos advierte ya, por ejemplo, sobre su necesidad de vincular la actividad intelectual a la propia vida.

El ideal del progreso, un síntoma de nihilismo

En primer lugar, diremos que los tres autores manifiestan *su falta de sintonía con el espíritu de la época que les ha tocado vivir* y, pese a pertenecer a realidades diferentes – no tanto la de Weininger y Wittgenstein, cuanto la de éstos con respecto a Tolstoi –, coinciden en el *diagnóstico* que hacen de ella.

El rasgo predominante de lo que Wittgenstein llama “la gran corriente de civilización europea y americana”⁵⁷⁸ consistiría en estar seducida por el *ideal del “progreso”*, un término que los tres autores consideran *carente de contenido* o, utilizando una metáfora espacial, sin dirección o sentido. Veamos cómo expresa esta idea cada uno de ellos.

En su *Confesión* (1882) Tolstoi afirma que el tiempo que pasó en Europa y su contacto con eruditos europeos, que según dice pensaban igual que él, le ayudaron a confirmar su fe en el “perfeccionamiento en general” y añade:

⁵⁷⁸ A lo que añade: “El espíritu de esta civilización, cuya expresión es la industria la arquitectura, la música, el fascismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor” (CV, 38 y 39).

“Esa creencia se expresaba con la palabra “progreso”. En ese momento me parecía que esa palabra tenía algún significado... Todavía no había comprendido que, respondiendo que uno debía vivir conforme al progreso, hablaba exactamente igual que una persona cuya barca es arrastrada por las olas y el viento, y que ante la única pregunta vital e importante –“¿Qué dirección tomar?”– dice, sin responder: “Somos llevados a algún lugar”.⁵⁷⁹

Tolstoi nos da a entender que en determinado momento de su vida, dejó de creer en el progreso, pues se dio cuenta de que en el fondo su creencia carecía de contenido; de que se trataba más bien de un entusiasmo característico de la juventud; y que esta ilusión sobreviene generalmente por el hecho de ser escuchado y adulado, como les ocurre a los considerados “artistas”.

En 1929 Wittgenstein escribe:

“Nuestra civilización se caracteriza por la palabra “progreso”. El progreso es su forma, no una de sus cualidades, el progresar. Es típicamente constructiva. Su actividad estriba en construir un producto cada vez más complicado. Y aun la claridad está al servicio de este fin; no es un fin en sí. Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí.”

Y añade:

“Veo sin simpatía la corriente de la civilización europea, sin comprensión por sus fines, en caso de que tenga algunos.”⁵⁸⁰

⁵⁷⁹ Confesión, 21.

⁵⁸⁰ CV, 40.

Idéntico desprecio por los tiempos que corren encontramos en Weininger, quien acusa a Friedrich Schiller de haber fundado “la arrogancia de los europeos y el falaz entusiasmo de los filisteos del progreso”. Lo que Weininger considera más hiriente del famoso dramaturgo y filósofo alemán es su “sentimiento de felicidad totalmente carente de genio por vivir justo en el tiempo en que vivió, su satisfecho orgullo de la civilización”⁵⁸¹.

A partir de esta breve introducción, podemos distinguir dos razones por las cuales los tres autores reniegan de la fe en el progreso, un rasgo que reconocen como característico de su época:

- La primera razón es de carácter lógico: *la noción de progreso es relativa y si no se especifica con respecto a qué se ha progresado, carece de sentido*. Sin embargo, decir que se ha progresado con respecto a una forma de vida anterior tampoco es suficiente porque en ese caso deberíamos preguntarnos por qué pensamos que nuestra manera de vivir es mejor que la anterior. Y responder a esa pregunta supondría, efectivamente, comprometerse con unos valores y reconocer que se persiguen ciertos ideales. Creer en el progreso sin más sería como *creer en la forma del tiempo*, en que hay un antes y un después o, como dice Tolstoi, en que “somos llevados a algún lugar”, pero lo cierto es que en una creencia semejante difícilmente podría fundarse el *orgullo de una civilización*.

Seguramente fue este razonamiento el que llevó a Wittgenstein a cuestionar que la “gran corriente de la civilización europea y americana” persiga algún fin en absoluto o, dicho de otro modo, que la sociedad de su época tenga *ideales comunes*. Y

⁵⁸¹ SUC, 127.

aquí entramos en la segunda razón – que ya no tiene carácter meramente formal – para renegar de la fe en el progreso.

- Según los tres autores, *lo que esta presunta fe esconde es precisamente la carencia de fines y valores compartidos*, la ausencia de ideales comunes capaces de *religar* a los hombres. Dicho de otro modo, *la falta de religión o de auténtica fe*. Veamos ahora por separado cómo manifiestan esta ide.

Según Wittgenstein, en la presencia o ausencia de un fin compartido reside la diferencia entre una época de gran cultura y una época de anticultura. Citamos:

“La cultura es como una gran organización que señala su lugar a todo el que pertenece a ella, lugar en el que puede trabajar dentro del espíritu del todo, y su fuerza puede medirse justamente por su resultado en el sentido del todo. Pero en la época de la anticultura se hacen pedazos las fuerzas, y la fuerza del individuo es desaprovechada por las fuerzas opuestas y las resistencias.”⁵⁸²

De modo que si su época no era la de una gran cultura, o si incluso podía calificarse como una época de anticultura, ello se debía a que los mejores no trabajaban con miras al bien común, sino que perseguían fines privados.

Como vemos, el antiplatonismo de Wittgenstein por lo que respecta a la teoría del conocimiento no le impidió decantarse por *un modelo político organicista y estatalista*. No debiera extrañarnos, después de todo, que Wittgenstein viera en el bolchevismo ruso la promesa de una nueva cultura en la que se expresaban muchos de los valores que según él daban sentido a la

⁵⁸² CV, 39.

vida, como la austeridad, la sencillez o el igualitarismo⁵⁸³. Recordemos, por ejemplo, que Wittgenstein renunció a su herencia en favor de su familia y que en determinado momento quiso ganarse la vida trabajando como jardinero y como maestro de escuela.

Para Tolstoi el problema era similar: asegura que si los individuos cultos, es decir, los que pertenecen a su misma clase social, no se ponen de acuerdo a la hora de determinar cuáles son los ideales de la humanidad, es porque cada uno de ellos defiende los ideales que mejor justifican sus caprichos y su manera burguesa de vivir, y los considera una ley de la humanidad⁵⁸⁴. El escritor ruso reconoce que lo que realmente perseguían tanto él como la mayoría de personas de su entorno (se refiere a los escritores europeos) era “obtener la mayor cantidad de dinero y de alabanzas posible”⁵⁸⁵.

Es sabido que Tolstoi, tras sufrir varias crisis existenciales profundas, decidió cambiar radicalmente su manera de vivir. Intentó, por ejemplo, renunciar a sus propiedades en favor de los pobres, aunque no pudo hacerlo porque su familia se opuso. Pese a ello, decidió abandonar los lujos y mezclarse con los campesinos de Yásnaya Polyana (el lugar donde vivía), dedicándose al oficio de zapatero. Austeridad y sencillez, como vemos, eran dos de los valores que Tolstoi, igual que Wittgenstein, defendía⁵⁸⁶.

También para Weininger la falta de ideales trascendentes, el conformismo, la autocomplacencia y el optimismo inmanente-

⁵⁸³ Para profundizar en este tema véase Sanfélix 2008.

⁵⁸⁴ Confesión, 49.

⁵⁸⁵ Confesión, 19.

⁵⁸⁶ Es conocida también su defensa radical de la vida – como lo demuestra el hecho de que se hiciera vegetariano – y del pacifismo, influyendo profundamente en Gandhi, con quien mantuvo una larga correspondencia. Su apuesta por el esperanto es un indicio más de sus convicciones igualitaristas.

histórico eran los principales lastres de su época⁵⁸⁷; una época que por éstos y otros motivos relacionados consideraba femenina y judía. Aunque aquí no profundizaremos en esta cuestión, al menos nos gustaría señalar que el materialismo y el interés por el dinero que conlleva son dos de las características que Weininger despreciaba y atribuía al carácter judío. Por eso, que la sociedad de su época participe del espíritu judío, como afirma en *Sexo y carácter*, significa que adolece de los mismos males.

En resumen, los tres autores sospechan que bajo la apariencia del “progreso” la sociedad occidental oculta su *carencia de ideales y valores comunes*, es decir, la *ausencia de una cultura* o, en terminología nietzscheana, su *nihilismo*.

Una ciencia repugnante y jabonosa

Parte de la antipatía que nuestros autores sentían por el espíritu de su época se debía *al papel que según ellos desempeñaba la ciencia*. De modo que el segundo punto de contacto entre los tres autores podría ser el siguiente: los tres reflexionan acerca de la ciencia y del papel que ésta desempeña en la sociedad y a ninguno de ellos parece satisfacerle. Estarían de acuerdo en primer lugar en que *la ciencia ha quedado reducida a su capacidad técnica y reproductiva*; no pretende, ni podría aunque se lo propusiera, responder a las preguntas fundamentales de la vida; y aunque es precisa y exacta, *su precisión y exactitud son inversamente proporcionales a su grado de profundidad*.

Pero este hecho por sí mismo no disgustaría tanto a nuestros filósofos de no ser porque a su juicio *la ciencia no es consciente de sus propios fines y de sus limitaciones*, es irreverente

⁵⁸⁷ SUC, 127.

para con los asuntos verdaderamente importantes y, para colmo de los males, se ha convertido en *guía espiritual de la sociedad*. Veremos primero cómo se refleja en nuestros autores la idea de que la ciencia es incapaz de satisfacer sus aspiraciones intelectuales o sus problemas vitales.

Es de sobra conocida para los wittgensteinianos la proposición del *Tractatus*⁵⁸⁸ 6.52 que versa:

“Sentimos que aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo.”

O el aforismo de 1949 en el que dice:

“Los problemas científicos pueden interesarme, pero nunca apresarme realmente. Esto lo hacen sólo los problemas conceptuales y estéticos. En el fondo la solución de los problemas científicos me es indiferente; pero no la de los otros problemas.”⁵⁸⁹

A Weininger tampoco parecen cautivarle los problemas científicos: aunque reconoce que el signo propio de los grandes descubrimientos científicos es su absoluta *novedad*, asegura que esta característica como tal “carece siempre por completo de interés (“lombrices”)”⁵⁹⁰.

Aquí nos encontramos con un problema similar al de la *fe en el progreso*. Para Weininger, la novedad por sí misma no es una

⁵⁸⁸ Esta obra estuvo terminada en 1918 pero no fue publicada hasta 1921, en el cuaderno 14 de los *Annalen der Naturphilosophie*.

⁵⁸⁹ CV, 145.

⁵⁹⁰ SUC, 230.

cualidad valiosa que algunos objetos ostenten, sino algo externo y accidental. Además, no tiene relación alguna con la originalidad: que realizar un descubrimiento científico no implica ser original se aprecia, según él, en el hecho de que el científico que descubre algo no puede desembarazarse de la sensación de que su descubrimiento podría haberlo hecho cualquier otro y que sin él la humanidad no hubiera tenido que prescindir de esepreciado “objeto”.

A diferencia del científico, dice Weininger, el artista y el filósofo discuten siempre acerca de los mismos problemas eternos, sin encontrar nada que sea realmente nuevo, pero éstos son de vital importancia.

Como podemos observar, antes de que Wittgenstein lo hiciera, Weininger ya había expresado su *preferencia por las cuestiones conceptuales y estéticas*.

En la misma línea que los vieneses, Tolstoi dice:

“Lo más importante era que mi cuestión personal, la cuestión de qué soy yo con todos mis deseos, continuaba totalmente sin responder. Y comprendí que esas ciencias eran muy interesantes y atractivas, pero que su precisión y su claridad eran inversamente proporcionales a su aplicabilidad a las cuestiones de la vida: cuanto menos aplicables son a las cuestiones de la vida, más precisas y claras son; cuanto más tratan de dar solución a las cuestiones de la vida, menos claras y atractivas se vuelven.”⁵⁹¹

Hasta aquí podría parecer que el único inconveniente que nuestros autores veían en la ciencia era el de no satisfacer las

⁵⁹¹ Confesión, 46.

necesidades intelectuales – o incluso espirituales – de cierto sector de la población, la élite intelectual de la que ellos mismos formaban parte. Pero esto es mera apariencia. Veamos hasta dónde llevan su crítica.

Para empezar, quisiéramos señalar que en las obras de Tolstoi los científicos siempre salen mal parados, especialmente los médicos. Recordemos un breve fragmento de su magnífico relato *Sonata a Kreuzer* a propósito de la prostitución y de la postura que la ciencia y el gobierno adoptan al respecto:

“De manera que, por lo general, todo el mundo coincidía en no ver en ello nada más que cosas buenas.

¿Y el peligro de las enfermedades? También estaba previsto. Nuestro gobierno protector se preocupa por ello. Pues controla el buen funcionamiento de las casas de tolerancia y facilita el vicio a los colegas. También los médicos se ocupan del asunto, previo pago. Como debe ser. Éstos afirman que el vicio resulta beneficioso para la salud, y ellos mismos son quienes instituyen un modo correcto y cuidadoso de depravación...

¿Y qué son los doctores? Sacerdotes de la ciencia. ¿Quién pervierte a los jóvenes afirmando que esto es necesario para la salud? Ellos. Y luego, dándose mucha importancia, curan la sífilis...

Si sólo el uno por ciento de los esfuerzos destinados para curar la sífilis se dedicaran a erradicar la depravación, haría siglos que de la sífilis no se oiría ni hablar.”⁵⁹²

Después de la publicación de *Sonata a Kreuzer* y debido a la cantidad de cartas que recibió de gente desconocida pidiéndole que aclarara el significado del relato, Tolstoi se vio obligado a

⁵⁹² Kreutzer, 32 y 33.

explicitar los principios fundamentales allí sostenidos⁵⁹³. La primera tesis es que en la sociedad se ha extendido la opinión, alentada por una ciencia que califica de mentirosa, de que mantener relaciones sexuales es indispensable para la buena salud y que las relaciones extramatrimoniales son perfectamente naturales. Esta opinión, dice, está tan difundida que los propios padres preparan la depravación de sus hijos y los gobiernos, que supuestamente velan por el bienestar moral de sus ciudadanos, introducen el libertinaje al regularizar la existencia de una clase de mujeres que se ven obligadas a sufrir psíquica y emocionalmente para satisfacer las necesidades imaginarias de los hombres.

Pero a Tolstoi no le parece justo que para que algunos conserven su “buena salud”, los cuerpos y las almas de otros “tengan que perecer”. La solución que propone para cambiar este estado de cosas es individual. Consiste en primer lugar, en no dar crédito a *doctrinas inmorales* aunque éstas sean apoyadas por *pseudociencias*; y, en segundo lugar, comprender que las relaciones sexuales en las que los hombres se desentienden de cualquier posible consecuencia – como los niños –, o las que cargan el peso de las futuras consecuencias sobre la mujer o las que practican la anticoncepción son una ofensa contra los requerimientos más elementales de la moral. Tolstoi está convencido de que la abstinencia es posible y de que es menos lesiva para la salud física, psíquica e incluso moral que la no abstinencia⁵⁹⁴.

⁵⁹³ El texto en el que Tolstoi explicita las tesis contenidas en *Sonata a Kreuzer* no está traducido al castellano por lo que usamos aquí la traducción inglesa: “Postface to *The kreutzer Sonata*”, en Tolstoy, L., *The kreutzer Sonata and Other Stories*. London: Penguin Classics. 2004. Pp. 267-282.

⁵⁹⁴ *Kreutzer* (edición en inglés), 267 y 268.

En este punto concuerda plenamente con Weininger, de quien podría decirse que estaba obsesionado con el problema de la sexualidad y por tanto también con *el problema de la Mujer*, que él consideraba idéntico.

Aunque en los escritos propiamente filosóficos de Wittgenstein no aparece referencia alguna a este tema, lo cierto es que sus diarios secretos están llenos de anotaciones que denotan una *minusvaloración de la vida del cuerpo frente a la del espíritu*⁵⁹⁵ y una lucha constante contra sus propios impulsos⁵⁹⁶.

De lo dicho hasta ahora podemos deducir que, haciendo mayor o menor énfasis en la cuestión sexual, los tres autores defendían una *moral casi ascética*, o al menos una manera de estar en el mundo independiente de las amenidades que la vida ofrece. Cabe señalar que conocían en profundidad la filosofía de Schopenhauer y es probable que tanto en éste como en otros puntos se vieran influidos por ella. Indagar sobre la importancia de Schopenhauer para nuestros tres autores resultaría muy esclarecedor, pero se trata de una cuestión muy compleja y extensa, de modo que dejaremos su tratamiento para un trabajo ulterior.

Lo que queremos destacar aquí es el *desprecio que a Tolstoi le inspira la ciencia de su época*, a la que califica de *mentirosa*; y sus “sacerdotes”, los médicos, de quienes dice que defienden doctrinas inmorales y que no persiguen la virtud ni el conocimiento, sino *intereses fundamentalmente económicos*; lo que no obsta – y esto es lo que le parece más doloroso – para que sus

⁵⁹⁵ Como lo demuestra la siguiente observación del 16 de septiembre de 1914: “El hombre es impotente en la carne y *libre gracias al espíritu*. Y únicamente gracias a él” (DS, 55).

⁵⁹⁶ El 17 de Febrero de 1915 escribe: “Me veo obligado a enfadarme mucho y a reñir y a dilapidar mi fuerza interior. Estoy otra vez muy sensual y me masturbo casi a diario. Así no es posible seguir.” (DS, 127).

opiniones pasen por ser *paradigmas de la moralidad y del conocimiento*⁵⁹⁷.

De los tres autores, el que desarrolla sus opiniones sobre la ciencia de un modo más sistemático es Weininger. Éste afirma, en sintonía con Tolstoi, que *la ciencia ya no persigue el conocimiento ni la verdad* y que a pesar de ello *se ha convertido en un ídolo*:

“Se empieza a desarrollar paulatinamente una representación de la ciencia en la que el ansia de conocimiento y sistema es apenas perceptible. La ciencia se ha convertido en un eslogan y un objetivo, pero no se ha convertido en esto como conocimiento, sino como la suma más grande posible de conocimientos “positivos”.”⁵⁹⁸

Según Weininger, esto se demostraba en el hecho de que cualquier fenómeno (o relación entre fenómenos) que no hubiera sido investigado todavía, debía investigarse lo antes posible, aunque se desconociera la relevancia y el significado de tal investigación, aunque sólo fuera para engrosar el legado de la ciencia. Además, sostiene que la forma de trabajar de la ciencia estaba siendo mecanizada y reducida a patrones establecidos⁵⁹⁹.

Por estas razones Weininger compara el funcionamiento práctico de la ciencia de su tiempo con el de un *gran sistema industrial* cuyo principal objetivo es *producir*⁶⁰⁰ y a sus seguidores, la comunidad de científicos, con los operarios de esa gran fábrica de conocimientos. Y como ocurre, según él, en toda organización

⁵⁹⁷ Vean la crudeza con la que Tolstoi trata a los médicos en este fragmento: “Son incontables los crímenes que esta gente ha perpetrado. Pero todos esos crímenes no son nada comparados con la degeneración moral del materialismo que estos individuos inoculan en el mundo, sobre todo a través de las mujeres” (Kreutzer, 81).

⁵⁹⁸ SUC, 218.

⁵⁹⁹ SUC, 218.

⁶⁰⁰ SUC, 221.

regida por principios económicos, los científicos no piensan por y para sí mismos, sino por y para la empresa. Esto se traduce en lo siguiente: *la ciencia ya no conoce ni plantea problemas, que siempre van unidos a la individualidad, sino sólo tareas y resultados*. De ahí que no roce siquiera nuestros problemas vitales.

En resumen, su tesis es la siguiente: cuando la ciencia (entendida como el “aumento del estado actual de conocimiento” y la “homogeneización de todas nuestras experiencias”) se convirtió en un fin supremo, que legitimaba casi cualquier medio⁶⁰¹, *la sabiduría propiamente dicha se convirtió en un medio al servicio del confort*, de la “especie” o de la “sociedad”. Y recíprocamente:

“La concepción de la ciencia como confort degradó la sed humana de conocimiento a algo tan monstruoso como nunca antes existió en la historia.”⁶⁰²

Como vemos, Weininger acusa a sus coetáneos de buscar el conocimiento no por sí mismo, sino como un medio al servicio del “confort”.

Por otro lado, sin embargo, reconoce que perseguir el conocimiento como fin tampoco es siempre garantía de una moralidad superior: *el hombre – dice – puede querer el conocimiento como poder*, lo que, según él, está íntimamente relacionado con el “espíritu de la invención”, o, dicho de otro modo, el deseo de dominar la naturaleza. Pero aquí no nos hallamos ante el ideal kantiano de la libertad del sujeto moral como superación de las leyes naturales (algo que Weininger

⁶⁰¹ Weininger se refiere a cosas como el uso de pacientes hospitalarios para experimentar con nuevos métodos de inmunización o la tortura de animales.

⁶⁰² SUC, 221.

hubiera celebrado), sino, más bien al contrario, se trata de la *voluntad de que todo quede esclavizado* o, como dice en *Sexo y carácter*, la necesidad – propia del carácter judío – de que todo vaya a parar a la materia. Por eso, mientras el conocimiento como negocio, del que anteriormente hablábamos, era insignificante desde un punto de vista moral, *el conocimiento como voluntad de poder es antimoral*. Weininger se expresa así:

“Las invenciones son precisamente esos milagros “que realiza el diablo”, y es comprensible por qué la locomotora fue percibida como algo diabólico.”⁶⁰³

Para profundizar un poco más en esta cuestión, diremos que las observaciones de Weininger a propósito de la ciencia se derivan directamente de su concepción de la lógica, de la ética y de la relación que se da entre ellas. Recordemos que para Weininger pensar lógicamente es un deber moral del individuo, y el máximo valor de la lógica, en el que ésta coincidiría con la ética, es la verdad. Lo que también puede expresarse diciendo que la lógica es el contenido de la ética. La verdad es, por tanto, el valor absoluto en el que la dimensión teórica del hombre y la dimensión práctica celebran su unión.

Para Weininger la libertad del sujeto moral consiste precisamente en perseguir ese ideal. De donde se sigue que no querer la verdad, no sentir el impulso de la voluntad hacia la verdad, significa permanecer en la animalidad o, lo que es igual, no ser un sujeto moral.

Así, trasladando esta reflexión al ámbito científico, Weininger afirma que perseguir el conocimiento como un medio para enriquecerse es insignificante desde un punto de vista moral o,

⁶⁰³ SUC, 225.

dicho de otro modo, es amoral; ahora bien, querer la verdad por el poder que ella me otorga, perseguir la verdad para someter la realidad a mi voluntad, eso significa optar deliberadamente por el mal – algo que en principio sólo puede hacer un sujeto capacitado en cierto sentido para la moralidad –, lo que, según Weininger, es inmoral o antimoral. Es este razonamiento el que le lleva a considerar las *invenciones* como productos del mismísimo diablo.

Pues bien, las reflexiones de Weininger que apuntábamos más arriba nos ayudan a entender mejor algunas opiniones de Wittgenstein sobre la ciencia de su época.

Aunque no lo hace explícito, Wittgenstein parece tener en mente la misma concepción de *la ciencia como voluntad de poder* cuando en 1946 a propósito de la bomba atómica escribe lo siguiente:

“Cuando menos, el miedo da la impresión de una medicina amarga verdaderamente eficaz. No puedo librarme del pensamiento: si no tuviéramos aquí algo bueno, no armarían tanto escándalo los *filisteos*. Pero se trata quizá de un pensamiento infantil. Pues todo lo que puedo decir es sólo que la bomba saca a relucir el fin, la destrucción, la terrible maldad de un ciencia repugnante, jabonosa.”⁶⁰⁴

Aunque podría tratarse de una mera coincidencia, quisiéramos señalar el hecho de que Wittgenstein usa aquí la misma expresión con la que Weininger se refería a los científicos y a los que profesaban el optimismo histórico: les llamaba “filisteos del progreso”. Además, según cuenta David Pinsent en la entrada del 19 de septiembre de 1912 de su diario, Wittgenstein utilizaba esa palabra (probablemente después de

⁶⁰⁴ CV, 100.

haberla encontrado en Weininger) para referirse a cualquier persona que le disgustara⁶⁰⁵.

Volviendo a la cuestión central, lo que se deduce del aforismo anterior es que también para Wittgenstein *la maldad es intrínseca a cierta concepción de la ciencia*, precisamente la que parecía haberse impuesto en su época; una ciencia que Wittgenstein vincula directamente a la técnica o, como dice Weininger, al “espíritu de la invención”.

Pero Wittgenstein va todavía un poco más lejos. Su pesimismo civilizatorio, compartido por muchos de los filósofos e intelectuales que le sirvieron de inspiración (Weininger entre ellos), le lleva a plantearse en 1947 la posibilidad de que la “era científica y técnica” sea “el principio del fin de la humanidad.”⁶⁰⁶

Ese mismo año escribe:

“Podría ser que la ciencia y la industria junto con su progreso, fueran lo más duradero del mundo actual. Que toda presunción del derrumbe de la ciencia y la industria sea por ahora y a *largo* plazo un mero sueño; y que tras infinitas calamidades la ciencia y la industria unifiquen el mundo, con ello me refiero a que lo resuman en *uno*, en el que, desde luego, vivirá cualquier cosa antes que la paz.

Pues la ciencia y la industria deciden las guerras, o así lo parece.”⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Vov Wright 2004, 52.

⁶⁰⁶ CV, 110. Merece la pena recordar aquí que el concepto de humanidad recibe un trato especial en la filosofía de Weininger y está íntimamente relacionado con el concepto de cultura. Vendría a coincidir con la idea de genialidad (siendo el genio el portador de la cultura) y al mismo tiempo con la divinidad (o lo divino) que hay en el hombre. Es, al fin y al cabo, un ideal regulativo que aunque no encontrará su realización sobre la tierra, los seres humanos no debieran abandonar.

⁶⁰⁷ CV, 120.

Como vemos, la concepción peyorativa que Wittgenstein tenía de la ciencia en su juventud no cambia con el paso de los años o incluso podríamos decir que cada vez cobra más fuerza. La ciencia no sólo no responde a los problemas fundamentales de la vida, sino que *podría conducir a la desaparición de la humanidad* o, en el mejor de los casos, a *la homogeneización total y la guerra*.

La esperanza de una ciencia filosófica

En este punto de la exposición empieza a cobrar más fuerza la sensación de que si hay algo que los tres autores comparten es su *dualismo*. Se trata de un pensamiento forjado a partir de dicotomías u oposiciones entre dos polos que, lejos de reconciliarse para ser superados, van distanciándose e incrementando la tensión. Así, colocan la vida del espíritu frente a la del cuerpo, la cultura frente a la civilización, *la filosofía frente a la ciencia*, etc., siendo en todos los casos el primer término el mejor valorado.

Centrémonos ahora en esta última oposición: cuando Tolstoi en su *Confesión* habla de los hombres más sabios de la humanidad incluye entre ellos a Sócrates, Schopenhauer, Salomón y Buda, pero a ningún científico. Según Tolstoi, lo que separa a la filosofía del resto de las ciencias⁶⁰⁸ es su intención sincera⁶⁰⁹ de enfrentarse clara y directamente a la cuestión fundamental: el sentido de la vida.

⁶⁰⁸ Aunque en este punto el planteamiento de los tres autores es muy similar, debemos llamar la atención sobre una diferencia: mientras Tolstoi considera a la filosofía como la más especulativa de las ciencias, Weininger y Wittgenstein tienden a establecer una nítida separación entre filosofía y ciencias, colocándolas a diferentes niveles. Para los vieneses la filosofía está más cerca del arte y en ocasiones la presentan como un tipo de arte.

⁶⁰⁹ La sinceridad u honestidad es considerado por los tres autores como un valor fundamental: es condición necesaria o incluso suficiente, como da a entender Wittgenstein, para la genialidad.

También es interesante al respecto la siguiente observación de Weininger:

“Digámoslo así: el filósofo (original) de sexta y séptima fila... se halla todavía muy por encima del más grande y original mero científico... es decir, muy por encima en genialidad, en las cualidades que constituyen un hombre *importante*”⁶¹⁰.

Apoyándose en Platón y Kant, a quienes considera los filósofos más profundos de la historia de la humanidad, Weininger llega a la conclusión de que “el ser humano tiene una imagen del mundo en la medida que es artista o filósofo, pero no en su calidad de simple hombre de ciencia. La ciencia busca siempre – y solamente – *verdades*, no la *verdad*.”⁶¹¹

Wittgenstein comparte la idea de que sólo el conocimiento filosófico, y no el científico, es capaz de ofrecernos una cosmovisión y que en eso precisamente radica su valor⁶¹². Profundicemos un poco más en algunas de las afirmaciones de Wittgenstein que ya analizamos en el capítulo anterior a propósito de la genialidad. En *Tractatus* 4.1122, Wittgenstein dice:

“La teoría darwinista no tiene que ver con la filosofía más que cualquier otra hipótesis del mundo natural.”

Posteriormente, en 1931, afirma:

⁶¹⁰ SUC, 228.

⁶¹¹ SUC, 227.

⁶¹² Una muestra de ello es esta metáfora: “Las obras de los grandes maestros son soles que se levantan y se ponen en torno a nosotros. Así, volverá el tiempo de cada gran obra que por ahora haya declinado” (CV, 53).

“El verdadero mérito de un Copérnico o de un Darwin no fue el descubrimiento de una teoría verdadera, sino de un aspecto fructíferamente nuevo.”⁶¹³

Teniendo en cuenta ambos fragmentos, podemos deducir que para Wittgenstein la importancia de estos “científicos” radica no tanto en haber ofrecido una teoría verdadera en un sentido científico, es decir, un conjunto de hipótesis sobre un ámbito de la realidad que puedan corroborarse empíricamente (pues hoy sabemos, por ejemplo, que las órbitas que describen los planetas alrededor del sol no son circunferencias perfectas como defendía Galileo), cuanto en haber cambiado el rumbo de la historia ofreciendo nuevas formas de entender la realidad; formas, eso sí, capaces de dar cuenta de nuestras experiencias. Así, su auténtico descubrimiento (lo verdaderamente importante) no sería el resultado de una investigación científica (en tanto que ésta sólo produce verdades) sino de la tarea que viene después, la de *aclarar filosóficamente los pensamientos*⁶¹⁴.

Además, lo que parece desprenderse del segundo fragmento es que Wittgenstein no pretende establecer una distinción tajante entre científicos y filósofos, sino más bien entre la actividad científica y la filosófica: la primera sería mecánica, aproximativa, divergente (es decir, que tiende a la ramificación y expansión más que a la convergencia de todas las investigaciones en una única explicación) y ciega o inconsciente de sus fines⁶¹⁵. La actividad filosófica, por el contrario, lejos de ser mecánica, requeriría de la acción libre y consciente del sujeto, y encerraría verdaderas

⁶¹³ CV, 57.

⁶¹⁴ CV, 123.

⁶¹⁵ Tal vez por esa razón Wittgenstein dice que “los escritos científico-populares de nuestros hombres de ciencia no son el resultado del trabajo arduo, sino el descanso en los laureles” (CV, 92).

dificultades, sobre todo porque en muchas ocasiones no es ya el entendimiento el que no está preparado para enfrentarse a una nueva interpretación de los hechos, sino que es la propia voluntad la que se resiste a comprender⁶¹⁶. Pensemos, por ejemplo, en el psicoanálisis.

Pues bien, a juicio de Wittgenstein, la actividad filosófica debería seguir a la científica:

“En una investigación científica... Hemos hecho una cantidad de movimientos inútiles, aun contrarios a la finalidad, y debemos aclarar ahora filosóficamente nuestros pensamientos.”⁶¹⁷

De todo esto parece seguirse que Wittgenstein se plantea la posibilidad de una ciencia distinta a la de su época, más filosófica tal vez, que no quede reducida a la técnica o al ideal vacío de progreso, sino que persiga fines conscientes y compartidos. Tal vez fuera esa la ciencia que cabría esperar en una *época de gran cultura*.

Pero esa posibilidad ya la encontramos en Weininger: antes hablábamos de una concepción de la ciencia como fin en la que ésta era querida como poder, lo que Weininger consideraba inmoral. Sin embargo, también existe para él la posibilidad de una ciencia ética, en la que ésta (el conocimiento) no sea querida como *poder*, sino como *valor*. Según el vienés, este tipo de ciencia sólo puede venir de la mano de la *actitud filosófica*, la única capaz de garantizar “el respeto moral por el conocimiento”:

⁶¹⁶ En consonancia con Schopenhauer y con Tolstoi, Wittgenstein defiende que la mayoría de las veces “lo que hay que vencer no es una dificultad del entendimiento sino de la voluntad.” Con esta tesis parece querer matizar una afirmación de Tolstoi (que “el significado (importancia) de un objeto está en que pueda ser entendido por todos” (CV, 56).

⁶¹⁷ CV, 122 y 123.

“La ciencia misma sólo es culturalmente valiosa en la medida que es filosófica, es decir, en la medida que no se basa en probar ciertos teoremas de un sistema filosófico desde el principio sino que se mantiene adrede en el espíritu del investigador en constante, indisoluble y devota relación con el enigma del mundo.”⁶¹⁸

Para entender esta afirmación, debemos profundizar un poco más en las diferencias que según Weininger existen entre la ciencia positiva (la que no es culturalmente valiosa) y la filosofía (o el arte):

- La primera diferencia está relacionada con el sujeto de la investigación: según Weininger, cualquier descubrimiento científico casi siempre es hecho por varias personas a la vez y aunque no fuera así, como apuntábamos más arriba, el investigador nunca tendría la sensación de que nadie más podría haberlo hecho. Lo que significa, dice Weininger, que “la ciencia positiva elimina la individualidad: de ahí que no pueda ser cultura.”⁶¹⁹ En la obra filosófica y artística, por el contrario, la individualidad del autor es irremplazable, él está en su obra⁶²⁰. Por esa razón lo que Weininger recomienda al científico es que investigue sólo sobre lo que realmente le empuja y le afecta⁶²¹. Para Weininger existe una diferencia fundamental entre el

⁶¹⁸ SUC, 232.

⁶¹⁹ SUC, 231.

⁶²⁰ SUC, 228 y 229.

⁶²¹ “Un hombre sólo debería hacer ciencia de lo que le empuja, lo que le afecta: el enfermo debe estudiar medicina. Hasta hoy, los problemas del científico, a diferencia de los problemas del filósofo y artista, nunca se han basado en la *culpa* individual. Mas todo problema verdadero, eterno, es una culpa igualmente verdadera, eterna; toda respuesta es una expiación, todo conocimiento es un restablecimiento” (SUC, 231).

científico y el hombre corriente, por un lado, y el filósofo y el artista, por otro. Mientras en aquellos está presente el *microcosmos* de alguna manera inconsciente, éstos son el microcosmos consciente. El mundo entero está en ellos⁶²². Esta exaltación del individuo (frente a lo que podría encajar bajo el término “especie”) que observamos en Weininger alcanza su máxima expresión en la figura del genio. El genio es el individuo que encierra dentro de sí a toda la humanidad o, utilizando una expresión wittgensteiniana, el que contempla con claridad todas las posibilidades. Así, además de ser un referente epistémico y moral, el genio es el portador de la cultura, o dicho de otro modo, la medida superior desde la que juzgar una época.

- La segunda diferencia atañe al objeto de la investigación. Weininger sostiene que los enigmas de la ciencia positiva son siempre relativos y sus objetivos prácticos variables. la ciencia “no conoce ni problemas absolutos ni deberes absolutos: en ese sentido niega la cultura”⁶²³. Para el filósofo y el artista, sin embargo, no hay nuevos problemas o nuevos pensamientos, como ya señalamos. El problema metafísico y la tarea ética son sus dos únicos temas. Por esta razón, dice Weininger, sus obras son *atemporales* y no pueden ser ni comprendidas ni justificadas por su época. Su única “novedad” consistiría en la manera siempre distinta de plantear *la relación del yo con el universo*.

Así, según el vienés, mientras el relativismo epistemológico y moral, propio de la ciencia positiva, niega la cultura (y por eso mismo podría decirse que promueve la

⁶²² SUC, 230 y 231.

⁶²³ SUC, 231.

civilización, en el sentido de progreso técnico o búsqueda del confort), *la idea de un valor absoluto, eterno e inmutable, compartida por la filosofía y el arte, es el corazón de toda cultura.*

En resumen, y volviendo a la cuestión principal: para que una obra científica sea filosófica, el individuo (en tanto sujeto ético y de conocimiento) y su problema fundamental, a saber, la relación del sujeto con el todo, deben manifestarse en ella.

Aunque es cierto que la dicotomía cultura-civilización no la encontramos en Tolstoi, o al menos no de un modo explícito, éste sí que comparte la idea (defendida por Weininger y Wittgenstein) de que, a diferencia de la ciencia positiva, la tarea de la filosofía es plantear del modo más claro posible la misma cuestión eterna, una cuestión que conecta directamente con las preocupaciones vitales del individuo:

“¿Qué soy yo y qué es el universo? ¿Y por qué existo, y por qué existe todo el universo?”⁶²⁴

La filosofía como praxis personal y la redención a través de la fe

Y así entramos en la cuarta coincidencia: para los tres autores *el tema central de la filosofía es el sentido de la vida*. No obstante, son conscientes de que no puede darse una respuesta teórica concluyente a la pregunta por el sentido de la vida. Según dice Tolstoi en *Confesión*, a lo único que podemos aspirar es a plantear de un modo cada vez más claro la misma pregunta fundamental. Así, uno de los objetivos de la filosofía será *clarificar nuestros pensamientos*. Fijémonos en que los tres autores dan una

⁶²⁴ Confesión, 51.

importancia extraordinaria a la actividad de clarificar: para Weininger, por ejemplo, el grado de claridad de los pensamientos de un individuo es directamente proporcional a su grado de genialidad. Wittgenstein, como hemos visto, afirma, desmarcándose de la corriente de pensamiento de la civilización occidental, que la claridad no es para él un medio al servicio de otro fin, sino un fin en sí. De donde se deduce que para nuestros autores la función de la filosofía no es tanto resolver problemas *cuanto mostrarnos del modo más claro posible cuál es el problema al que nos enfrentamos.*

Según Wittgenstein, la mayoría de las veces es nuestra manera incorrecta de pensar sobre determinadas cuestiones la que crea la ilusión de un problema. De modo que cuando cambiamos de perspectiva, el presunto problema revela su carácter ilusorio, se disuelve, y nosotros nos tranquilizamos. En eso radicaría la *función práctica e incluso terapéutica de la filosofía.*

Aunque pueda resultar simplificador, nos atreveríamos a afirmar que tanto Tolstoi como Wittgenstein asumen que la filosofía tiene, por así decirlo, un camino de ida y otro de vuelta. El primero nos aleja de la vida y el segundo nos devuelve a ella a través de la fe. Pero ¿por qué nos aleja de la vida en un primer momento? Porque cuando la razón, dada su naturaleza, se aproxima a las primeras cuestiones para intentar justificarlas, fracasa; por más que se esfuerza por explicarlas, se revela impotente. El problema es que ésta, en su incesante actividad de racionalización, es incapaz de aceptar algo que no esté bajo su control, que no se adecue a sus estrechos esquemas, por lo que acaba rebelándose, enfrentándose cara a cara con lo irracional, con el propio cuerpo, con la vida y con la fe ciega que a ella nos

ata. La razón termina así carcomiendo los cimientos sobre los que ella misma se levanta, volando fría en el abismo, en la nada.

La vuelta a la vida requiere una transformación, un renacimiento. El individuo debe rendirse ante aquello que es incapaz de comprender, ante lo que no está bajo su control en absoluto, ante una voluntad ajena, esto es, Dios, que vendría a coincidir con el sentido del mundo. Así, la vuelta a la vida la realiza un sujeto renovado e implica también un cambio de vida.

De todo esto se deducen dos cosas: la primera, que la única contribución que puede hacer la filosofía a la búsqueda del sentido es negativa, es decir, a lo sumo puede mostrarnos, tras numerosos esfuerzos por justificar lo injustificable, que la razón por sí misma es incapaz de responder a las cuestiones fundamentales. Y la segunda, que el síntoma más fiable de lo que sería una mala vida es la pérdida de sentido y que la única terapia posible para esta “enfermedad” es cambiar de vida.

Veamos cómo expresa Tolstoi estas ideas:

“El conocimiento racional no sólo no saca a la luz el sentido de la vida, sino que excluye la vida; mientras que el sentido que millones de personas dan a la existencia está basado en cierto conocimiento que es menospreciado y considerado falso...Y ese conocimiento irracional es la fe, la misma que yo no había podido aceptar.”⁶²⁵

Más adelante escribe:

“Me di cuenta de que si quería comprender la existencia y su sentido tenía que vivir la vida genuina y no la de un parásito (...) tan pronto comprendí que había una

⁶²⁵ Confesión, 80 y 81.

fuerza bajo cuyo poder yo me encontraba, sentí que había una posibilidad de vivir.”⁶²⁶

Las pruebas en las que nos basamos para atribuirle este mismo punto de vista a Wittgenstein están dispersas a lo largo de sus escritos de juventud, fundamentalmente los *Diarios filosóficos* (1014-16), los *Diarios secretos*, en menor medida el *Tractatus* y también una serie de observaciones que comienzan en 1937 y están recogidas en los *Aforismos. Cultura y valor*. Veamos algún ejemplo:

“Pero si REALMENTE debo ser redimido, necesito *certeza* – y no sabiduría, sueños, especulación – y esta certeza es la fe. Y la fe es fe en aquello que necesita mi *corazón*, mi *alma*, no mi entendimiento especulativo. Pues mi alma, con sus pasiones, por así decirlo, con su carne y su sangre, debe ser redimida, no mi espíritu abstracto.”⁶²⁷

O también:

“Cree sin más; y esto sólo puedes hacerlo como resultado de una vida.”⁶²⁸

Y por último:

“Creer significa someterse a una autoridad.”⁶²⁹

Pues bien, aunque Weininger estaría de acuerdo con Wittgenstein y Tolstoi en lo esencial, a saber, que el sentido de la

⁶²⁶ Confesión, 107 y 109.

⁶²⁷ CV, 79.

⁶²⁸ CV, 77.

⁶²⁹ CV, 159.

vida no puede argumentarse, que a la base de todo acto racional y vital está la fe, hay algo que no suscribiría: que la fe implique el sometimiento de mi voluntad a una voluntad ajena. Creer en Dios, diría Weininger, no es otra cosa que creer en uno mismo, en lo divino que hay en el hombre, en la *idea de humanidad*. De donde se sigue que la fe depende en última instancia de *mi* voluntad.

Precisamente, como ya vimos, la principal acusación que Weininger dirige al judaísmo está relacionada con la creencia en un Dios ajeno al hombre al que éste debe obediencia ciega, pues le parece un claro síntoma de heteronomía moral; algo que un kantiano como Weininger no está dispuesto a admitir.

No sabemos si fue ese *rigorismo moral*, esa intransigencia para consigo mismo, lo que le condujo a una muerte tan temprana. Lo que está claro es que Weininger, a diferencia de Tolstoi o de Wittgenstein, no encontró el camino de vuelta a la vida, no halló consuelo en ella, no pudo, o mejor dicho, no quiso (como de acuerdo con su teoría se habría visto forzado a admitir) aferrarse a la fe.

4. La teoría sobre el espíritu judío. El elemento weiningeriano en la concepción wittgensteiniana del judaísmo.

Desde finales del siglo XVIII el territorio germánico comienza a inundarse de literatura antijudía⁶³⁰. Ésta basaba la oposición entre judíos y germanos en datos sentimentales y nacionalistas, pero no descartaba la posibilidad de la asimilación individual del judío tras un largo periodo de convivencia. Es a finales del siglo XIX cuando las teorías raciales comienzan a infiltrarse en la literatura antijudía⁶³¹.

El teórico del racismo que más influencia tuvo sobre Weininger fue sin duda Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), hijo político de Richard Wagner. Era un pensador británico que se nacionalizó alemán por la fascinación que le producían la cultura teutona y su maridaje con el racismo ario. Con su libro *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts (Fundamentos del siglo XIX)*, publicado en 1899, Chamberlain ofrecía al nacionalsocialismo un soporte intelectual inestimable.

Sostenía que los nórdicos, junto con algunas etnias eslavas, constituían los pueblos celtas y germánicos originarios. Así, eran para él celtogermánicos los baltos, los belgas, los holandeses, los ingleses, los franceses, los alemanes, los irlandeses, los polacos, los escandinavos, los escoceses y los galeses.

Su teoría racista estaba plagada de alabanzas a los arios. Según dice, los teutones eran los verdaderos creadores de la civilización, los únicos que habían hecho algo históricamente importante en beneficio de la humanidad. La antítesis de los arios eran los judíos. *Mientras que los arios eran creativos, los semitas*

⁶³⁰ Algunos ejemplos de este tipo de literatura nos los ofrecen Paul de Lagarde, Konstantin Franz, Heinrich von Treitschke y Willhelm Marr.

⁶³¹ Ejemplos de ello se pueden observar en la obra de Eugenio Dühring, Joseph Arthur Gobineau y Houston Stewart Chamberlain.

tenían un carácter destructivo y condenado a la extinción. El autor también *contraponía la espiritualidad germana al materialismo hebreo.* En seguida veremos cómo estas afirmaciones resuenan en Weininger.

Sin embargo, por lo que respecta a su origen antropológico, el ensayista mostraba una visión ambivalente de los hebreos. Unas veces los describía como una raza pura, mientras que otras, por el contrario, los presentaba como una etnia bastarda, mezclada e inferior: en este sentido decía que los judíos provenían de la mezcla entre los semitas, los beduinos del desierto y los heteos de cabeza redonda, quienes tenían “nariz judía”; y que posteriormente se mezclaron con los amorreos, que eran arios (altos, rubios y “bellos”), pero eso sucedió demasiado tarde como para mejorar la deteriorada raza hebrea.

La obra de Chamberlain influyó en la intelectualidad alemana hasta el punto de que el Káiser Guillermo II propuso incluirlo en el programa de estudios de las academias para oficiales.

Ante este panorama, las afirmaciones de Weininger con respecto al espíritu judío no deben sorprendernos. Creemos que, teniendo en cuenta el contexto, nos resultará más sencillo, si no evitar, al menos sí hacer *epojé* o posponer el sentimiento de indignación que inevitablemente despierta en nosotros este tipo de consideraciones.

Por la misma razón, tampoco debería sorprendernos el interés de Wittgenstein por el problema del judaísmo. *Aforismos. Cultura y valor* es una recopilación de observaciones de Wittgenstein escritas entre 1914 y 1951 sobre los más diversos temas: la ciencia, la filosofía, el arte, la cultura, la religión, el judaísmo, etc., que no guardan una clara conexión entre ellas y

que consideradas por separado suelen resultar oscuras al lector del siglo XXI. De modo que si la referencia al contexto resulta siempre de gran ayuda, en este caso pensamos que es particularmente importante.

No pretendemos aquí ofrecer la interpretación definitiva de los fragmentos wittgensteinianos dedicados al judaísmo, pero sí echar una mano a quien esté dispuesto a desentrañarlos. ¿Cómo? aportando uno de los elementos que creemos ha sido fundamental en la formación de sus opiniones al respecto: el elemento weiningeriano.

Estamos convencidos de que muchas de las observaciones de Wittgenstein sobre el judaísmo adquieren un nuevo sentido, que además es coherente con otras de sus observaciones (sobre la ciencia, el arte, la tradición y la religión, por ejemplo), si se leen bajo el prisma weiningeriano. Y no porque Wittgenstein comparta todas las opiniones de éste, como ya dijimos, sino porque parece establecer una especie de diálogo con su compatriota en el que muestra unas veces su acuerdo y otras su distanciamiento. Su relación con Weininger, recordemos, es crítica y precisamente en ello estriba parte de la originalidad de Wittgenstein.

Expondremos, por tanto, las tesis weiningerianas sobre el espíritu judío mostrando en cada caso su conexión con Wittgenstein. Y lo haremos con dos objetivos:

- En primer lugar, entender la función que esta teoría desempeña en el conjunto de la filosofía de Weininger.
- En segundo lugar, permitir una mejor comprensión de las reflexiones wittgensteinianas al respecto.

El Judío y la Mujer

Según Weininger, los conceptos anteriormente desarrollados acerca del hombre y la mujer absolutos encuentran su máxima confirmación entre los hombres y mujeres arios. Pero por lo que afecta al resto de pueblos y razas, considera que sería necesario emprender un estudio psicológico profundo para establecer qué nivel ocupan en el conjunto de la humanidad. Así, habría que reconocer que los hombres de ciertos pueblos y razas se aproximan muy poco o sólo en raras ocasiones a la idea de masculinidad (o de genialidad) desarrollada anteriormente, hallándose mucho más cercanos a la idea de lo femenino. Weininger pone como ejemplos a los chinos y a los negros, pero asegura que los judíos son los mayores enemigos de los conceptos anteriores y de todo lo que éstos representan a nivel empírico.

Según Weininger, a partir de las observaciones cotidianas puede intuirse cierto parentesco entre las tres razas mencionadas más arriba (chinos, negros y judíos), pues los judíos recuerdan a los negros por el pelo ensortijado y a los mongoles por la forma del esqueleto facial (de tipo chino o malayo⁶³²) y el color amarillento de piel. Sin embargo, no concede demasiado valor a estas observaciones y renuncia por completo a la tarea de desentrañar el origen antropológico de los judíos, que considera insoluble. Se distancia de este modo de Chamberlain, cuyas consideraciones al respecto le parecen muy interesantes pero inciertas.

Weininger prefiere centrarse en lo que él llama la *cualidad psíquica* de los judíos. Y opina que ésta no es el resultado del

⁶³² Es posible que Weininger hubiera leído a Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840), un naturalista y anatomista alemán que añadió a la clasificación racial de los seres humanos trazada por Linneo una quinta raza, la malaya, y cambió algunas denominaciones.

cruce y la mezcla entre diferentes pueblos, de modo que puedan rastrearse empíricamente los componentes psíquicos del judío. Por el contrario, los judíos tienen características psicológicas o espirituales muy distintas de las que poseen los demás pueblos de la tierra y al mismo tiempo, muy uniformes. El judaísmo no puede explicarse como el resultado de una mezcla o de una composición de elementos diversos sino que se trata de una *completa unidad*. Así se entiende que en cierto modo para Weininger los judíos sean el “pueblo elegido”, aunque, como es de suponer, por motivos diferentes a los que aluden los filosemitas.

Weininger declara que lo que va a entender por judaísmo no es una raza, ni un pueblo, pero tampoco un credo oficialmente reconocido, ni siquiera una escritura, sino más bien una *tendencia del espíritu*. Es decir, una constitución psíquica que es una posibilidad para todos los hombres, pero que ha encontrado en el judaísmo, históricamente considerado, su realización más grandiosa. Lo que a Weininger interesa esclarecer es la *importancia y significado que tiene para la humanidad la idea platónica del judaísmo*, así como la *cualidad psíquica del judío típico* en tanto que participa de esa idea.

Dice Weininger que cualquier esfuerzo que se dirija hacia esta meta será ampliamente recompensado, pues el problema del judaísmo atraviesa todos los ámbitos de la vida humana: el cultural, el religioso, el político, el artístico, el científico, el biológico, el histórico, el caracterológico y el filosófico. Además, está convencido de que en su época, dependiendo de la posición que se adopte frente a los judíos, es posible catalogar psicológicamente a los hombres civilizados. De hecho, los arios más puros, es decir, aquellos que tienen la certeza de serlo, dice Weininger, no son antisemitas, mientras que en los antisemitas

más agresivos se encuentran siempre cualidades judías, aunque en su sangre no haya rastro de mezcla semita. Así, si Zola era filosemita, ello se debe precisamente a que estaba libre de influencia judía.

Muchos otros genios, sin embargo, han sido antisemitas, lo que se explicaría por la existencia en su espíritu de múltiples personalidades, incluida la judía. Ello les proporcionaría una mayor capacidad para comprenderlas. Pero Weininger sostiene que, por norma general, los antisemitas más enérgicos son a su vez semitas, aunque no puros, y dirigen sus críticas fundamentalmente contra sus compañeros, sin preocuparse por formarse un juicio sobre ellos mismos. Sólo los judíos y los arios *puros* no son en absoluto antisemitas.

Estas afirmaciones de Weininger se entienden sobre el trasfondo de su teoría de la psicología del amor y el odio. Ambos sentimientos, recordemos, son fenómenos de proyección. Odiamos únicamente aquello que nos desagrade de nosotros mismos y amamos lo que de nosotros nos agrada. De ahí que para Weininger la existencia de arios antisemitas demuestre que existe realmente una diferencia entre los judíos (individuos de raza semita) y el judaísmo (como inclinación espiritual) y que, por tanto, ambos conceptos pueden y deben considerarse por separado:

“Existen arios que son más judíos que algunos judíos, y existen judíos que en realidad son más arios que ciertos arios.”⁶³³

Así, entre los individuos del primer tipo se hallarían, por ejemplo, el escritor Friedrich Nicolai y el escritor y también filósofo

⁶³³ SC, 474.

Friedrich Schiller, ambos alemanes. Recordemos que Weininger dedica algunos párrafos en *Sobre las últimas cosas* a criticar a Schiller por su incapacidad para comprender la tragedia y su entusiasmo civilizatorio, que juzga infundado e incluso ofensivo.

Pero tampoco Wagner, al que Weininger considera el “artista más grande de la humanidad”, estaría libre de judaísmo, como lo demuestran su hostilidad contra las grandes óperas y el teatro, hacia los que en el fondo se sentía muy atraído (como puede reconocerse en *Lohengrin*); la pesadez y el exceso de sonoridad de algunos de sus pasajes musicales; y su preferencia por la filosofía de Feuerbach frente a la de Schopenhauer.

Como vemos, participar del judaísmo en cierta medida no criminaliza automáticamente; todo depende del empeño que uno ponga en identificar, comprender y superar la propia inclinación. Por eso puede decirse que en el caso de Wagner:

“El judaísmo le sirvió de mucho para llegar al completo esclarecimiento y afirmación del polo opuesto, para elevarse hasta *Siegfried*⁶³⁴ y *Parsifal*⁶³⁵, y para dar al germanismo la máxima expresión que ha encontrado en la historia.”⁶³⁶

Ahora bien, casos como éstos son excepcionales, de lo contrario no tendría sentido la radical oposición y caracterización del tipo judío frente al ario. No se entendería la preferencia de Weininger por usar unos términos que en el lenguaje ordinario designan razas o pueblos. No obstante, considerar las excepciones es imprescindible para entender la perspectiva weiningeriana, es

⁶³⁴ De esta obra dice Weininger que es “lo menos judío que pueda imaginarse” (SC, 474).

⁶³⁵ Que, según Weininger, “siempre será tan incomprensible para los judíos genuinos” (SC, 475). Recordemos que el padre de Weininger confiesa su incapacidad para comprender esa pieza.

⁶³⁶ SC, 475.

decir, para tener claro en todo momento que no nos encontramos ante una investigación innatista y, mucho menos, determinista.

En primer lugar, Weininger señala que existen algunas importantes analogías entre los judíos y las mujeres. Tal es el caso, por ejemplo, de su *falta de comprensión y necesidad de la propiedad, especialmente de la propiedad de la tierra*, concepto que sólo es posible comprender desde la individualidad de un sujeto con límites bien diferenciados. El judío, pese a su habilidad comercial, no tiene sentido de la propiedad.

En 1931 Wittgenstein escribe lo que bien podría ser una respuesta a estas consideraciones weiningerianas:

“Poder y propiedad no son lo mismo. Aun cuando la propiedad nos dé poder. Cuando se dice que los judíos no tenían sentido de la propiedad, esto puede unirse al hecho de que les gusta ser ricos, pues para ellos el dinero es una determinada forma de poder, no de propiedad. (Por ejemplo, yo no quisiera que mis gentes se volvieran pobres, pues deseo para ellas un cierto poder. Aunque, también, que puedan utilizar bien este poder).”⁶³⁷

Como puede deducirse de esta observación, Wittgenstein estaría de acuerdo con Weininger en separar claramente el dinero de la propiedad. Va algo más lejos, incluso, al atribuir a los judíos el deseo de poder y sugerir que es precisamente el vínculo que perciben entre el poder y el dinero (y no entre la propiedad y el dinero) lo que hace que se sientan tan atraídos hacia éste. Es decir, que su deseo de ser ricos es una manifestación de su más profunda *voluntad de poder*.

⁶³⁷ CV, 60.

A continuación, Wittgenstein se pone a sí mismo como ejemplo y reconoce que también él ve el dinero como una forma de poder y que precisamente por eso desea que “su gente” no se haga pobre. Sin embargo, la última frase, en la que afirma que también desea que sus familiares puedan usar bien ese poder, introduce una nota crítica: Wittgenstein parece estar cuestionando la valoración peyorativa que generalmente se hace del deseo de poder al sugerir que el poder también puede desearse, no como un fin en sí mismo, sino como un medio al servicio de fines buenos.

Pues bien, para Weininger esta incompreensión de los judíos hacia la propiedad es coherente también con *la tendencia de éstos hacia el comunismo*. Si el socialismo es ario (Owen, Carlyle, Ruskin, Fichte), afirma Weininger, el comunismo es judío (Marx) y no tiene relación alguna con la idea de Estado. El primero presupone la humanidad en cada uno de los miembros de la sociedad y valora el esfuerzo por la cooperación. El segundo es simplemente la *tendencia a la comunidad*, lo que tal vez podría llamarse, evocando a Nietzsche, el gregarismo. Y según Weininger, a los judíos, como a las mujeres, les place reunirse.

Igual que la de propiedad, *la idea de Estado también es ajena al judío*, tanto por su nivel de abstracción como por lo lejos que se halla de ser un móvil para satisfacer los intereses propios del judío. Esta es la razón, dice el filósofo, por la que “jamás ha existido un Estado judío en el verdadero sentido de la palabra, y jamás existirá”⁶³⁸.

Tras atender a estas afirmaciones, podría deducirse directamente que Weininger se equivocó, pues, como prueban los hechos, un Estado judío no sólo es posible sino también real. Pero lo cierto es que la existencia del actual estado de Israel no

⁶³⁸ SC, 478.

refutaría la tesis de Weininger sobre la incompatibilidad entre el judaísmo y la idea de Estado por la sencilla razón de que las reflexiones de Weininger se hallarían a otro nivel: éste nos advierte sobre una contradicción conceptual, contradicción que se sigue, por supuesto, de las definiciones establecidas previamente. Podemos imaginarnos, por tanto, que de haber vivido para conocerlo, lo que Weininger hubiera pensado del actual “Estado de Israel” sería, bien que no es un auténtico Estado, bien que no es realmente judío o, incluso, que no cumple ninguna de esas dos características.

Sólo podríamos, por tanto, enfrentarnos a esa tesis weiningeriana poniendo en cuestión sus premisas, es decir, proponiendo concepciones alternativas del judaísmo o/y del Estado.

La idea de Estado que Weininger tiene en mente es la que se encuentra en el *Contrato Social* de Rousseau, que consiste en la decisión voluntaria de obedecer a un orden jurídico determinado, decisión que sólo puede ser tomada por individualidades éticas⁶³⁹. *El sionismo, por tanto, significa para él la negación del judaísmo, cuya idea es la difusión por toda la faz de la tierra.*

Según Weininger, al judío, igual que a la mujer, le *falta personalidad y conciencia de sí, carece de yo inteligible y no tiene valor propio*; de ahí su falta de respeto hacia la propia persona y de reconocimiento hacia las demás, lo que se manifiesta en una gran insociabilidad y una tendencia a adquirir su propio valor rebajando a los otros. El judío carece completamente de orgullo y

⁶³⁹ Rousseau critica las sociedades jerárquicas basadas en el orgullo y el honor por las consecuencias que ello conlleva: preferencias inmerecidas, división en clases, dependencia real de unos individuos con respecto a otros (anticipa la dialéctica del amo y el esclavo que será más ampliamente desarrollada por Hegel) y, como consecuencia, corrupción, olvido de los orígenes y afeminamiento. Y propone un modelo de estado que se caracteriza por la igualdad, la reciprocidad y la voluntad general.

respeto hacia sus antepasados. Eso explica que el peso que se otorga a la tradición judía no sea otra cosa que el peso de su esperanza en el futuro. Por otro lado, dice Weininger, su historia se podría resumir en un solo acontecimiento: el paso a través del Mar Rojo, que culmina con el agradecimiento de los cobardes fugitivos a su valeroso salvador.

Wittgenstein, por su parte, compara la historia de los judíos con una especie de enfermedad en la historia los pueblos europeos y el judaísmo con un *tumor* que no puede ser bien acogido por un cuerpo sano sin que éste cambie su antiguo sentimiento estético por el cuerpo.

Las observaciones de Wittgenstein son generalmente muy difíciles de interpretar porque en numerosas ocasiones introduce giros sutilísimos que dan completamente la vuelta al sentido de lo que hasta ese momento parecía querer comunicar. Por esa razón, para evitar malinterpretarlos, creemos necesario leerlos íntegramente y con especial cuidado. Con esa intención reproducimos el siguiente aforismo completo:

“¡Considera esta tumefacción como miembro auténtico de tu cuerpo! ¿Puede hacerse así, por mandato? ¿Está en mi poder el tener arbitrariamente un ideal de mi cuerpo o no?

Por ello la historia de los judíos no se trata en la historia de los pueblos europeos con la extensión que de hecho merece por su influencia en los acontecimientos europeos, pues se la considera una especie de enfermedad y anomalía de la historia, y nadie pone con gusto, al mismo nivel, una enfermedad y la vida normal [y nadie habla con gusto de una enfermedad como algo paritario a los procesos sanos (aun los dolorosos) del cuerpo].

Puede decirse: esta tumefacción puede ser considerada como parte del cuerpo cuando se modifica todo el sentimiento del cuerpo (cuando se modifica todo el sentimiento nacionalista por el cuerpo). De no ser así, como mucho se la puede *soportar*.

Es posible esperar que un individuo soporte o menosprecie tales cosas; pero no se puede esperar esto de una nación, que precisamente es nación por no menospreciarlas. Es decir, es una contradicción esperar que alguien conserve su antiguo sentimiento estético por el cuerpo y dé la bienvenida a la tumefacción.”⁶⁴⁰

Ray Monk reconoce la influencia de Weininger y de Spengler en esta observación de Wittgenstein, aunque no profundiza en el carácter de esa influencia.

Según Monk, lo que subyace a esta observación es una *concepción racial de lo judío*: esta metáfora orgánica que compara la historia judía con un tumor en la historia de los pueblos de occidente parece sugerir, dice, que aquellos que pretendan expulsar el “*bacilo nocivo*” de su entorno están en su derecho. O al menos que no puede esperarse que, como nación, hagan otra cosa. La asimilación del judío sería, por tanto, para Wittgenstein como la propagación de una peligrosa enfermedad que podría acabar con la, de otro modo, saludable nación aria.

Por eso, dice Monk, no debe equipararse este comentario con la posición de Karl Kraus, quien sugiere que es el aislamiento racial y religioso de los judíos el que les confiere esa desagradable *mentalidad de gueto* y cree que la única solución pasa por su completa asimilación.

⁶⁴⁰ CV, 60.

Continúa diciendo que afortunadamente, y aunque lo que resuena en estos comentarios de Wittgenstein es un antisemitismo racial más propio del *Mein Kampf*, incluso, que de Weininger, no se encuentra ninguna afinidad *esencial* entre éste y los nazis, a los que él mismo describe como un bárbaro “grupo de gánsters”.

Monk concluye su interpretación señalando que las observaciones de Wittgenstein en torno al judaísmo eran fundamentalmente introspectivas y que utiliza el lenguaje del antisemitismo, bastante corriente en su contexto intelectual, como una metáfora para sí mismo que expresa su deseo de encontrar un nuevo principio para su vida.

Creemos que la conclusión de Monk no es del todo incorrecta. Es cierto que estas observaciones manifiestan la lucha interior en la que se hallaba inmerso Wittgenstein. De hecho, creemos que deben considerarse como formando parte de esa labor de clarificación y de trabajo sobre uno mismo que significa para él la tarea filosófica.

Pero por eso mismo pensamos que Wittgenstein también está intentando honestamente comprender el fenómeno del antisemitismo y que, a diferencia de lo que opina Monk, no está defendiendo la superioridad de la raza aria frente a la judía; y tampoco la de la nación aria o la cultura europea.

Recordemos que una de las cosas que distanciaba a Wittgenstein de Weininger era su diferente concepción del respeto: mientras Weininger defendía la existencia de una jerarquía entre las doctrinas éticas y religiones pero consideraba que el respeto a cada individuo debía estar por encima de ésta, Wittgenstein reconocía la imposibilidad de justificar la superioridad de una ética por encima de otras. Pero precisamente por eso, porque por debajo de cualquier ética no hay nada, porque ese es el más

profundo terreno sobre el que levantamos nuestras voces y justificamos nuestras acciones, el enfrentamiento entre dos actitudes éticas diferentes no tiene solución. Como tampoco lo tiene el de dos actitudes estéticas diferentes.

Lo que Wittgenstein parece querer señalar en el párrafo citado anteriormente es la *radical incompreensión entre la cultura occidental y la judía y la imposibilidad de una conciliación*. El diagnóstico de Wittgenstein es, por tanto, *pesimista*. El final del enfrentamiento sólo podría venir marcado por la disolución de una de las dos culturas (o naciones), por la pérdida de su identidad nacional o, dicho de otro modo, por un cambio radical en sus actitudes ético-religiosas y estéticas. Y este cambio, tal y como sugiere la primera parte del párrafo de Wittgenstein, nunca es producto de una imposición externa, pues no se puede forzar la voluntad. De modo que en este terreno, en el que ni la imposición ni las justificaciones surten efecto, sólo queda la posibilidad de la *persuasión*.

La metáfora del cuerpo, por otro lado, lo que confirma es que Wittgenstein tenía una *concepción organicista de la cultura* y su alusión a la percepción estética del cuerpo apunta a que entiende que *el ámbito de la política* – y por tanto también el de los sentimientos nacionalistas – *responde fundamentalmente a criterios estéticos y no racionales*. Así, en este ámbito, donde paradójicamente el deseo de universalización es tan difícil de evitar, la fundamentación racional resultaría imposible.

Volvamos de momento a Weininger. Éste señala que en numerosas ocasiones se han querido atribuir los defectos de los judíos a la brutal opresión y servidumbre a la que fueron sometidos durante toda la Edad Media. Pero, según el filósofo, esa autoacusación por parte de los arios, y en general de los

cristianos, se fundamenta en un enorme error: la creencia en que las influencias exteriores y la adaptación al medio puedan modificar el carácter de un individuo (o de una raza) en lo esencial, sin que antes se encontrara también en su interior la posibilidad de tal modificación. Por otra parte, dice el filósofo, todavía no se ha demostrado que exista una herencia de las cualidades adquiridas.

Por tanto, la autoacusación que se aplican los cristianos, que a menudo sienten al judío como su propia culpa, está injustificada, pues cualquier modificación en el carácter se dirige siempre desde el interior hacia el exterior. Weininger se opone radicalmente a la tesis según la cual el carácter del hombre está determinado por el ambiente⁶⁴¹ y, como consecuencia, también a la psicología conductista.

En 1931, Wittgenstein escribe:

“Algunas veces se ha dicho que el disimulo y ocultación de los judíos han sido producidos por la larga persecución. De hecho esto es falso; en cambio es evidentemente cierto que sólo existen, a pesar de esta persecución, porque tienen inclinación a la ocultación. Como podría decirse que un animal no se ha extinguido porque tiene la posibilidad o capacidad de ocultarse. Con ello, en modo alguno quiero decir, desde luego, que haya de alabar por ello tal posibilidad.”⁶⁴²

Aquí Wittgenstein parece estar de acuerdo, nuevamente, con Weininger: los judíos tienen la habilidad de ocultarse y esa habilidad les ha permitido sobrevivir aunque no por ello debe

⁶⁴¹ SC, 480.

⁶⁴² CV, 62.

alabarse su habilidad. Pero más allá de la caracterización weiningeriana que hace del judaísmo, lo que Wittgenstein parece querer evitar es el lamarkismo, según el cual, la función hace al órgano. De ahí que se deslice al terreno de la biología y compare la habilidad para ocultarse de los judíos con la de cualquier otro animal. Wittgenstein parece alinearse más bien con el darwinismo pero, al mismo tiempo, intenta evitar una posible y bastante común mala interpretación de éste, que consiste en atribuir a las cualidades que permiten la supervivencia un valor absoluto o, lo que es lo mismo, entender la supervivencia – ya se trate de un individuo, de una especie, o de una cultura particular – como un *fin en sí mismo*.

De hecho, creemos que considerar como criterio o medida para nuestros juicios de valor la supervivencia del individuo o de la especie sería adoptar una perspectiva utilitarista totalmente opuesta a la de Wittgenstein. Pero considerar que el criterio es una cultura particular iría, como ya hemos visto, en contra del relativismo cultural defendido por el filósofo; un relativismo que le lleva a afirmar, por ejemplo:

“La desaparición de una cultura no significa la desaparición del valor humano, sino sólo la de algunos medios de expresión de este valor.”⁶⁴³

De todo esto se deduce que si posibilitar la supervivencia no es razón para alabar la habilidad de ocultación de los judíos, tampoco debería serlo para menospreciarla. Como vamos viendo, Wittgenstein parece coincidir con Weininger en la descripción que éste ofrece del judaísmo pero no está tan claro que comparta la valoración que hace del mismo. Mejor dicho, lo que no comparte

⁶⁴³ CV, 39.

es la idea de que pueda justificarse la valoración negativa que Weininger hace del judaísmo, ni cualquier otro juicio de valor sobre cualquier otra cultura.

Según Weininger, otra característica compartida por los judíos y las mujeres es su vulgaridad, su falta de grandeza, tanto en lo moral como para servir a lo antimoral. De ahí que los homicidios y, en general, los actos más violentos, sean menos frecuentes entre estos dos grupos. Aunque este dato suele usarse a favor de su moralidad, Weininger está convencido de que la causa es precisamente su amoralidad, relativa en el caso de los judíos y absoluta en el de la Mujer. Prueba de ello es para Weininger la inexistencia de un ángel y un diablo femeninos, así como la poca importancia que tienen los principios del bien y del mal en la vida psíquica del judío.

Pero Weininger va un poco más lejos al afirmar que en los judíos y en las mujeres el bien y el mal no están completamente diferenciados. En el hombre ario, por el contrario, ocurre lo siguiente:

“El principio del bien y del mal de la filosofía religiosa kantiana se hallan unidos, y al mismo tiempo ampliamente separados; en él luchan su démon bueno y su démon malo.”⁶⁴⁴

Por otra parte, lo que ha sido llamado “solidaridad judía” por el antisemitismo supone que entre los judíos existe un acuerdo consciente. Weininger, sin embargo, no comparte este supuesto ni considera adecuada semejante denominación. Si bien es cierto, dice, que cuando se hace una acusación contra cualquier judío, todos los judíos desean e intentan demostrar su inocencia, este

⁶⁴⁴ SC, 482.

fenómeno más bien merece ser llamado “parcialidad involuntaria”, pues su causa no es la piedad que despierta el individuo concreto, acrecentada por el hecho de que sea judío, sino el temor a que pueda cernirse alguna sombra dañina sobre todos los judíos, sobre todo lo que tenga alguna relación con la idea de lo judío o sobre la misma idea de judaísmo. *Lo que se defiende y protege es la especie y la raza, no la persona ni el individuo.* El individuo sólo es tomado en consideración en tanto que pertenece al grupo.

Esto explica el *importante papel que en el pueblo judío, más que en ningún otro, desempeña la familia, cuyo origen es femenino y maternal*, a diferencia del Estado y la sociedad. Una prueba de ello es para Weininger el hecho de que sólo entre los judíos se observa una completa sintonía entre el hijo y el padre; algo que no suele ocurrir entre los indogermanos, quienes, consciente o inconscientemente, sienten cierto resentimiento hacia aquel que les trajo al mundo sin pedirles permiso y les dio un nombre, pues ello implica inevitablemente una cierta dependencia. Aunque para Weininger este desprecio se manifiesta psicológicamente, su significado es más profundo, ya que trasciende las motivaciones empíricas.

Según Weininger, el principal deber moral del judío es *multiplicarse*, por lo que es incapaz de comprender el *ascetismo*. Y es que otra de las similitudes que guarda con la Mujer es su *predisposición a la sexualidad*:

“El judío es siempre más lujurioso, más lascivo, aun cuando, quizá debido a que su naturaleza no es propiamente antimoral, sea sexualmente menos potente, y seguramente menos capaz de grandes placeres que los arios.”⁶⁴⁵

⁶⁴⁵ SC, 484.

Pero también comparte con la Mujer una disposición crónica a ejercer la *tercería*, cuyo objetivo es borrar los límites. De hecho, la mediación en el matrimonio es indispensable en el judaísmo, pues se trata del pueblo con menor número de matrimonios por amor; lo que vendría a confirmar, según la teoría weiningeriana del amor, que el judío *carece de alma*.

Por esto y por las razones antes mencionadas, el sionismo es antijudío y antes de estar maduros para la constitución de un Estado, los judíos han de vencer su judaísmo.

La *solución al problema del judaísmo*, por tanto, no se encuentra en el sionismo. Sólo puede ser resuelto individualmente, mediante la decisión inquebrantable por parte de cada individuo judío de adquirir la máxima autoestima y, en definitiva, de *convertirse en cristiano*.

El monoteísmo judío – dice Weininger – *no tiene ninguna relación con la verdadera creencia en Dios* y su religión es “una fe de mujeres viejas fundada en un sórdido temor”. De hecho, la ética heterónoma que se propone en el Decálogo, que promete el bienestar en la Tierra a cambio de la obediencia ciega a una voluntad extraña y poderosa, es una manifestación de su *predisposición al servilismo* (lo que también caracteriza a la mujer), que no es lo mismo que la humildad. Su incapacidad de ser humildes, por otra parte, tiene como consecuencia su *ineptitud para comprender la idea de la gracia*, aquello que Cristo, Platón, Goethe, Kant, etc., quisieron expresar; a saber, que lo divino está en el interior del hombre y es el alma⁶⁴⁶.

Weininger intenta explicar cómo es posible que el siervo de Jehová, el judío ortodoxo, se transforme tan fácilmente en un materialista o un librepensador. Pues bien, si el ario se debate

⁶⁴⁶ SC, 487.

entre el orgullo y la humildad, *las posibilidades que baraja el judío son el servilismo y la altanería* (la insolencia o la arrogancia); de modo que el primero puede desaparecer para dejar lugar al segundo, que es su reverso.

El filósofo define al judío como *el gran incrédulo*, como la persona que es incapaz de admitir una revelación aunque venga del interior. Incapaz también de sentir las cosas como símbolos de otras más profundas, de admirarse o avergonzarse ante los acontecimientos naturales (o ante aquello que sólo se conoce de manera vaga o confusa); lo que, según él, únicamente puede conducir a la *forma materialista de la ciencia*. Según Weininger, éste es precisamente el tipo de ciencia que se está imponiendo para desgracia de toda filosofía, que la siente como intolerable.

Por lo que respecta a la ciencia, el judaísmo es sentido por Weininger como aquella tendencia por la cual ésta queda reducida a un *medio para alcanzar un fin*. El conocimiento se somete aquí a fines útiles. Y es que el judío, a diferencia del ario, dice Weininger, es incapaz de darse cuenta de que precisamente lo inescrutable (lo que no se puede medir, lo inefable) es “lo que concede su valor a la existencia”⁶⁴⁷.

Igual que Weininger, Wittgenstein siente la vida como un gran enigma, localiza lo valioso fuera del mundo de los hechos, más allá de lo explicable por la ciencia, y reconoce también que “aun cuando todas las *posibles* cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo”⁶⁴⁸.

⁶⁴⁷ SC, 489. Considero interesante citar aquí un fragmento que Wittgenstein escribió en 1931 y que muestra muy bien el paralelismo que existe con esta reflexión de Weininger pero trasladada al ámbito del lenguaje: “Lo inefable (aquello que me parece misterioso y que no me atrevo a expresar) proporciona quizá el trasfondo sobre el cual adquiere significado lo que yo pudiera expresar.” (CV, 54).

⁶⁴⁸ TLP 6.52.

Para el judío, continúa Weininger, no existen verdaderos problemas y se contenta con ver el mundo de la manera más sencilla y común que le sea posible. Su labor intelectual no se encamina a resaltar de las tinieblas el eterno derecho sino a “comprender” de un modo estéril o infructífero lo que de hecho se encuentra ante él, evitando a toda costa los obstáculos espirituales que puedan presentársele⁶⁴⁹:

“La ciencia antifilosófica (no la afilosófica) es en el fondo judía.”⁶⁵⁰

Por eso los judíos son los que más fácilmente han aceptado una *concepción mecánico-materialista del mundo*; y es su necesidad de que todo vaya a parar a la materia lo que les ha convertido en fundadores de esa concepción económica de la historia del hombre que elimina lo espiritual del desarrollo de la especie humana. La *tendencia puramente química del arte de curar* también es judaica y fueron los judíos los que introdujeron en la ciencia natural la atrevida alusión a ciertas cuestiones que el ario siempre ha considerado como pertenecientes al destino, por ejemplo, la elección y manipulación de los factores que determinan el sexo del futuro hijo.

Wittgenstein también *reconoce y lamenta que el espíritu con el que trabaja hoy la ciencia sea típicamente judío* y considera

⁶⁴⁹ Esta reflexión vuelve a llevarnos hasta Wittgenstein, quien acusa a Ramsey de ser un pensador burgués porque la verdadera reflexión filosófica le resultaba ajena e inquietante: “no pensó sobre la esencia del Estado – o no lo hizo con gusto – sino sobre la manera de ordenar racionalmente *este* Estado. El pensamiento de que este Estado no es el único posible lo intranquilizaba en parte y en parte lo aburría. Quería llegar lo más rápidamente posible a reflexionar sobre las bases de *este* Estado. Aquí está su capacidad y su verdadero interés; en tanto que la verdadera reflexión filosófica lo intranquilizaba, hasta que podía dejar a un lado como algo trivial su resultado (cuando tenía alguno)” (CV, 55).

⁶⁵⁰ SC, 489.

primitivos a los hombres civilizados que participan de tal espíritu, pues creen que el progreso de la ciencia ha permitido “superar” el asombro y el temor ante las cosas cotidianas; y suponen que era el escaso desarrollo de la ciencia lo que obligaba a los hombres primitivos a asombrarse ante ellas y temerlas. Asombrarse ante lo cotidiano para Wittgenstein no es síntoma de primitivismo pero sí lo es, sin embargo, creer que el asombro es inversamente proporcional al grado de desarrollo de la ciencia y la técnica:

“Como si el relámpago fuera ahora algo más cotidiano o menos asombroso que hace dos mil años.”⁶⁵¹

Según Weininger, a los judíos, como a las mujeres, les falta la profundidad, y el tipo específico de inteligencia que se les atribuye tanto a unos como a otras es la infinita *capacidad de adaptación* a las finalidades externas y su infinita capacidad de mutación. El espíritu judío es dúctil, maleable, y sus pensamientos carecen de raíz. Precisamente porque no es una individualidad, una mónada, porque no tiene límites precisos ni alberga en su interior una medida original del valor, porque no es nada, puede llegar a ser cualquier cosa.

La idea de la maleabilidad de los judíos también la encontramos en algunos aforismos de Wittgenstein. Sirva de ejemplo:

“La tragedia consiste en que el árbol no se dobla sino que se rompe, la tragedia es algo no judío...”⁶⁵²

⁶⁵¹ CV, 37.

⁶⁵² CV, 32.

Hasta aquí parece que la descripción del judío que ofrece Weininger concuerde completamente con la de la mujer pero el filósofo señala una diferencia esencial entre ellos. La causa de que el judío no sea nada es que *no cree en nada*. El judío no cree en Dios pero tampoco en el ateísmo, ni siquiera cree en sus creencias; es el “hombre incrédulo”, que además considera este rasgo suyo como una particular astucia. Esto explicaría también su *intolerancia*, una actitud que surge siempre no de la devoción, sino de la falta de seguridad individual en la fe.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con la mujer:

“Su semejanza se basa sobre todo en que aquellos y éstas creen poco en sí mismos. Pero las mujeres creen en los demás, en el hombre, en el niño, en el “amor”; tienen un centro de gravedad, si bien éste se encuentra fuera de ellas. El judío no cree en nada, ni en sí mismo ni en los otros; no encuentra un apoyo en los extraños, ni siquiera extiende sus raíces hacia éstos, como hace la mujer. La inestabilidad es su morada, su profunda incompreensión para los bienes inmuebles y su preferencia por el capital mueble parecen ser simbólicas.”⁶⁵³

La incredulidad, como vemos, es para Weininger el rasgo esencial del judío. El empirista, con su positivismo, demuestra su fe: confía en el perfeccionamiento de la ciencia exacta y en la unificación de la misma, aunque pretenda enmarcarla dentro del reino de los sentidos. E incluso el escepticismo, que con frecuencia se deriva del empirismo (seguramente Weininger tenía en mente al escocés David Hume), requiere estar convencido de algo, al menos de que cierta seguridad en el ámbito del

⁶⁵³ SC, 500.

conocimiento teórico es imposible; requiere, en definitiva, haber elegido, haber tomado una decisión que supone renunciar a otras: la del propio escepticismo. Así, por ejemplo, en los sistemas de Avenarius y de Mach (con todo su relativismo) se perciben la piedad y la religiosidad de las que el judío es incapaz. Por esta razón dice Weininger:

“El empirismo podrá no ser profundo, pero no se puede considerar judío.”⁶⁵⁴

Puesto que no cree en nada, dice Weininger, el judío se refugia en lo material; de ahí su ansia por el dinero, lo que tampoco lo convierte en un verdadero hombre de negocios.

El judío es, por tanto, siempre en opinión de Weininger, el hombre *irreligioso e impío*. Lo que le falta no es tanto el misticismo, como pensaba Chamberlain; pues en ese caso podría ser un “honrado materialista” o un “estúpido adorador de la evolución”, o incluso un “escéptico” a la manera de Descartes, pero es un *irónico absoluto* (como Heinrich Heine). *Lo que le falta es más bien la piedad.*

Las manifestaciones de la piedad, según Weininger, pueden ser muy diversas: apasionamiento, objetividad, entusiasmo, gravedad de los sentimientos..., y ésta se halla en todo lo que para el hombre adquiere una profunda significación⁶⁵⁵. Pero el judío no es capaz de nada de todo esto porque para él nada adquiere una profunda significación. Le falta la simplicidad de la fe y se caracteriza por la *multiplicidad interior*. El judío, considerado como idea, es:

⁶⁵⁴ SC, 501.

⁶⁵⁵ Frente al pueblo judío, el griego habría sido para Weininger el más piadoso del mundo y su cultura la más elevada hasta el momento (SC, 502).

“Esta ambigüedad interna, esta carencia de realidad inmediata interior de cualquier acontecimiento psíquico, la pobreza de ese modo de existir en sí y por sí del cual fluye la fuerza creadora.”⁶⁵⁶

De nuevo, Wittgenstein coincide con la concepción weiningeriana del judaísmo cuando, por un lado, afirma que el mayor pensador judío no pasa de ser un talento y, por otro – dado que no ha sido capaz de descubrir por sí mismo un movimiento intelectual y porque, recordemos, considera que su pensamiento no es creativo sino, únicamente, reproductivo⁶⁵⁷ – se reconoce a sí mismo como participando de la idea del judaísmo.

Pero las reflexiones wittgensteinianas con respecto al judaísmo siempre son menos tendenciosas y más críticas que las de Weininger. Por ejemplo, Wittgenstein sostiene que la capacidad reproductiva de los judíos no debe ser considerada por sí misma un vicio. El peligro aparece, sin embargo, cuando uno confunde su labor reproductiva con la propiamente creativa:

“Podría decirse (sea correcto o no) que el espíritu judío no es capaz de crear ni una hierbecilla ni una pequeña flor, pero que su índole es copiar la hierba o la flor que han crecido en otro espíritu y producir así una imagen limpia. Esto no es la mención de un vicio y todo está en orden mientras quede completamente claro. Sólo se vuelve peligroso cuando se confunde la manera de la obra judía con la de la no judía y en especial cuando lo hace el creador de la

⁶⁵⁶ SC, 504.

⁶⁵⁷ CV, 57.

primera, lo que es muy natural. (¿Acaso no parece tan orgulloso como si él mismo hubiera sido ordeñado?)”⁶⁵⁸

Como defiende Monk, Wittgenstein parece usar sus reflexiones sobre el judaísmo – elaboradas, como puede apreciarse, a partir del material ofrecido por otros – para comprenderse mejor a sí mismo. De hecho, poco después de esta observación confiesa que él mismo confunde frecuentemente su propia labor reproductiva con la creativa:

“Muchas veces me he sorprendido cuando he hecho enmarcar bien un cuadro o cuando lo he colgado en el ambiente adecuado, sintiéndome tan orgulloso como si yo lo hubiera pintado. De hecho esto no está bien: no “tan orgulloso como si yo lo hubiera pintado”, sino tan orgulloso como si hubiera ayudado a pintarlo, como si, por así decirlo, hubiera pintado una pequeña parte del cuadro.”⁶⁵⁹

Pues bien, después de esta caracterización del espíritu judío, Weininger reconoce su antijudaísmo, su poca estima por lo que él considera el auténtico judío, pero quiere dejar claro que no pretende con su análisis “justificar ninguna persecución teórica o práctica contra los semitas.” Y añade:

“No recomendamos, por tanto, el boicot ni la expulsión de los judíos, ni tampoco su eliminación de los cargos y de los puestos honoríficos. Tales medidas no resuelven el problema judío, pues se apartan del camino de la moralidad, pero tampoco puede solucionarlo el “sionismo”. ”⁶⁶⁰

⁶⁵⁸ CV, 58.

⁶⁵⁹ CV, 58 y 59.

⁶⁶⁰ SC, 485.

El fundador de religiones

Hemos preferido reservar para este capítulo las reflexiones de Weininger sobre el fundador de religiones. Aunque podrían incluirse en el apartado dedicado a la caracterología masculina, igual que su concepción del judaísmo, creemos no sólo que merece una mención aparte, sino que además debe ser considerado junto con la teoría del judaísmo, por la relación tan próxima que guarda con ésta.

Según Weininger:

“El fundador de religiones es el hombre que ha vivido sin Dios, y luego se siente penetrado por la máxima fe.”⁶⁶¹

“Es el individuo con menores seguridades; en él todo está amenazado y en peligro, y todo – no esto o aquello – debe conquistarlo en su vida con su propio esfuerzo.”⁶⁶²

“El fundador de religiones es el individuo más genial, pues es el que ha logrado superarse en mayor grado.”⁶⁶³

Si en los genios típicos (como los descritos anteriormente) se da desde el nacimiento cierta tendencia hacia el bien, si éstos nacen ya con parte del camino hacia la divinidad recorrido, los hombres que han fundado las grandes religiones de la humanidad han tenido que recorrer por ellos mismos el camino completo, sin ayuda externa y sin ventaja.

⁶⁶¹ SC, 509.

⁶⁶² SC, 510.

⁶⁶³ SC, 511.

Ese camino es la más profunda y completa transformación que puede darse en el hombre. Pues es un proceso en el que se aniquila el antiguo ser, el malo, y se coloca en su lugar el bueno, que ha de ser creado. O, dicho de otro modo, porque significa la creación del ser a partir de la nada. Dado que es la tarea más difícil que puede emprender el hombre, es lo que Weininger considera propiamente el *milagro*. Y lo que fundamenta nuestra creencia en el milagro es que, tal y como dijo Kant, éste es sentido como un deber.

El fundador de religiones es, por tanto, el que *ha cometido íntegramente el pecado original y ahora tiene que expiarlo completamente*. El que lo ha problematizado todo y debe también por ello dar respuesta a todo, liberándose así del universo, de las leyes naturales, de la necesidad, divinizando al hombre y humanizando también a Dios.

Buda y Cristo son dos ejemplos de esta transformación, pues, según cuenta la tradición, estuvieron sometidos a tentaciones mucho más fuertes que el resto de los hombres. Y también Sócrates, dice Weininger, tuvo que librar su particular batalla contra el mal (cuando estuvo en Potidea).

El fundador de religiones es la figura completamente opuesta al hombre de acción (al político o al emperador), que fue descrita previamente.

Para Weininger *el judaísmo y el cristianismo son las dos opciones más opuestas e inconmensurables por las que pueda optar el alma humana*. Tanto es así, que al judío le resulta incomprensible, tal y como supo ver Chamberlain, la figura y la doctrina de Jesús.

Cristo es para Weininger el hombre que ha vencido en sí mismo la negación más fuerte, el judaísmo, para crear la posición

más fuerte, el cristianismo. El pecado original de Cristo era, por tanto, el judaísmo. Pero al vencer al enemigo más poderoso se colocó por encima de los otros fundadores de religiones (como Buda y Confucio).

De ahí que para Weininger el nacimiento de Cristo en Palestina no pueda atribuirse a una circunstancia fortuita, como hizo Chamberlain; pues es precisamente porque Cristo era judío que pudo pasar de la máxima duda a la creencia más pertinaz.

No nos atrevemos a sostener que Wittgenstein comparta la concepción weiningeriana del fundador de religiones, pero lo cierto es que, como hemos señalado antes, también parece percibir cierta relación entre el judaísmo y la santidad. Recordemos:

“El “genio” judío es sólo un santo. El mayor pensador judío es sólo un talento. (Yo, por ejemplo).”⁶⁶⁴

Es difícil no percibir en esta afirmación la sombra de Weininger.

Para Weininger, como vemos, *en el judaísmo estaba ya contenida la posibilidad del cristianismo* y puede que éste albergue nuevas posibilidades para el ser humano. De hecho, dice Weininger, es la creencia confusa y oscura en esta posibilidad, o al menos, en que algo importante tiene que suceder en el judaísmo, lo que ha hecho posible la larga vida del judaísmo, lo que le ha permitido sobrevivir a tantos otros pueblos.

Según Weininger, cada pueblo lleva a la realidad alguna idea y luego muere. Pero el judaísmo no puede realizar ninguna idea específica, por lo que la única posibilidad que le queda es la más difícil: la realización de la idea en sí, del Hombre-Dios. Véase:

⁶⁶⁴ CV, 57.

“La esencia judía no tiene metafísicamente más fin que la de servir de pedestal al fundador de religiones.”⁶⁶⁵

Pues bien, para Weininger el espíritu moderno, considerado desde cualquier perspectiva, es judaico y afeminado. Ello se manifiesta, por ejemplo, en el arte, que es sólo un envoltorio o decoración; en la ciencia, que se identifica con la economía y con la técnica; en la política, por su incompreensión para la idea de Estado y su tendencia al anarquismo, al capitalismo y al comunismo; y en la ética, porque ésta encuentra su referencia en la especie y no en el individuo.

Por todo ello:

“La humanidad espera al nuevo fundador de religiones, y la lucha busca la decisión como en el año uno. La humanidad tiene de nuevo la elección entre el judaísmo y el cristianismo, entre la especie y la personalidad, entre la nada y la divinidad. He aquí los dos polos; entre ellos no existe un tercer reino.”⁶⁶⁶

Después de todo, creemos que la insistencia de Weininger en la identificación del tipo conformista con los judíos de su época (como un hecho empírico constatable) es un elemento accesorio a la idea central del libro. Lo interesante de estas disquisiciones, si reside en algún lugar, ha de ser en *la caracterización que hace de los valores convencionales del conformismo* y en el hecho de que sus afirmaciones son un fiel reflejo del sentimiento de lucha o conflicto entre lo instintivo y lo racional, la conciencia y la inconsciencia, lo material y lo espiritual; un sentimiento que no

⁶⁶⁵ SC, 514.

⁶⁶⁶ SC, 515.

sólo caracteriza a la sociedad vienesa del momento, sino que es propio o surge – según entiende el propio Weininger – de las profundidades de cada individuo.

El tipo conformista, defiende Weininger, es esclavo de una construcción social particular de la idea de sexualidad. Y, por utilizar una expresión de Kant, es su minoría de edad o su incapacidad para legislar sobre su propio comportamiento lo que le permite adaptarse al entorno. Su actitud frente a las cosas de la vida es externa, irreflexiva y mecánica.

Como ya dijimos, una persona que fuera absolutamente masculina (libre y autónoma; un *ario*), determinaría su propio comportamiento según el *imperativo categórico* kantiano, por lo que sería capaz de renunciar al sexo con tal de no reducir a la otra persona a un mero instrumento para obtener placer. Un individuo completamente femenino (conformista o judío), por el contrario, sería un receptor pasivo de su entorno que busca indiscriminadamente la satisfacción de sus instintos. Según Weininger, son los elementos femeninos de nuestra personalidad los que nos mueven a actuar para satisfacer nuestras necesidades y deseos más físicos.

Por supuesto, como ya hemos dicho, nadie encarna a la perfección una de estas dos ideas. Lo único que existen son grados intermedios de conformismo. Para Weininger, el judaísmo es, por tanto, una categoría que desde el punto de vista psicológico se aproxima bastante a la feminidad, pues el Judío es conformista y esclavo de sus pasiones; y, desde el punto de vista metafísico, es *un estado anterior al ser*. En terminología aristotélica sería un no-ser relativo, o un ser en potencia; esto es, algo que aunque de momento no es, puede llegar a ser. Así, el judío absoluto, igual que la mujer absoluta, es amoral, no tiene

alma, carece de la necesidad de inmortalidad y desconoce la mística.

De la obra de Weininger se extrae una paradójica conclusión que puede pasar desapercibida: el judaísmo tiene que existir para ser superado. El genio de los genios, el *fundador de religiones*, es el individuo que ha experimentado las más horribles tentaciones y las ha vencido con el máximo esfuerzo, atravesando el más terrible sufrimiento. Sólo él ha recorrido el camino completo y está en posesión de la verdad. En ese sentido, podría decirse que *la crisis espiritual del judío es para Weininger la fuente de conocimiento esencial; y la existencia del individuo judío, la última esperanza del mundo*. O, utilizando un lenguaje metafísico: sólo sobre el trasfondo del no-ser, el ser adquiere conciencia. Frente al peligro de la nada, tiene valor lo que es.

Como última reflexión, diremos que, pese a que en múltiples ocasiones durante la lectura de *Sexo y Carácter* sentimos la necesidad de catalogar a su autor de antisemita, en su obra puede rastrearse también un profundo respeto y, en determinados lugares, incluso *veneración de la idea de humanidad*. Weininger apela a un ideal humano, al dios que hay en el hombre y no a otras consideraciones de raza o nación⁶⁶⁷. Pide para los judíos (o para todo individuo con actitudes judías) y para las mujeres que se les permita progresar espiritualmente hasta convertirse en “auténticos seres humanos”; y asegura que el requisito para que esto ocurra es que sean tratados como iguales⁶⁶⁸. Este alegato coloca a Weininger *lejos del irracionalismo y enfrentado a la política antiliberal del antisemitismo de su época*.

⁶⁶⁷ SC, 266.

⁶⁶⁸ Recordemos, no obstante, que recomienda por razones prácticas que no se permita votar a las mujeres. Sin embargo, reconoce que esta actitud es inmoral.

Llegados a este punto, quisiéramos retomar una cuestión que había quedado abierta. Se trata de sacar algunas conclusiones sobre las enigmáticas palabras que Wittgenstein escribió a Moore el 23 de Agosto de 1931. Recordemos:

“Puedo imaginarme perfectamente que Usted no admire demasiado a Weininger, con esa horrorosa traducción y el hecho de que W. debe sentirlo muy ajeno a Vd. Es verdad que es fantasioso, pero es *grande* y fantasioso. No es necesario, o mejor no es posible estar de acuerdo con él, pero su grandeza reside en aquello con lo que discrepamos. Es su enorme error lo que es grande. Es decir, hablando grosso modo, si Usted añade un “~” al conjunto del libro, dice una verdad importante.”⁶⁶⁹

Ciertamente, el “~” que debe añadirse a *Sexo y carácter* para obtener una importante verdad no parece que tenga que aplicarse a cada una de las proposiciones del libro. Pero entonces, ¿cómo debe entenderse esta carta? Creemos que no hay una respuesta concluyente a esta cuestión, pero pueden ofrecerse al menos tres interpretaciones diferentes que no son incompatibles:

Dado que la filosofía de Weininger se fundamenta en la ética, podría interpretarse que Wittgenstein se esté refiriendo a las opiniones de Weininger al respecto. Recordemos que para Wittgenstein lo fundamental en ética, así como en religión, no era la doctrina, sino la práctica, esto es, el modo como la gente la vive; y lo que las prácticas éticas o religiosas tenían en común no era el deseo de alcanzar la verdad o la perfección (como afirmaría Weininger) sino, más bien, el sentimiento de dependencia de una

⁶⁶⁹ Cartas, 149.

voluntad ajena. Esta tesis le separaría de Weininger en un tema crucial y quizás de ahí la importancia del “~”.

Por otro lado, de la carta también podría deducirse que, aunque Wittgenstein no discrepaba de la caracterización ofrecida por Weininger del judaísmo y de la Mujer – pues ya hemos visto que compartía muchas de sus opiniones al respecto –, se oponía, por un lado, a la posibilidad de justificar cualquier *valoración* que pudiera hacerse de estas ideas y, por otro, a las *soluciones* radicales que Weininger proponía para resolver lo que él consideraba el problema ético fundamental. Pensemos que para Weininger la solución definitiva del problema conducía necesariamente a la desaparición de la humanidad en su aspecto corporal. Por el contrario, una consecuencia de la ética de Wittgenstein es el quietismo. Y la felicidad, entendida como la tranquilidad que produce el estar en armonía con el mundo, es para él el signo más claro de una vida buena. En ese sentido, negar a Weininger significaría negar que la naturaleza (o la Mujer) constituya el mal radical, que esta valoración pueda justificarse y que esta idea pueda ser en absoluto síntoma de una vida buena.

Finalmente, la observación de Wittgenstein podría interpretarse así: aunque *Sexo y carácter* encierre, en cierto sentido, una verdad – en el sentido en que pueda hacerlo una obra de arte – sus proposiciones son, sin embargo, absurdas. Desde esta perspectiva, Weininger le estaría pidiendo al lenguaje la imposible tarea de ser significativo y expresar, al mismo tiempo, lo más misterioso de la vida, la posibilidad del sentido. De ser ésta la interpretación correcta, Wittgenstein estaría negando el carácter científico de la obra de Weininger, pero reivindicando al mismo tiempo su valor cultural como producto filosófico o artístico.

CONCLUSIONES

Parte I

1. La primera conclusión a la que hemos llegado en nuestra investigación es la siguiente: aunque *Sexo y carácter* refleja en buena medida la personalidad retorcida y los conflictos internos que experimentaba el autor, no puede reducirse a la categoría de síntoma, pues *contribuye a ofrecernos una visión más completa y fructífera del espíritu de la Europa de su época.*

En el apartado 1.1., mostramos cómo pudo influir en la formación del carácter de Weininger la relación que mantuvo con su familia y en qué sentido esta influencia se refleja en su filosofía. Para ello usamos la información que tenemos de la vida de Weininger, nuestro conocimiento de su obra y el diagnóstico psicoanalítico de David Abrahamsen.

Es importante tener en cuenta que la familia de Weininger no constituía ninguna excepción, más bien al contrario, era representativa de la familia burguesa de la Viena del último cuarto del siglo XIX; y según Janik y Toulmin, Viena era ante todo una ciudad de la burguesía. Por otro lado, los judíos y conversos recientes, cuyo porcentaje con respecto a la población total era relativamente pequeño, tenían una preeminencia extraordinaria en la vida cultural y económica de la capital vienesa⁶⁷⁰.

Todo ello sugiere que los problemas con los que se topó Weininger en la relación con su familia – que constituyeron el suelo firme sobre el que luego edificaría su sistema filosófico – debían de parecerse bastante a aquellos que tuvieron que afrontar muchos otros vieneses de su generación, especialmente la clase

⁶⁷⁰ Jackson 1997, p. 23.

intelectual, por lo que no faltaría cierto grado de comprensión entre ellos.

El aislamiento de Weininger, por tanto, debió de ser más acusado durante sus años de colegio, cuando no encontraba entre sus compañeros el estímulo intelectual que necesitaba para sentirse acompañado. Su ingreso en la universidad le permitió entrar en contacto con la vanguardia cultural europea, que compartía buena parte de sus preocupaciones intelectuales y vitales. Una prueba de ello es el sorprendentemente elevado número de suicidios que hubo entre ellos.

El caso Weininger, por tanto, aunque no era mayoritario, tampoco fue un caso aislado.

En el apartado 1.2. se muestra cuáles eran las preocupaciones comunes a los intelectuales vieneses de su generación y en qué medida influyó en ellos tanto la filosofía alemana del siglo XIX como el ambiente de la capital austriaca. Comparamos la obra de Weininger con la de dos de las figuras más representativas de la época, Kraus y Loos, con el objetivo de mostrar que en las tres se combina el *idealismo de Schopenhauer* con un *diagnóstico de la sociedad vienesa desde la perspectiva de la diferencia entre los sexos*, y que ello les sirve para desarrollar una *crítica social* que revela cierto *pesimismo civilizatorio*. Otro rasgo común a los tres autores es el estrecho vínculo que establecen entre las cuestiones estéticas, epistemológicas y éticas, cuya meta compartida es la verdad de carácter metafísico, lo que también está presente en la obra de Schopenhauer y en la del primer Wittgenstein. Y es que en un momento de crisis de todos los valores – representado por la caída del Imperio de los Habsburgo – lo que realmente preocupaba a los intelectuales y artistas era la *concepción del ser humano* que debía forjarse para

producir la nueva realidad. Lo que estaba en juego era la *construcción de un nuevo mundo*.

Queda probado, finalmente, que *Sexo y carácter* no debe ser considerada como un mero síntoma de una personalidad enferma ni descalificada por la cantidad de prejuicios que contiene. Y más aún, que considerada en relación con su contexto, puede resultar de gran ayuda a la hora de desentrañar y comprender el entramado de significados que conformaba el espíritu de aquella época, tan enigmática y lejana, pero, al mismo tiempo, tan fructífera y cercana.

2. La segunda conclusión es que el valor de *Sexo y carácter* trasciende su contexto histórico, pues *aborda los principales problemas de la historia de la filosofía occidental* en toda su complejidad: en primer lugar, *desarrolla una antropología* apoyándose en las últimas investigaciones empíricas (de carácter biológico, psicológico y sociológico) de su época y en algunas de las principales obras de la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX. En segundo lugar, *propone un nuevo método para las ciencias del espíritu*, cuya aplicación debería tener consecuencias prácticas en la educación, las leyes, las costumbres, etc. En definitiva, la obra de Weininger *ofrece un sistema filosófico*, una cosmovisión, en cuyo núcleo se haya el *sujeto metafísico, de naturaleza lógica y ética*.

Por otro lado, su *diagnóstico y crítica de la civilización occidental* aporta elementos interesantes *para reflexionar sobre el presente*.

En el capítulo 2 se muestra, en primer lugar, cómo Weininger se opone frontalmente a la concepción del yo que se desprende de la “psicología de los elementos” de Mach por los problemas

epistemológicos y éticos que ésta implica: esta psicología (también llamada “sin alma”) considera el mundo como un conjunto de elementos o sensaciones cuyas relaciones pueden ser explicadas por la ciencia empírica; pretende hallar en la experiencia las condiciones para que cualquier tipo de experiencia sea posible; y busca las leyes causales del pensamiento y la volición para instaurarse como ciencia. Más aún, aspira a ofrecer una concepción de la vida más libre y luminosa, que evite tanto el ascetismo como la intolerancia.

Según Weininger, los esfuerzos de esta psicología fracasarán siempre: en primer lugar, porque al atomizar el yo desaparece la posibilidad de tener un punto de referencia para el pensamiento, por lo que pierden sentido las nociones de objetividad y verdad; y paradójicamente esta psicología aspira a ser la única filosofía de la realidad. En segundo lugar, porque la voluntad no es un hecho empírico, luego no puede encontrarse en la experiencia. Al pretender hallar las leyes del pensamiento y la volición, esta psicología está negando desde el principio la libertad humana. De ahí que su pretensión de perfeccionamiento moral sea incompatible con los postulados de los que parte, a saber, la ausencia de libertad y la inconsistencia del Yo. Para Weininger el Yo y el Tú son conceptos recíprocos. Sólo si se reconoce la existencia del propio yo, puede reconocerse la subjetividad en el otro. El respeto, que es la clave del comportamiento ético, sólo puede nacer de este mutuo reconocimiento.

Weininger propone para el estudio del hombre una nueva psicología, la “Biografía teórica”. Ésta debe partir del supuesto de la existencia no sólo de un sujeto psicológico (o empírico) más consistente que el de Mach, sino también de un sujeto inteligible o metafísico, que es al mismo tiempo lógico y ético. Y debe aplicar

los pasos del método que el filósofo propone para las ciencias del espíritu: construir tipos ideales (que en este caso serían el Hombre y la Mujer), prestar atención a las diferencias individuales y aplicar el principio de correlación. El objetivo de esta psicología sería determinar el grado de masculinidad o femineidad de cada individuo y averiguar para cada acción específica en cuál de los dos principios tiene su origen. Esto evitaría el sufrimiento de muchos niños y niñas que son encorsetados por una rígida educación que no atiende a las diferencias individuales, permitiéndoles un desarrollo más libre de su personalidad.

En el capítulo 3 vemos cómo para elaborar su concepción del ser humano, Weininger se basa en la idea de la bisexualidad universal, que le lleva a formular su ley de la atracción sexual. Pero también en la tesis de que existe una diferencia fundamental entre los sexos que se manifiesta a un nivel muy básico en las células de cada organismo y en el diferente origen del impulso sexual. Esto tendrá una importancia crucial en la vida de los seres humanos, pues cada uno ejerce al fin y al cabo la función correspondiente a un sexo, lo que se expresa tanto a nivel psicológico como social y cultural.

Weininger concluye que mientras en el Hombre la sexualidad abarca sólo una parte, la Mujer es absolutamente sexual y, precisamente por eso, es incapaz de darse cuenta de su sexualidad. La omnipresencia del sexo en la mujer le impide, por ejemplo, alcanzar un grado de clarificación de sus pensamientos semejante al del hombre y condiciona el interés que ésta pueda sentir por otras ocupaciones, como el juego o la política, impidiéndole desarrollar en profundidad cualquier talento.

Como se explica en el capítulo 4, estas diferencias adquieren en última instancia un significado ético y metafísico: el hombre

absoluto es la idea de humanidad, el máximo valor, el ideal que ha de perseguir cada individuo empírico, la libertad, el ser, el sujeto inteligible o metafísico, Dios. La Mujer es la falta de determinación o de realidad interior, la tendencia del ser humano hacia la materia, hacia el sexo, es decir, la necesidad, la heteronomía, la esclavitud, la nada.

Según Weininger, la genialidad consiste en la completa masculinidad. El individuo genial ha desarrollado de manera superlativa ciertas características, como la conciencia universal, la claridad en sus pensamientos, la sensibilidad y la capacidad de comprensión, la memoria universal y continua, la necesidad de encontrar la verdad y de tener un valor, la autonomía, la responsabilidad, etc. El hombre ideal, el genio (lo divino en el hombre) es el creador de la lógica y la ética, él establece libremente las normas del pensamiento y de la acción, y por eso el individuo las siente como un deber, como una exigencia que su yo inteligible impone al empírico. En el genio se da la completa identificación entre el sujeto empírico y el metafísico.

Puesto que la mujer absoluta representa la ausencia de tales características, la idea de un genio femenino es una contradicción. Aunque la Mujer use la lógica como instrumento, nunca la siente como un deber, por lo que es incapaz de decir la verdad. Sin embargo, tampoco puede decirse con corrección que mienta: la Mujer es amoral. Y dado que en ella están completamente ausentes los fenómenos lógicos y éticos, no hay razón para atribuirle un alma.

En definitiva, el genio es el microcosmos consciente y reconoce como una parte de sí a la Mujer. La Mujer es sólo una parte del todo, es la sexualidad del hombre. En ella no hay dualidad, por lo que es incapaz de ser consciente de sí misma.

Basándose en Bachofen, Weininger distingue dos arquetipos femeninos entre los que se hallan todas las mujeres concretas: la madre y la prostituta. Que la mujer se aproxime más a un arquetipo u otro dependerá del tipo de relación que mantenga con el coito. Para la madre el coito es sólo un medio; para la prostituta, un fin. La madre y la prostituta representan respectivamente la vida y la muerte física. Ambos fenómenos coinciden y alcanzan su máxima expresión en el coito.

Weininger tiene también una teoría del amor en la que éste es entendido como un fenómeno de proyección. El hombre ni conoce ni se interesa por la psicología de su amada sino que proyecta sobre ella su ideal moral, su yo inteligible, su alma. La mujer se convierte así en la ocasión para que el hombre se eleve sobre sí mismo y se trascienda. Cuando ama a una mujer, el hombre comete una triple inmoralidad: es cruel con la mujer concreta, al no interesarse por ella; cierra los ojos a la realidad, participando de un autoengaño; y espera que la redención (el milagro) provenga del exterior, evitando así el propio esfuerzo. En definitiva, el amor concreto es un acto criminal porque supone una feminización del hombre. El amor del genio nunca se dirige a un individuo concreto, sino a la idea eterna de humanidad. De hecho, el amor es entendido por Weininger como una proyección del valor en el espacio, por eso puede decirse que el Hombre crea la belleza a través del amor.

La crítica social que desarrolla Weininger se basa precisamente en la idea de que los “valores” femeninos están impregnando todos los ámbitos de la vida humana: el arte, que se ha vuelto decorativo; la ciencia, que se ha convertido en técnica; la política y la ética, que se basan en principios utilitaristas, etc. Asimismo, el judaísmo representa la indolente feminización del

hombre y la desaparición de la cultura. Su síntoma más claro es el entusiasmo ante la civilización y ante el ideal vacío de progreso.

Pese a lo excéntricas que estas ideas puedan parecernos hoy, lo cierto es que no eran ni nuevas ni originales: en primer lugar, la idea de la bisexualidad universal ya la había planteado Platón, estaba presente en la obra de Schopenhauer, y Fliess la estaba desarrollando. Weininger se apoya, para defenderla, en los estudios de Darwin y en algunas de las últimas investigaciones científicas de su época. En segundo lugar, el hecho de que la diferencia entre los sexos constituya el tema central y que éstos se presentes como perteneciendo a universos distintos (complementarios o en permanente lucha) era algo frecuente en las manifestaciones artísticas y culturales de la Europa de su época. Por otro lado, para defender su concepción de la Mujer como absolutamente sexual, Weininger utiliza las investigaciones de Freud sobre la histeria y, para reforzar su tesis de la amoralidad de la mujer, se basa en los estudios de Bachofen. No obstante, ambas ideas estaban presentes en la literatura. Finalmente, es sabido que el elemento antijudío impregnaba muchas de las manifestaciones culturales de la época, especialmente la política, y constituye uno de los temas recurrentes de la filosofía alemana del siglo XIX, por lo que tampoco era una novedad.

La originalidad de la obra de Weininger no se halla, por tanto, en alguna novedad concreta, sino en su particular manera de recoger y dar coherencia a las inquietudes intelectuales de su época y de vincularlas, al mismo tiempo, a los problemas más importantes de la historia de la filosofía occidental. El resultado es un sistema filosófico que aspira a ser completo y coherente y una crítica social muy sugerente que quiere colocar al hombre en la

posición central, tras haber sido desplazado del lugar que le corresponde por ideales carentes de valor, como el confort o el progreso.

3. La tercera conclusión es que *Sexo y carácter* puede entenderse como una *síntesis de la metafísica de Schopenhauer y la ética de Kant en un momento de crisis de la masculinidad*.

En el apartado 5.1., se exponen las razones por las que la ética de Weininger debe ser considerada kantiana y antischopenhaueriana. En primer lugar, porque se opone a cualquier postura psicologista o relativista y, por ende, a cualquier ética que, como la de Schopenhauer, sitúe el origen y fundamento de la moral en los sentimientos, aunque se trate de la compasión. En segundo lugar, porque considera, siguiendo a Kant, que el fundamento de la ética sólo puede ser una idea irrealizable, eterna e inmutable, una idea que no pueda colocarse en relación de medio con respecto a otro fin, la única idea que tiene valor absoluto y que por ello merece el máximo respeto: la idea de humanidad.

En el apartado 5.2., se ofrecen las claves para que la filosofía de Weininger pueda leerse como una reformulación de *El mundo como voluntad y representación* en términos sexuales: puesto que la Mujer weiningeriana existe sólo por relación al hombre, puesto que es la encarnación del deseo sexual del hombre, de su tendencia hacia la materia, ésta puede interpretarse como la schopenhaueriana “afirmación de la *voluntad de vivir*”. Por otro lado, en *Sexo y carácter*, el hombre que renuncia a la sexualidad y se preocupa por el conocimiento de las ideas eternas, el hombre genial, cuya conciencia es la imagen del cosmos, es capaz de – en

términos de Schopenhauer – “suprimir la *voluntad de vivir* en el fenómeno”, alcanzando así la única libertad posible.

Destacamos también el hecho de que Weininger quiso superar las contradicciones internas de la filosofía de Schopenhauer rechazando la paradójica conclusión de que negar la voluntad sólo puede conducir a lo que, desde nuestra perspectiva filosófica (conceptual), entendemos como la *nada*. Frente a esta idea, transformó la nada (relativa) de Schopenhauer en el *ser absoluto* y la continuidad temporal de la especie en el *no ser*: negar la voluntad de vivir es, por tanto, optar por el *ser*, elegir la libertad, la genialidad, el valor y la divinidad. Afirmar la voluntad de vivir es optar por la nada, elegir la esclavitud, la inconsciencia, la sexualidad, la materia. Puesto que la Mujer sintetiza todas estas ideas, Weininger afirma que debe desaparecer.

Otro ingrediente común a ambas filosofías es que ven en el impulso sexual la principal amenaza para la realización de la libertad.

Queda probado, por tanto, que la ética de *Sexo y carácter* es kantiana, que su metafísica puede leerse en términos schopenhauerianos y que, mediante esta particular síntesis, además de abordar los problemas filosóficos fundamentales, Weininger está respondiendo a muchos de los problemas que plantea el mundo de su época.

4. La cuarta conclusión es que la filosofía de Weininger no sólo *no es convencional*, sino que *se adelanta con sus planteamientos a algunas corrientes filosóficas del siglo XX*.

En cierto sentido, Weininger *retoma el proyecto ilustrado* y quiere darle nuevas fuerzas. Su meta es la emancipación o la salida de cada individuo de la culpable minoría de edad en la que

se halla, pues sólo sobre esa premisa puede construirse un auténtico Estado, que se legitima, como el de Rousseau, por el libre asentimiento de las individualidades éticas que lo componen.

Sin embargo, su crítica de la civilización (junto con su ideal de progreso) pone de manifiesto que Weininger ya era consciente de uno de los peligros que conlleva la idealización de la razón y su reducción a razón instrumental: el olvido del valor humano y la consecuente deshumanización de la sociedad. En consecuencia, cabe decir que Weininger *se adelanta a los críticos de la escuela de Frankfurt* (Theodor W. Adorno y Max Horkheimer), para quienes el peligro previsto ya era una realidad.

Con el objetivo de evitar esa temible reducción y asegurar la dignidad humana, Weininger defendió el valor de la verdad frente a cualquier posible criterio utilitarista y relativista. Esto significaba para él que el hombre debía ser honesto, mostrarse tal y como realmente es, no engañar y, sobre todo, no engañarse. Sin embargo, *antes que sus contemporáneos, se dio cuenta de la importancia del descubrimiento de Freud y del reto que suponía el inconsciente para la realización del valor humano*. Por ello, sin restar importancia a este ámbito de la mente, se opuso al determinismo freudiano y confió en la capacidad de la voluntad (junto con el método de la autoobservación) para vencer y superar las fuerzas inconscientes que nos esclavizan. Hacer consciente lo inconsciente para *conducir libremente la propia vida* es el objetivo de la terapia filosófica weiningeriana.

Kant había entendido la libertad como sinónimo de autonomía, que significa seguir únicamente las leyes dictadas por la propia razón, idéntica en todos los hombres. Para el kantiano Weininger la verdadera religión es justamente aquella que reconoce que el ser humano es libre y puede alcanzar la verdad,

una verdad que él mismo ha establecido. Ser religioso consiste en creer que el hombre puede convertirse en Dios. De esta tesis se deriva una *crítica a todas las doctrinas o prácticas religiosas que promuevan la superstición, el conformismo, la heteronomía o la alienación, por constituir una amenaza para la racionalidad y la libertad individual.*

Por otro lado, el individualismo, la exaltación de la libertad como autonomía y el rigorismo moral presentes en la obra de Weininger – pues, como hemos visto, la única fuente de esclavitud, que es el peor de los males, es la debilidad de la voluntad, y ésta es una debilidad culpable – van más allá de la filosofía kantiana y permiten vislumbrar la simiente de lo que luego será el *existencialismo*. Recordemos que para el existencialismo sartreano cualquier explicación determinista no es más que una justificación de lo que éste llama “mala fe”, que consiste ni más ni menos que en renunciar al compromiso existencial de la libertad.

Pero aún se puede ir más lejos y sostener que algunas de las afirmaciones finales de Weininger en torno al problema de la Mujer y su relación con la idea de humanidad *se aproximan sorprendentemente a las tesis de la feminista Simone de Beauvoir*, quien, igual que él, identifica los valores tradicionalmente asumidos por el género masculino con los valores humanos y *reivindica la desaparición de la feminidad como tal*, al considerar que ésta pone en peligro la realización de la libertad. Explorar estas similitudes podría aportarnos más elementos de juicio sobre la obra de Weininger, pero nos reservamos esta tarea para una futura investigación.

Volviendo a la cuestión central, hemos visto que Weininger no sólo asume la ética kantiana sino también su idealismo

trascendental, esto es, la idea de que el mundo cognoscible es el mundo que se le presenta al sujeto. Cómo sea la *realidad en sí* queda fuera del alcance de la ciencia empírica, que debe conformarse con el ámbito del fenómeno y la necesidad. No obstante, la filosofía de Weininger no parte de la confianza en la ciencia y el progreso sino más bien de la *desconfianza en la ciencia acumulativa, que puesta al servicio del confort se ha convertido en un mito, y en el concepto vacío de progreso, que considera un síntoma de nihilismo*. Esta tesis no debe considerarse reaccionaria sino, al contrario, *avant la lettre*.

Pues bien, el austriaco, en sintonía con Schopenhauer, confiere al mundo fenoménico un carácter negativo: en lugar de constituir el ámbito del conocimiento y la verdad (como pensaba Kant), lo considera un error y un mal. Así, la necesidad con la que transcurren los acontecimientos del mundo natural es sentida por Weininger como la única esclavitud, que además es culpable. Por todo esto, y porque el coito es la máxima afirmación de la vida, junto con el dolor y la muerte que ésta implica, *renunciar al acto sexual supone un requisito para la libertad*.

Dicha renuncia sólo es posible cuando se ha comprendido que el mundo es un engaño, la vida es un mal y yo soy el culpable, pues he optado por ella libremente y continúo haciéndolo a cada instante. Esa lucidez, esa conciencia, es la que conduce a unos pocos hombres a cargar con la responsabilidad y el sufrimiento de la humanidad.

Por eso el genio, siendo el individuo más consciente, el más libre, es también el que más sufre, de ahí su proximidad a la locura y a la criminalidad. Fue seguramente esa conciencia, esa exigencia desmedida para consigo mismo, junto con la

incapacidad para cumplir unas expectativas tan elevadas, lo que condujo al filósofo Weininger a una muerte tan temprana.

En definitiva, resaltamos que la obra de Weininger recopila, interpreta, da coherencia y sistematiza ideas procedentes tanto de las experiencias de la vida cotidiana, como de la ciencia (Johannes Müller, R. Remark, Wilhelm Waldeyer, K. Goebel, Oskar Hertwig, Ernst Häckel etc.) y el arte de su época (Kraus, Loos, etc.). En ese sentido, es un producto de su tiempo y debe ser leída, como hemos visto, en relación con su contexto.

Sin embargo, pese a ser en buena medida un reflejo de su época, la filosofía de Weininger *no era convencional*, no pretendía justificar el orden establecido. Por el contrario, ofrece un *diagnóstico negativo de su época* y aspira a *transformar la realidad*. Exige que se produzca un cambio radical en la educación, las costumbres y las leyes. Para justificar esta exigencia apela a la conciencia individual, a lo que en ella hay de intersubjetivo y racional, y parte del supuesto de la libertad de cada individuo para elegir su destino. Weininger ofrece una concepción del ser humano que pretende ser la base para la construcción de la nueva realidad, donde éste debería ocupar la posición central.

Parte II

5. La quinta conclusión es relativa a la influencia de Weininger sobre el primer Wittgenstein: ambos filósofos se interesan por resolver *el problema de la conexión entre la lógica y la ética*, y llegan a conclusiones muy parecidas. Además, consideran que este problema es la clave para la comprensión del sujeto inteligible, metafísico o filosófico, que es tanto lógico como

ético. Podría decirse, por tanto, que *es aquí donde radica la principal influencia de Weininger sobre Wittgenstein.*

Que Wittgenstein reconociera la influencia de Weininger no implica que estuviera de acuerdo con todas las tesis de este autor, ni siquiera *completamente* de acuerdo con algunas. Cuando Wittgenstein reconoce una influencia, significa que alguien le da que pensar, que le interesan los problemas que plantea y que su manera de abordarlos le estimula. A veces porque considera que se halla en la dirección correcta, pero otras porque está completamente desencaminado.

La relación que mantiene Wittgenstein con la obra de Weininger es, por tanto, crítica. Por eso en el primer capítulo de la segunda parte hemos considerado importante descubrir no sólo las múltiples similitudes que guardan sus concepciones de la ética y de la lógica, que radican fundamentalmente en su parentesco con la filosofía kantiana, sino también aquello que las distancia. Así, por el lado de la lógica, creemos que Wittgenstein rechazaría el voluntarismo weiningeriano y el carácter ejemplar que éste atribuye a sus “postulados”. Por el lado de la ética, Wittgenstein se opondría, en primer lugar, a la idea de que puedan jerarquizarse las doctrinas en virtud del grado de autonomía que promueven; y, en segundo lugar, a la idea de que la base de la religión (que para ambos es el núcleo de la ética) sea la fe en uno mismo y en la propia capacidad para convertirse en Dios.

El problema es que si las coincidencias radican en aquello que comparten con Kant, no tenemos ningún motivo para sostener que se trate de un caso de influencia. Por eso hemos centrado nuestra atención en lo propiamente weiningeriano. Uno de los problemas cruciales de la obra de Weininger es la naturaleza de la relación entre la lógica y la ética. El filósofo dedica los capítulos centrales

de *Sexo y carácter* a desarrollarlo y profundiza en el tema en su obra póstuma, *Sobre las últimas cosas*. De hecho, constituye el núcleo de su concepción del sujeto y, por ende, de su visión del mundo.

Pues bien, ese es precisamente uno de los problemas que más preocuparon al primer Wittgenstein: el del parecido y la conexión entre los problemas filosóficos, que en su obra adquieren carácter lógico, y los problemas vitales, de carácter ético. Sin embargo, la importancia que tiene la cuestión ética en la filosofía del primer Wittgenstein solía medirse por la cantidad de menciones que le dedica en el *Tractatus* y, como sabemos, son muy pocas. No obstante, sus aforismos, sus diarios filosóficos, sus diarios secretos y las conversaciones mantenidas con sus amigos revelan que le parecía fundamental. Más aún, si todas estas reflexiones se consideran como el trasfondo del *Tractatus*, se aprecia que descubrir la forma lógica que subyace al lenguaje, al pensamiento y al mundo (que es el objetivo de esta obra) era para Wittgenstein un deber. De ahí que el propio *Tractatus* fuera concebido por el autor como un acto ético.

En definitiva, la clave del vínculo entre lógica y ética se halla para ambos filósofos en la idea de que *comprender la lógica requiere una actitud ética* y que esta actitud es la del sujeto metafísico, no empírico, y por tanto, libre. La diferencia estaría en que mientras esa actitud para Weininger es activa y creativa, para Wittgenstein es más bien contemplativa. Se trataría de contemplar el mundo *sub specie aeternitatis* o admirarse ante la existencia del mundo. Podría decirse, no obstante, que para ambos *la lógica depende de la ética*. Dicho de otro modo, es la libertad la que posibilita el conocimiento y no al revés.

Por otro lado, para los dos autores la lógica y la ética comparten muchas características: se reconocen por su forma y no por su contenido; la validez de sus “proposiciones” no está en función de la de otras proposiciones puesto que no depende de cómo sea el mundo; su validez es incondicional, de ahí que sus proposiciones no sean demostrables o verificables; tampoco puede decirse que sean verdaderas o falsas, sino más bien la medida de lo verdadero y de lo falso, así como de lo bueno y de lo malo, lo que significa que no describen el mundo sino que son *condición del mundo*. Por todo esto, *las “proposiciones” de la lógica y la ética se contraponen a las proposiciones científicas.*

6. La sexta conclusión es que *las reflexiones de Weininger sobre el genio*, que tienen como trasfondo la obra de Schopenhauer, también *constituyeron una fuente de inspiración para Wittgenstein*. En el segundo capítulo recurrimos a diferentes observaciones de los *Aforismos. Cultura y valor* para probar que *Wittgenstein entiende la genialidad, igual que Weininger, como la manifestación del carácter a través del talento.*

Al contrastar esas observaciones con sus diarios secretos y con el final del *Tractatus*, nos damos cuenta de lo que eso significa. A saber, que el talento es observable o descriptible y que forma parte del mundo; que el carácter es inefable o indescriptible, que no forma parte del mundo, que es el portador de la ética y que coincide con el *sujeto filosófico* o la *voluntad*. Y que, por tanto, la genialidad consiste en la adecuada relación entre el sujeto (o la voluntad) y el mundo, es decir, en que el sujeto (como sabemos, lógico y ético) se muestre a través del mundo.

Así, para que una obra sea considerada genial debe expresar del modo más claro posible el carácter, pues la genialidad es, ante todo, originalidad, que consiste en honestidad y claridad. Pero, puesto que el sujeto también es lógico, mostrar el carácter implica mostrar la forma lógica que comparten el pensamiento y el mundo.

Así se entiende que para Weininger pensar lógicamente constituya un deber moral y para Wittgenstein, que no es voluntarista en lógica, el deber consista en descubrir la notación lógica más adecuada. Pero en ambos casos se trata del deber de ser un genio. *La genialidad es sentida por ambos como un deber que tienen con ellos mismos y la filosofía como un trabajo sobre uno mismo (de clarificación y de autoconocimiento), que conduce a la realización de ese ideal.*

En este capítulo demostramos que, si se leen los aforismos de Wittgenstein sobre la genialidad a la luz de *Sexo y carácter*, resulta mucho más fácil establecer un vínculo plausible y fructífero entre éstos y el *Tractatus*.

7. La séptima conclusión es que *existen similitudes significativas en las concepciones que Weininger y Wittgenstein tenían de la cultura, de la civilización y de la época que les ha tocado vivir.* Y muchas de sus reflexiones sobre estos temas están en sintonía con el pensamiento de Tolstoi, un escritor admirado por ambos.

En el tercer capítulo de esta segunda parte recurrimos a algunos fragmentos que demuestran que los tres autores *rechazan el espíritu de la época* que les ha tocado vivir y que, además, lo hacen por motivos semejantes: porque está seducida por el ideal del *progreso* (un concepto vacío), lo que demuestra que carece de

fines o de valores comunes; porque la ciencia, que ha quedado reducida a técnica, también se ha convertido en un ídolo; y porque la concepción de la ciencia que se ha impuesto les parece antimoral. Por otro lado, los tres consideran que *la actitud filosófica es la única capaz de garantizar el respeto moral por el conocimiento, por lo que aspiran al desarrollo de una ciencia más filosófica.*

Queda probado, por tanto, que Wittgenstein no sólo coincide con Weininger en la concepción del sujeto y la genialidad, sino también en el diagnóstico que hace de su época y (aunque no tiene una importancia crucial) en su interés por el escritor ruso.

Sin embargo, uno de los temas que más polémica ha suscitado es el grado de influencia que haya podido ejercer Weininger en la formación de la concepción wittgensteiniana del judaísmo. Se ha llegado incluso a responsabilizar a Weininger de ciertas afirmaciones wittgensteinianas aparentemente antisemitas.

8. La octava conclusión versa así: aunque Wittgenstein está de acuerdo en lo fundamental con la descripción que ofrece Weininger del judaísmo, e incluso siente cierta animadversión hacia el espíritu judío, considera injustificados o carentes de fundamento los juicios de valor sostenidos por éste. Dicho de otro modo, fiel a su relativismo ético, *Wittgenstein considera imposible justificar filosóficamente la inferioridad del espíritu judío, que es precisamente lo que Weininger pretende, pero comparte, sin embargo, la caracterización que éste ofrece del mismo.* Admite, por ejemplo, que al judío le interesa más el dinero que la propiedad, que la persecución ejercida sobre el pueblo judío no explica su especial habilidad para ocultarse, que el espíritu con el que trabaja la ciencia de su época (recordemos que es antimoral) es

típicamente judío y, lo más importante, que el mayor pensador judío no pasa de ser un talento. Le niega, por tanto, la posibilidad de la genialidad.

No contamos con evidencias textuales que demuestren que Wittgenstein relacionaba el judaísmo con la feminidad. Sin embargo, sabemos por alguno de sus comentarios que no tenía una buena concepción de las mujeres y en alguna ocasión se pregunta si él mismo posee cierta disposición femenina. Sabemos también que desconfía de su capacidad para ser original y que relaciona esta deficiencia con su origen judío. Así queda confirmada la tesis, defendida en la introducción, de que dada la participación de Wittgenstein de las ideas weiningerianas, el hecho de su *origen judío*, junto a la existencia en su carácter de cierta *disposición femenina*, explica en buena medida las *dudas que éste abrigaba sobre su originalidad*.

9. Como hemos visto, los cuatro capítulos que constituyen la segunda parte de nuestro trabajo corroboran la segunda tesis general defendida en la introducción, a saber, que *la concepción del sujeto del Wittgenstein del Tractatus tiene ciertas influencias weiningerianas*. De ahí que *conocer la obra de Weininger nos permita comprender algo mejor la del primer Wittgenstein*.

Por todo lo dicho, consideramos que cabe entender a Weininger como una figura de transición que nos lleva desde Kant, pasando por Schopenhauer, hasta Wittgenstein.

CONCLUSIONS

Part I

1. The first conclusion we have reached in our investigation is as follows: although *Sex and Character* largely reflects the twisted personality and internal conflicts experienced by the author, it cannot be reduced to the level of a symptom because it helps to offer a more comprehensive and fruitful vision of the spirit of the Europe of his day.

In paragraph 1.1., we use the information we have about Weininger's life, our knowledge of his work and the psychoanalytic diagnosis of David Abrahamsen to offer an interpretation of how Weininger's relationship with his family could influence the development of his character, and the way this influence shows in his philosophy.

It is important to note that Weininger's family was no exception to the rule, quite on the contrary, it was representative of the Viennese bourgeois family in the last quarter of the nineteenth century; and according to Janik and Toulmin, Vienna was first and foremost a bourgeoisie city. On the other hand, the Jews and recent converts, whose percentage with respect to the total population was relatively small, had a special prominence in the cultural and economic life of the Viennese capital.

All this highlights the idea that the problems Weininger had with his family relationship – which became the foundations on which he would then build his philosophical system – must have been very much like those who had to face many other Viennese of his generation, especially the intellectuals so, there must have been certain degree of understanding between them.

Therefore, the isolation of Weininger must have been more pronounced during his school years when he could not find among his mates the intellectual encouragement he needed to feel supported. On getting into University, he contacted the European cultural vanguard who shared with him much of his intellectual and practical concerns. Evidence of this empathy is the surprisingly high number of suicides that occurred among them.

Hence, Weininger's case was not the most common neither was isolated.

Paragraph 1.2. shows the common concerns of Viennese intellectuals of his generation and to what extent they were influenced by both, the nineteenth century German philosophy and the atmosphere of the Austrian capital. We compare Weininger's work with two of the most representative figures of the time, Kraus and Loos, in order to show that the three combined the idealism of Schopenhauer with a diagnosis of Viennese society from the perspective of the difference between the sexes, and that it helps them to develop a social critique which shows some pessimism regarding the development of civilization.

We consider important to note another common feature to these three authors: the close link they established between the aesthetic, epistemological and ethical subjects, whose goal is the truth of a metaphysical nature. This element is also found in the work of Schopenhauer and that of the early Wittgenstein. In a moment when all values are in crisis - represented by the fall of the Habsburg Empire - what really worried the intellectuals and artists was the conception of the human being that should be forged in order to produce the new reality. The construction of a new world was at stake.

Therefore, it has been proved that *Sex and character* should not to be considered as a mere symptom of a sick personality or disqualified by the amount of prejudice in it. Moreover, regarding it within its own context, it helps us to unravel and understand better all the web of meanings that shaped the spirit of such an enigmatic and distant time, so fruitful and close.

2. The second conclusion is that the value of *Sex and Character* transcends its historical context, because it tackles some main problems of the history of Western Philosophy in all its complexity. First, in Weininger's book, he develops a whole anthropology from the recent empirical research (biological, psychological and sociological) of his days and some of the major works of the German philosophy of the eighteenth and nineteenth centuries. In his book, he also *proposes a new method for the human sciences* that should also have practical influence in education, laws, customs, etc.... In short, Weininger's work provides a philosophical system, a view of the world in which core resides the metaphysical subject of logical and ethical nature. Finally, his diagnosis and critique of Western civilization provides us with interesting elements to meditate about our present time.

Chapter 2 shows in the first place, how Weininger argues against the conception of the Self that emerges from the "psychology of the elements" of Mach, because this entails epistemological and ethical problems: this psychology (also called "soulless") sees the world as a set of elements or sensations whose relationships can be explained by empirical science. It also aims to find in experience the conditions for any type of experience to become possible and searches the causal laws of thought and volition to be set up as science. Moreover, it aims to offer a more

luminous and free conception of life avoiding both, asceticism and intolerance.

According to Weininger, its efforts will always fail: first, because when atomizing the Self, the possibility of having a point of reference for thought disappears, and subsequently, the notions of objectivity and truth remain meaningless. Paradoxically, this psychology aims to be the only philosophy of reality. Second, because the will is not an empirical fact and it cannot be found in experience. Furthermore, its attempt in finding the laws of thought and volition, denies the human freedom from the beginning. Hence, its claim to moral improvement is incompatible with the postulates it proposes, namely, the lack of freedom and the inconsistency of the Self. For Weininger, the concepts of *Self* and *Other* are reciprocal, and respect, which is the key to ethical behavior, can only exist on this recognition.

Weininger proposes a new psychology for the study of the human being: "Theoretical Biography". This must start from the assumption of the existence of not only a psychological Self (or empirical) more consistent than Mach's, but also of an intelligible or metaphysical Self who is also both logical and ethical. It should also follow the steps of the method he proposes for the human sciences: building ideal types (that in this case would be Man and Woman), paying attention to individual differences and applying the principle of correlation. The aim of this psychology would be to determine the degree of masculinity or femininity of each individual and find out, for each specific action, which of the two principles causes it. This would prevent the suffering of many children, who are closeted by a rigid education which disregards individual differences, allowing a much freely development of his personality.

In chapter 3 we see how in order to develop his conception of human being, Weininger is based on the idea of universal bisexuality, which leads him to formulate his *law of sexual affinity* and also his thesis of a fundamental difference between the sexes. Sexual differentiation shows at a very basic level in the cells of each organism and in the different origin of the sex drive. This will be crucial in the life of human beings as after all, each individual has the role corresponding to one sex, which is expressed in a psychological, social and cultural way.

Weininger concludes that sexuality only covers a part in Man while Woman is absolutely sexual. Precisely for this reason, Woman is unable to realize her sexuality. The pervasiveness of sex in women prevent them from achieving a certain degree of clarification of thought, similar to that of men, and it also conditions women's interest in other occupations, such as gambling or politics, preventing any further talent to be developed.

As explained in Chapter 4, these differences ultimately acquire ethical and metaphysical meaning: the absolute man is the idea of humanity, the maximum value, the ideal that each empirical individual has to pursue, the freedom, the being, the intelligible or metaphysical Self, God. Woman is the lack of determination or inner reality, the human tendency towards matter, towards sex, that is, necessity, heteronomy, slavery, nothingness.

According to Weininger, geniality consists in the complete masculinity. The genius individual has developed certain features in a superlative way, such as universal consciousness, clarity in thought, sensitivity and the ability to comprehend, universal and continuous memory, the desire to find the truth and be worthy, autonomy, responsibility, etc. The ideal man, the genius (the

divine in man) is the creator of logic and ethics, he establishes freely standards of thought and action and therefore, the individual feels them as a duty, as a requirement that his intelligible Self imposes to his empirical Self. The complete identification between the empirical and the metaphysical Self would be found in the genius.

Since the absolute woman represents the absence of such characteristics, the idea of a female genius is a contradiction. Although Woman uses logic as a means, she doesn't feel it like a duty, and therefore, she is incapable of being truthful. However, it cannot be said that Woman lies because she is amoral. Since she lacks logic and ethical phenomena, there is no reason why we should attribute a soul to Woman.

In sum, the genius is the conscious microcosm and recognizes that Woman is as a part of him. Woman is only a part of the whole, she is men's sexuality. There is no duality in her, so she is incapable of being self-conscious.

Based on Bachofen, Weininger identifies two female archetypes from which we find all concrete women, the mother and the prostitute. The fact that women are closer to an archetype than another will depend on the type of relationship she experiences with intercourse. For the mother the intercourse is only a means, for the prostitute it is an end. The mother and the prostitute represent the life and physical death, respectively. Both phenomena match up and reach their highest expression in sexual intercourse.

Weininger also has a theory of love in which this is understood as a phenomenon of projection. The man neither knows nor cares about the psychology of his beloved but projects on her his moral ideal, his intelligible Self, his soul. The woman

becomes the opportunity for man to rise above himself and transcend. When he loves a woman, man commits a triple immorality: he is cruel with a particular woman when he is not interested in her; he shuts his eyes to reality, participating in a self-delusion; and he expects the redemption (the miracle) to come from outside, avoiding this way, his own efforts. In short, concrete love is a criminal act because it entails a feminization of men. The love of the genius is never for a particular individual but for the eternal idea of humanity. In fact, love is understood by Weininger as a projection of value in the space, so it can be said that Man creates beauty through love.

Weininger's social criticism is based precisely on the idea that the "feminine values" are permeating all spheres of human life: art, which has become decorative; science, which has become technical; politics and ethics, which are based on utilitarian principles, etc. Also, Judaism represents the indolent feminization of men and the disappearance of culture. Its clearest sign is the enthusiasm towards civilization and the empty ideal of progress.

Despite how eccentric these ideas may seem today, the fact is that they were neither new nor original: firstly, the idea of universal bisexuality had already been raised by Plato, it was present in the work of Schopenhauer and it was being developed by Fliess. In order to defend it, Weininger bases his studies on Darwin's and some of the latest scientific researches of his time. Secondly, the fact that the difference between the sexes constitutes the central theme, as well as if they are understood as belonging to different universes (complementary or struggling), was a usual occurrence in the artistic and cultural Europe of his time. On the other hand, in order to defend his conception of

Woman as absolutely sexual, Weininger uses Freud's investigations of hysteria and to reinforce his thesis of Woman's amorality, he bases his studies on Bachofen's. Both ideas were already in the literature, though. Finally, it is known that the anti-Jewish element permeated many of the cultural manifestations of the time, especially politics, and was one of the recurring themes of the nineteenth century German philosophy, so it wasn't new either.

However, the originality of Weininger's work lies in his particular way of gathering and bringing coherence to the intellectual concerns of his time and at the same time, the way he links them to the most important problems of the history of Western philosophy. The result is a philosophical system that aims to become comprehensive and coherent with a very suggestive social criticism that wants to give humans a central position after having been displaced from his proper place by worthless ideals like comfort or progress.

3. The third conclusion is that *Sex and Character* can be understood as a synthesis of the metaphysics of Schopenhauer and Kant's ethics within a period of masculinity crisis.

Paragraph 5.1., states the reasons why Weininger's ethics should be considered Kantian and anti-schopenhauerian. Firstly, because he is against any psychologist or relativist tendency and he is also against any ethics that, as that of Schopenhauer, bases the origin and foundation of the moral on sentiments, even compassion.

Secondly, he considers, following Kant, that the foundation of ethics can only be an unworkable idea, eternal and immutable, an idea that could not be understood as a means with regard to

another end, the only idea that has absolute value and therefore, deserves the greatest respect: the idea of humanity.

Paragraph 5.2., shows the key to be able to read Weininger's philosophy as a restatement of *The World as Will and Representation* in terms of sexuality: since Weininger's Woman exists only in regard of Men, since she is the embodiment of his sexual desire, of his tendency to matter, she can be interpreted as the Schopenhauer's "affirmation of the will to live." On the other hand, in *Sex and Character*, the man who rejects sexuality and worries about the knowledge of the eternal ideas, the genius man, whose consciousness is the image of the cosmos, is capable of – using Schopenhauer's words, "deleting the will to live in the phenomenon", reaching this way the only freedom possible.

We also emphasize that Weininger tried to overcome the internal contradictions of Schopenhauer's philosophy when he rejected the paradoxical conclusion that denial of will, can only lead to what, from our philosophical (conceptual) perspective, we understand by nothingness. Faced with this idea, Weininger transformed the (relative) nothingness of Schopenhauer in the absolute being and the temporal continuity of the species in the nonbeing: therefore, denying the will to live is to choose to be, choose freedom, geniality, value and divinity. Affirming the will to live is to choose the nothingness, choose slavery, unconsciousness, sexuality, matter. Since Woman synthesises all these ideas, Weininger asserts that this must disappear.

Another common ingredient in both philosophies is the view of sexual drive as a main threat for the realization of freedom.

Therefore, it has been proved that ethics in *Sex and Character* is Kantian, also that its metaphysics can be understood in schopenhauerian terms and that through this particular

synthesis, in addition to addressing fundamental philosophical problems, Weininger is responding to many of the problems existing in the world of his time.

4. The fourth conclusion is that Weininger's philosophy is not only not-conventional but also it is ahead of some philosophical currents of the nineteenth and twentieth centuries.

In a sense, Weininger retakes the Enlightenment project in order to reinforce it. His goal is the emancipation or the exit of the individual from his guilty under age, because only on this premise a real state can be built, which is legitimized, like Rousseau's, by the free consent of the ethic individualities within it.

However, his criticism of civilization (together with his ideal of progress), shows that Weininger was already aware of one of the dangers that the idealization of reason and its reduction to instrumental reason involves: falling into oblivion of the human value and the subsequent dehumanization of society. As a result, we can say that Weininger is ahead of the critics of the School of Frankfurt (Theodor W. Adorno and Max Horkheimer), for whom the foreseeable danger was already a reality.

In order to avoid that dreaded reduction and ensure the human dignity, Weininger defended the value of truth against any potential utilitarian and relativist approach. This meant to him that men should be honest, showing themselves as they are truly, without misleading or deceiving themselves. However, before his contemporaries, he realized the importance of Freud's discovery and the challenge the unconscious meant for the realization of the human value. Therefore, without playing down importance of this area of the mind, he opposed to the Freudian determinism and relied on the capacity of will (along with the

method of self-observation) to conquer and overcome the unconscious forces that enslave us. The goal of Weininger's philosophical therapy is making the unconscious conscious, in order to freely drive one's own life.

Kant had understood freedom as synonym for autonomy which means to follow only the laws dictated by reason itself, identical in all men. For the Kantian Weininger the true religion is precisely that which recognizes that man is free and can reach the truth, a truth that he himself has established. To be religious is to believe that man can become God. From this thesis follows a criticism of all religious doctrines or practices that promote superstition, conformism, heteronomy or alienation, since they constitute a threat to rationality and individual freedom.

On the other hand, individualism, the exaltation of freedom as autonomy and moral rigor in Weininger's work – since as we have seen, the only source of slavery, which is the worst evil, is the weakness of the will, and it is a guilty weakness – go beyond the Kantian philosophy and allow a glimpse of the seed of what would later be the existentialism. Let us recall that for Sartre's existentialism, any deterministic explanation is merely a justification for what he called "bad faith", which is neither more nor less than to give up the existential commitment of freedom.

But you can still go further and maintain that some of the late Weininger's statements on the issue of Woman and her relationship with the idea of humanity, are surprisingly close to the thesis of feminist Simone de Beauvoir who just like him, identifies the values traditionally assumed by the male gender with the human values and claims the disappearance of femininity as such, considering that it jeopardizes the attainment of freedom. Exploring these similarities might provide us with

more evidence on Weininger's work but we reserve this task for future research.

Taking up the central matter, we have seen how Weininger doesn't only assume the Kantian ethics, but also its transcendental idealism, that is, the idea that the cognizable world is the world presented before the subject. Whatever reality is in itself, escapes the scope of empirical science which must content with the sphere of the phenomenon and necessity. Nevertheless, Weininger's philosophy doesn't start from the confidence in science and progress, but rather from distrust in a cumulative science, which put into the service of comfort, has become a myth, and in the empty concept of progress, considering it a symptom of nihilism. This thesis should not be considered reactionary but on the contrary, *avant la l'ère*.

Well, our Austrian author, in line with Schopenhauer, gives a negative character to the phenomenal world: instead of constituting knowledge and truth (as Kant thought), he considers it is an error and evil. Thus, the necessity with what the events of the natural world happen, is felt by Weininger as the only slavery which is also guilty. For all this, and also because intercourse is the ultimate affirmation of life, along with pain and death, by dispensing with intercourse is a requirement for freedom.

This waiver is only possible when one understands that the world is a hoax, life is an illness and I'm to blame, for I have freely chosen it and I continue to do so at every moment. That lucidity, that consciousness leads to a few men to burden with the responsibility and the suffering of humanity.

So, the genius, the most conscious and the freest individual, also suffers the most, hence his proximity to madness and criminality. It was probably this awareness, this excessive self

demand, along with the inability to meet such high expectations, which led the philosopher Weininger to death so early.

In short, we can say that Weininger's work collects, interprets, gives coherence and systematizes ideas from the experiences of everyday life, the science (Johannes Müller, R. Remark, Wilhelm Waldeyer, K. Goebel, Oskar Hertwig, Ernst Häckeletc.) and the art of his time (Kraus, Loos, etc.). In that sense, his work is a product of his time and should be read, as we have seen, in relation to its context.

However, despite being largely a reflection of his time, Weininger's philosophy was not conventional, not intended to justify the established order. On the contrary, provides a negative diagnosis of his time and aims to transform the reality. His philosophy requires a radical change in education, customs and laws. To justify this requirement, he appeals to individual conscience, to its inter-subjective and rational side, and starts from the premise that each individual is free to chose his destiny. Weininger offers a conception of the human being which expects it to be the basis for the construction of the new reality, where this should occupy the central position.

Part II

5. The fifth conclusion relies on Weininger's influence on the early Wittgenstein: both philosophers are interested in solving the problem of the connection between logic and ethics and reach similar conclusions. They also consider that this problem is the key to understanding the intelligible, metaphysical or philosophical Self who is both, logical and ethical. Therefore, we

could say that the main influence Weininger has on Wittgenstein's works stems from this point.

The fact that Wittgenstein recognized the influence of Weininger, does not imply that he agreed with all the thesis of Weininger, wouldn't even agree with some of them wholly. Wittgenstein recognizes there is an influence on him when someone gives him plenty to think about, when the problems presented are interesting and when the approaches offered encouraged him, when he considers that they are in the right direction and even if he thinks they are completely misguided.

The relationship between Wittgenstein and Weininger's work is therefore critical. This is why in the first chapter, we considered important to reveal not only their similarities in the conception of ethics and logic, which lie primarily in their relationship with the Kantian philosophy, but also their discrepancies. Thus, on the side of logic we believe that Wittgenstein would reject the weiningerian voluntarism and the exemplary character attributed to its postulates. On the side of ethics, Wittgenstein would first object to the idea of hierarchical doctrines according to the degree of autonomy they promote and secondly, the idea that the basis of religion (core of ethics for both philosophers) is the faith in oneself and one's ability to become God.

If similarities between Weininger and Wittgenstein lie in what they share with Kant, then we have no argument to defend that this is a case of influence. So we focused our attention on what it is strictly weiningerian. One of the crucial problems of Weininger's work is to determine the nature of the relationship between logic and ethics, so he dedicates the main chapters of *Sex and Character* to develop this topic and delves into it in his posthumous work. In fact, this issue constitutes the

core of his conception of the subject and thus, his view of the world.

Well, this is precisely one of the main problems that concerned the early Wittgenstein, similarities and connections between the philosophical problems which are faced with a logical character in his work and the vital problems, which have an ethical character. However, the importance of ethical issues in the philosophy of the early Wittgenstein was often measured by the number of quotations in the *Tractatus* and, as we know, there were very few. Still, his aphorisms, notebooks, diaries and his conversations with his friends, reveal that these issues were essential for him. Moreover, if we accept all these reflections are the background of the *Tractatus*, we can also see how discovering the logic structure underlying language, thought and the world (which is the aim of this work) was seen as a duty for Wittgenstein. Hence the *Tractatus* itself was conceived by the author as an ethical act itself.

In short, for both philosophers, the key link between logic and ethics lies in the idea that understanding logic requires an ethical attitude and this attitude doesn't belong to the empirical Self but the metaphysical and therefore free Self. The difference stems from the attitude which is active and creative for Weininger, and rather contemplative for Wittgenstein. In the last case it would consist in viewing the world *sub specie aeternitatis* or admire its existence. It could be said, however, that for both the logic depends on ethics. In other words, it is freedom what enables the knowledge and not the other way around.

Moreover, for both authors logic and ethics share many characteristics: they can be recognized by their form and not by their content; the validity of their "propositions" does not depend

on other propositions because it is not based on how the world is; its validity is unconditional, hence its propositions are not provable or verifiable, nor can be said to be true or false but rather the measure of truth and falsehood and of good and evil, which means that they do not describe the world but are its condition.

For all this the “propositions” of logic and ethics are set in opposition to the scientific propositions.

6. The sixth conclusion is that Weininger's reflections on the genius, based on Schopenhauer's work, were also a source of inspiration for Wittgenstein. In the second chapter we resort to different observations of *Culture and Value* to prove that Wittgenstein, like Weininger, meant geniality as the manifestation of character through talent.

Contrasting these observations with their notebooks and the end of the *Tractatus*, we realize what that means. Namely, that talent is observable or describable and shapes part of the world; that character is ineffable and indescribable and it is not part of the world, is the bearer of the ethic and coincides with the philosophical Self or will. And therefore, geniality consists in the appropriated relationship between the Self (or will) and the world, that is to say, the Self (as we know it, logical and ethical) is to be shown throughout the world.

Thus, for something to be considered as the work of a genius, it must show the character as clearly as possible, because geniality is, above all, originality, which consists of honesty and clarity. But since the subject is also logical, showing the character implies to show the logical form that thought and the world share.

This explains that while for Weininger logical thinking constitutes a moral duty, for Wittgenstein, whose conception of

logic is not voluntarist, the duty consists in finding the most appropriate logical notation. But in both cases, it is all about the duty of being a genius. Both feel the geniality as a bound they have with themselves, and philosophy as a work on oneself (self-clarification and self-consciousness) leading to the realization of that ideal.

In this chapter we show that if we read Wittgenstein's aphorisms on the geniality in the light of *Sex and Character* is much easier to establish a plausible and fruitful link between them and the *Tractatus*.

7. The seventh conclusion is that there are significant similarities in the conceptions that Weininger and Wittgenstein had of culture, civilization and the time in which they lived. And many of their thoughts on these issues are in line with the thought of Tolstoy, a writer who was admired by both of them.

In the third chapter of this part, we turn to some passages that show how the three authors reject the spirit of their time and they do it for similar reasons: because it is seduced by the ideal of progress (an empty concept), demonstrating that it doesn't have any common purposes or values; because science, which has been reduced to technique, also has become an idol; and because the conception of science that has been imposed seems anti-moral to them. On the other hand, the three believe that the philosophical attitude is the only one capable of ensuring a moral respect for knowledge, so that they aspire to develop a more philosophical science.

It has been proved, therefore, that Wittgenstein agrees with Weininger not only in the conception of the subject and the

geniality, but also in the diagnosis of his time and (although not crucial) in his interest in the Russian writer.

However, one of the most controversial issues arisen is the degree of influence that Weininger may have exerted in the formation of Wittgenstein's conception of Judaism. Weininger has even been blamed for certain wittgensteinian statements that seem anti-Semitic.

8. The eighth conclusion is as follows: although Wittgenstein essentially agrees with the description Weininger offers of The Judaism, even when expressing some animosity towards the Jewish spirit, he considers that the judgments of value held by Weininger are unjustified or unfounded. In other words, Wittgenstein, loyalty to his own ethic relativism, considers that it is philosophically impossible to justify the inferiority of the Jewish spirit, which is precisely what Weininger intended, but he shares, though, the Jewish characterization that Weininger offers. He admits, for example, that the Jew is more interested in money than in property, that the persecution of the Jewish people is not the reason why they have a special ability to hide, that the spirit of the science of his time (we should remember it is against morality) is typically Jewish, and most importantly, that the greatest Jewish thinker has only a talent, denying him, therefore, the possibility of geniality.

We have no textual evidence to show that Wittgenstein linked Judaism with femininity. However, we know from some of his comments that he did not have a good conception of women and occasionally wonders if he has some feminine dispositions. We also know that he distrusts his ability to be original and relates this deficiency with his Jewish origins. Thus, it is here where the thesis, defended in the introduction, is confirmed: given the

participation of Wittgenstein in the weiningerian ideas and his Jewish origin, together with the existence of effeminacy in his character, largely explains the doubts he harbored about his originality.

9. As we have seen, the four chapters that constitute the second part of our study, corroborate the second general thesis defended in the introduction, namely, that the conception of the subject of Wittgenstein's *Tractatus* has certain weiningerian influences; hence getting to know the work of Weininger allows us to understand better the work of the early Wittgenstein.

For all these reasons, we believe that Weininger is a transitional figure from Kant through Schopenhauer until Wittgenstein.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrahamsen, David (1946). *The Mind and Death of a Genius*. New York: Columbia University Press.
- Ariso, Jose María (2008), “Introducción” a *Sobre las últimas cosas*. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Bachofen, Johann J. (1987), *El Matriarcado. Una investigación sobre la ginococracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*. Traducción de Maria del Mar Llinares García. Madrid: Ediciones Akal
- _____ (1988), *Mitología arcaica y derecho materno*. Edición de Andrés Ortiz-Osés. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Barrett, Cyril (1994), *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Traducción de Humberto Marraud González. Madrid: Alianza editorial.
- Beauvoir, Simone (2005), *El segundo sexo*. Traducción de Alicia Martorell. Madrid: Cátedra.
- Beller, Steven (1995), “Otto Weininger as Liberal?” en Harrowitz, N. y Hyams B. 1995, pp. 91-102.
- Berlin, Isaiah (2001), *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Traducción de Ángel Rivero. Madrid: Alianza editorial.
- Bouveresse, Jacques (2006), *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*. Traducción de Juan C. González y Margarita M. Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Brentano, Franz (1935), *Psicología desde un punto de vista empírico*. Traducción de Hernán Scholten. Madrid: Revista de Occidente.
- Casals, Josep (2003). *Afinidades Vienesas*. Barcelona: Anagrama.

- Cernuschi, Claude (2000), "Body and Soul: Oskar Kokoschka's The Warrior, Truth, and the Interchangeability of the Physical and Psychological in *Fin de siècle Vienna*" en *Art History* 23 (March), pp. 56-87.
- Fann, K. T. (1992). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Traducción de Miguel Ángel Beltrán. Madrid: Tecnos.
- Fogelin, Robert J. (1995). *Wittgenstein*. New York: Routledge.
- Freud, Sigmund y Breuer, Josef (1967), *La histeria*. Madrid: Alianza.
- Gay, Peter (1990), *Freud, una vida de nuestro tiempo*. Traducción de Jorge Piatigorsky. Barcelona: Paidós.
- Gilman, Sander L. (1995), "Otto Weininger and Sigmund Freud: Race and Gender in the Shaping of Psychoanalysis" en Harrowitz, N. y Hyams B. 1995, pp. 103-120.
- Goldstein, Laurence (1999), *Clear and Queer Thinking. Wittgenstein's Development and his Relevance to modern Thought*. Maryland: Rowman and Littlefield.
- Hadot, Pierre (2007), *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Traducción de Manuel Arranz. Valencia: Pre-Textos.
- Harrowitz, Nancy A. y Hyams Barbara (1995), *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*. Philadelphia: Temple University Press.
- _____ (1995) "Critical Introduction to the History of Weininger Reception" en Harrowitz y Hyams 1995, pp. 3-20.
- _____ (1995) "Weininger and Lombroso: a question of influence" en Harrowitz, N. y Hyams B. 1995, pp. 73-90.
- Henderson, Susan. R. (2006), "Bachelor Culture in the work of Adolf Loos" en *Journal of Architectural Education* 55/3, vol. 55, issue 3, pp. 125-35.

- Hofmannsthal, Hugo von (1902), *Una carta: (De Lord Philipp Chandos a Sir Francis Bacon)*. Traducción de José Muñoz Millanes. Valencia: Pre-Textos.
- Hyams, Barbara (1995), "Weininger and Nazi Ideology" en Harrowitz y Hyams 1995, pp. 155-68.
- Jackson, Gabriel (2009), *Civilización y barbarie en la Europa del siglo XX*. Traducción de Carmen Aguilar. Barcelona: Crítica.
- James, William (1999), *Las variedades de la experiencia religiosa*. Traducción castellana de Jose Francisco Yvars. Barcelona: Ediciones Península.
- _____ (2007) *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*. Traducción de Ramón del Castillo. Madrid: Alianza editorial.
- Janik, Allan y Toulmin, Stephen (1998), *La Viena de Wittgenstein*. Madrid: Taurus.
- Janik, Allan (1985), *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam: Rodopi.
- _____ (1985), "Schopenhauer and the early Wittgenstein" en Janik 1985, pp. 26-47.
- _____ (2001), *Wittgenstein's Vienna revisited*. Transaction Publishers. New Jersey: New Brunswick.
- Jones, Ernest (1953), *Vida y obra de Sigmund Freud* Vol. I. Traducción de M. Calisky y J. Cano Tembleque. Barcelona: Anagrama.
- Kant, Immanuel (2003), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Ediciones-Encuentro.
- Kavka, Misha (1995), "The "Alluring Abyss of Nothingness " Misogyny and (Male) Hysteria in Otto Weininger" en *New*

- German Critique*, No. 66, Special Issue on the Nineteenth Century. Published by: Duke University Press, pp. 123-145.
- Kenny, Anthony (1975), *Wittgenstein*. London: Penguin Books.
 - Klein, Viola (1951), *El carácter femenino. Historia de una ideología*. Paidós. Buenos Aires.
 - Le Rider, Jacques (1982), *Le cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*. Perspectives critiques. Presses Universitaires de France. Paris.
 - _____ (1995), "The Otto Weininger Case' revisited" en Harrowitz, N. y Hyams B. 1995, pp. 21-34.
 - Lewis, Peter (1990), "Wittgenstein's Genius" en *Philosophical Investigations* 13/3, pp. 247-257.
 - Livingston, Paul (2004), "Meaning in Use' in the *Tractatus*" in *Philosophical Investigations*, pp. 23-67.
 - Lombroso, Cesare y Ferrero, Guglielmo (2004), *Criminal Woman, the Prostitute and the Normal Woman*. Traducción de Nicole Hahn Rafter y Mary Gibson. Durham y Londres: Duke University Press.
 - Loos, Adolf (1998), *Ornament and Crime. Selected Essays*. Traducción de Michael Mitchell. Editado por Adolf Opel. California: Ariadne Press. Riverside.
 - _____ "Ornament and Crime", en Loos 1998, pp. 167-76.
 - _____ "Our School of Applied Art", en Loos 1998, p 14-17.
 - _____ "Oscar Kokoschka", en Loos 1998, pp. 191-2.
 - _____ "Ladies' Fashion", en Loos 1998, p. 106-11.
 - López de Santa María, Pilar (2004), "Introducción" al libro de Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trota. 2004.
 - Lucka, Emil (2006), *The Evolution of Love*. Traducción de Elle Schleussner. London: George Allen and Unwin LTD.

- Luft, David S. (2003), *Eros and Inwardness in Viena*. Weininger, Musil, Doderer. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Llinares Cover, Joan B (1982-1984), *Materiales para la historia de la antropología*. Valencia: Nau Llibres.
- Mach, Ernst (1987), *Análisis de las Sensaciones*. Traducción de Eduardo Ovejero y Maury. Barcelona: Alta Fulla.
- _____ (1948), *Conocimiento y error*. Traducción de Cortés Pla. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- Marizzi Bernd. y Muñoz Jacobo (1998). *Karl Kraus y su época*. Trotta. Madrid.
- Max Black (1964), *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Ithaca: Cornell University Press.
- Moebius, Paul J. (1982). *La inferioridad mental de la mujer*. Traducción de Adan Kovacsics Meszaros. Barcelona: Bruguera.
- Monk, Ray (2002), *Ludwig Wittgenstein*. Traducción de Damián Alou. Anagrama. Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich (1995), *La gaya ciencia*. Traducción de Enrique López Castellón. Madrid: M. E. Editores.
- _____ (1998). *La genealogía de la moral*. Traducción castellana de Andrés Sánchez Pascual. Madrid. Alianza editorial.
- Racionero, Luis (2002), *Filosofías del Underground*. Anagrama. Barcelona.
- Ramos, Maria Dolores y Vera, Maria Teresa (Coords.) (2002), *Discursos, realidades, utopías: la construcción del sujeto femenino en los siglos XIX-XX*. Barcelona: Anthropos editorial.
- Rhee Rush (Edt.) (1989), *Recuerdos de Wittgenstein*. Traducción de Rafael Vargas, México: Fondo de Cultura Económica.

- Ricoeur, Paul (2004) *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires. S XXI Editores Argentina.
- Rodlauer, Hannelore (1995), “Fragments from Weininger’s Education (1895-1902)”. Traducción de Kristie A. Foell y Nancy Chadburn. En Harrowitz y Hyams 1995, pp. 35-58.
- Rodríguez González, Mariano (2010), “Weininger o el dualismo suicida” en *Riff raff. Revista de pensamiento y cultura*, n° 43, 2ª época (primavera), pp. 49-62.
- Sanfélix, Vicente (2008), “¿Fue Wittgenstein un liberal?” en *Teorema*. Vol. XXVII/2.
- _____ (2007), *Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de “Las variedades de la experiencia religiosa de William James”*. Revista de filosofía Diánoia. V. 52. México.
- Schopenhauer, Arthur (2004), *El mundo como voluntad y representación I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trota. Las citas refieren a la paginación de Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Mannheim: Brockhaus. 1988.
- _____ (2005), *El mundo como voluntad y representación II*. Traducción de Pilar López de Santa María, Madrid. Trota. Las citas refieren a la edición de Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Mannheim: Brockhaus. 1988.
- _____ (2007), *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI de España editores. Las citas refieren a la edición de Arthur Hübscher, *Sämtliche Werke*, Mannheim: Brockhaus. 1988.
- _____ (2007) “Sobre la libertad de la voluntad” en GE, pp. 3-101.
- _____ (2007) “Sobre el fundamento de la moral” en GE, pp. 105-275.

- Schorske, Karl E. (1981), *Viena Fin de siècle*. Traducción de Iris Menéndez. Barcelona: Gustavo Gili.
- Schulte, Joachim (2004), "Wittgenstein and Weininger: Time, Life, World" en Stern y Szabados 2004, pp. 112-37.
- Sengoopta Chandak (2000), *Otto Weininger. Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sevilla, Sergio (1979), *Análisis de los imperativos morales en Kant*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Sluga Hans y Stern David G. (Edt.) (1996), *Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sobol, Yehoshúa (1984), *El alma de un judío. La última noche de Oto Weininger*. Traducido del hebreo por Ana María Bejarano. Barcelona: Riopiedras ediciones.
- Sófocles (2008), *Edipo rey. Edipo en Colono. Antígona*. Traducción, notas e introducción de Jimenea Schere. Buenos Aires: Colihue.
- Sorlin, Pierre (1970), *El Antisemitismo alemán*. Barcelona: Ediciones Península.
- Spinoza, Baruch (2001), *Ética*. Traducción de Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.
- Steiner, Rudolf (1999), *La filosofía de la libertad. Fundamentos de una concepción moderna del mundo*. Traducción de Blanca S. de Muniáin y Antonio Aretxabala. Madrid: Editorial Rudolf Steiner.
- _____ (2008), *The Human Spirit and the Animal Spirit. Lecture by Dr. Rudolf Steiner. Berlin, 17th November 1910*. The Rudolf Steiner Archive.

- Stern, David G. y Szabados, Béla (2004), *Wittgenstein reads Weininger*. Cambridge: Cambridge University Press.
 _____ “Reading Wittgenstein (on) Reading. An Introduction.” En Stern y Szabados 2004, pp. 1-29.
- Timms, Edward (1990), *Karl Kraus, Satírico apocalíptico. Cultura y Catástrofe en la Viena de los Habsburgo*. Traducción de Jesús Pérez Martín. Madrid: Visor Distribuciones.
- Tolstoi, León (2008), *Confesión*. Traducción de Marta Rebón. Barcelona: Acantilado.
 _____ (2003), *Sonata a Kreutzer*. Traducción de Ricardo San Vicente. Barcelona: Acantilado.
 _____ (2004), *The kreutzer Sonata and Other Stories*. Traducción de David McDuff. London: Penguin Classics.
 _____ (2007), *¿Qué es el arte?* Traducción de Víctor Gallego Ballesteros. Pamplona: EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra.
- Traverso Enzo (2005), *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*. Traducción de Isabel Sancho García. Pre-Textos: Valencia.
- Von Wright, George H. (Edt.) (2004), *Retrato del joven Wittgenstein*. Traducción de Juan José Lara Peñaranda. Madrid: Tecnos.
- Walter Muschg (1972), *La Literatura expresionista alemana, de Trakl a Brecht*. Michael Faber Kaiser. Barcelona: Seix Barral.
- Weininger, Otto (1923), *Geschlecht und Charakter. Eine Prinzipielle Untersuchung*. Viena y Leipzig: Wilhelm Braumüller.
 _____ (1904), *Über die letzten Dinge*, Viena y Leipzig: Wilhelm Braumüller.

- _____ (2000-2009), *Otto Weininger. Collected Aphorisms, Notebook and Letters to a Friend*. Traducido al inglés por Martin Dudaniec & Kevin Solway. Ed. Kevin Solway & Martin Dudaniec.
- _____ (2001), *On Last Things*. Traducción de Steven Burns. New York: The Edwin Mellen Press.
- _____ (2004), *Sexo y Carácter*. Traducción de Felipe Jiménez de Asúa. Madrid: Losada.
- _____ (2005), *Geschlecht und Charakter. Eine Prinzipielle Untersuchung. Sex and Character. A basic Investigation*. Traducción inglesa de Robert Willis. Viena: Wilhelm Braumüller.
- _____ (2008), *Sobre las últimas cosas*. Traducción de Jose María Ariso. Madrid: Mínimo Tránsito.
- Wittgenstein, Ludwig (1997), *Tractatus logico-philosophicus*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (1982), Von Wright G.H y Anscombe G. E. M. (Edt.), *Diario filosófico (1914-1916)*. Traducción de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Editorial Ariel S.A.
- _____ (2003), *Aforismos. Cultura y Valor*. Incluye aforismos añadidos a la segunda edición de Basil Blackwell, que han sido traducidos para esta edición por Javier Sábada. Traducción basada en la que hizo Elsa Cecilia Frost (*Observaciones*, México: Siglo XXI Editores. 1981) a la primera edición alemana. Madrid: Austral.
- _____ (1989), *Conferencia sobre ética*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós/ I.C.E – U.A.B.
- _____ (1992), *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Traducción de Isidoro Reguera.

Barcelona: Ediciones Paidós. I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona.

_____ (1997), *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Traducción de Ángel García Rodríguez. Madrid: Cátedra.

_____ (1997), *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Traducción de Néstor Míguez. Madrid: Editorial Taurus.

_____ (1991), (Baum W. Edt.), *Diarios secretos 1914-1916*. Madrid: Alianza editorial.

- Wittgenstein, Ludwig y Bouwsma, Oets, K. (2004), *Últimas conversaciones*. Edición española de Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca: Sígueme.

- Zweig, Stefan (2001), *El mundo de ayer*. Traducción de J. Foncuberta y A. Orzeszek. Barcelona: Acantilado.

