

# DE LA LÓGICA A LA ANIMALIDAD O CÓMO WITTGENSTEIN USÓ A OTTO WEININGER

**Allan Janik**

The Brenner Archives Research Institute  
Innsbruck University

## TRADUCCIÓN:

**Carla Carmona Escalera**

Universidad de Sevilla

*Quiero considerar al ser humano aquí como un animal; como un ser primitivo al que se le atribuye instinto, pero no razonamiento. Como una criatura en estado primitivo. No tenemos que avergonzarnos de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento. Sobre la certeza, §475.*

Es parte integrante de la concepción del conocimiento propuesta en Sobre la certeza la idea de que no entenderemos la naturaleza del conocimiento humano hasta que comprendamos que la inteligencia humana se desarrolla a partir del instinto animal<sup>1</sup>. Ciertamente, Wittgenstein no propone en ningún sentido una “teoría” científica de la naturaleza humana tal como el conductismo, ni aprueba la visión del sector más radical de la etología de que los humanos son meros “simios desnudos”. Sin embargo, cree que el fracaso de los filósofos modernos a la hora de admitir la relevancia epistemológica de nuestra historial natural<sup>2</sup> está íntimamente ligado al rechazo a reconocer los límites que la misma naturaleza impone sobre un animal que habla. De hecho, afirma que nuestros problemas en epistemología son hasta cierto punto problemas mORALES en la medida en que están enraizados en una “hybris” que hace que no estemos dispuestos a vernos como realmente somos en lugar de como nos gustaría ser<sup>3</sup>. Es más, las afirmaciones que Wittgenstein hace a partir de hechos tan generales como indiscutibles acerca de cómo aprenden los humanos son tan radicalmente diferentes a todo lo que encontramos en la tradición desde Descartes a Russell que ha llegado a ser visto como un demente o un perverso por los filósofos de ese tipo. Esta desgraciadamente generalizada visión de Wittgenstein lo toma por un primitivo filosófico, el “Douanier Rousseau” de la filosofía, por así decirlo, un aficionado talentoso que no estuvo a la altura de las expectativas que en su juventud generara en Frege y en Russell, y que después se convirtió en un sofista declarado del tipo más abominable. Dado que la visión de Wittgenstein de la filosofía continúa escandalizando a los filósofos tradicionales, ésta todavía requiere reconstrucción a pesar de toda la atención que ha recibido de biógrafos y comentaristas en los últimos años<sup>4</sup>. Si hay un entendimiento filosófico genuino en su concepto de la filosofía como la disolución de problemas a partir de la

comprensión del funcionamiento del lenguaje y, en última instancia, de la historia natural humana, ¿cómo llegó a posturas tan poco ortodoxas que parecen ir en contra de la totalidad de la filosofía occidental? ¿Y cómo es posible que las entendiera como menos que originales?<sup>5</sup> Las respuestas a estas preguntas permanecen abiertas y los críticos del enfoque filosófico de Wittgenstein siguen insatisfechos en lo que respecta a una ascendencia filosófica legítima.

Parte del problema es que olvidamos en detrimento nuestro que Wittgenstein fue siempre más radical de lo que cualquiera de nosotros ha tendido a pensar. En ningún momento fue un russelliano o un fregeano ortodoxo –ni se propuso serlo. Quiso ayudarlos con los problemas relativos a los fundamentos de la lógica, pero tenía ya antes de conocerlos una concepción muy diferente sobre cómo se debía continuar en el ejercicio de la filosofía analítica<sup>6</sup>. Considerad la estupefacción de Russell cuando Wittgenstein negó que fuera posible verificar la proposición “no hay un hipopótamo en esta habitación” en su primer encuentro. Esto, como el famoso incidente en el que un Wittgenstein violentamente silencioso, andando de un lado para otro, respondió a la pregunta de Russell acerca de si estaba pensando en la lógica o en sus pecados aseverando que “¡en ambos!”, ha pasado a la literatura como una anécdota divertida y nada más<sup>7</sup>.

De hecho, la postura anterior está arraigada en lo que falsamente ha venido conociéndose como la hipótesis “Duhem-Quine” acerca del carácter flexible de la distinción entre las proposiciones empíricas y los criterios en las empresas científicas. El conocimiento que tuviera Wittgenstein de esta noción es producto de su familiaridad con la filosofía de la física de Heinrich Hertz. De este modo, la primera anécdota es un ejemplo de la influencia que ejerciera Hertz sobre él, mientras que la segunda, como veremos, ilustra la influencia de Otto Weininger. Ambas guardan relación con la filosofía de Wittgenstein y no con meras rarezas de su personalidad. Sin embargo, para apreciar lo segundo debemos estar familiarizados con lo primero.

Cuando Wittgenstein conoció a Russell, de hecho, ya había aprendido de Hertz, quien se anticipó a Duhem unos once años<sup>8</sup>, que el papel que una proposición desempeña en un sistema, es decir, si es interpretada como un axioma, un corolario o una afirmación empírica, queda determinado por cómo construimos nuestro sistema en primer lugar. Caemos en la cuenta de cómo hemos integrado los papeles respectivos de las proposiciones en nuestro sistema comparando formas alternativas de presentar el mismo contenido. No es de extrañar que la idea deba aparecer mucho después en Sobre la certeza: “lo que se mantiene firme” (OC, 144 *et passim*) es producto de lo que nosotros hemos “consolidado” (OC, 96) a partir de nuestra experiencia como un criterio de experiencia. Así que el hecho a menudo observado de que el texto de Sobre la certeza fue escrito al mismo tiempo que el de Quine de “Dos dogmas del empirismo” no debe ser atribuido a un Zeitgeist vago o a “afinidades electivas” filosóficas. Wittgenstein supo de la hipótesis Duhem-Quine antes de que Quine naciera, es más, antes de que Duhem la formulara en 1906<sup>9</sup>.

Parte del precio que pagamos por no tomar en serio la afirmación de

Wittgenstein a Drury de que sus ideas básicas se le ocurrieron pronto en la vida<sup>10</sup> es que pasamos por alto ese tipo de cuestiones. De hecho, hay mucho que decir a favor de la visión paradójica de Fann, Winch, Johannessen y otros<sup>11</sup> de que la llamada filosofía “posterior” es anterior a la llamada filosofía “temprana” de Wittgenstein, y, por consiguiente, a favor de la idea de que las raíces del radicalismo de Sobre la certeza se remontan a sus primeros pasos en la filosofía, esto es, antes de que conociera a Russell.

De hecho, la concepción de la filosofía de Wittgenstein, en cualquier fase del desarrollo de su pensamiento, es una variación brillante de la visión hertziana de la filosofía tal y como fuera presentada en la introducción a los Principios de la mecánica, que Wittgenstein ya conocía de adolescente. Además, ha pasado desapercibido hasta hace poco que la explicación de Wittgenstein de la naturaleza de la filosofía en los párrafos 89-133 de la primera parte de las Investigaciones filosóficas es prácticamente un comentario de la introducción de Hertz a los Principios. La razón de esto es que los lectores, incluso aquellos que han entendido a Hertz como una de las mayores influencias de Wittgenstein, han pasado por alto el extraordinario núcleo filosófico de la visión de Hertz del conocimiento físico, a saber, la idea de que es posible librarnos de las confusiones conceptuales tormentosas que nos incitan a plantearnos cuestiones metafísicas mediante una descripción o representación alternativa de la cuestión que se está tratando, en contraposición a una teoría prescriptiva sobre “la naturaleza de un lenguaje significativo”. Según Neurath y Carnap, la visión lógico-positivista de la filosofía no era la única aproximación “científica” al problema. Desgraciadamente, se ha tardado un siglo en caer en la cuenta de este hecho, pero a pesar de eso apenas hemos comenzado a hacer justicia a la brillantez y a la originalidad de Hertz en tanto filósofo de la ciencia.

El sentido filosófico de la “Bildtheorie” de Hertz en sus Principios de la mecánica<sup>12</sup> era mostrar a partir de un ejemplo que era posible eliminar las preguntas de tipo metafísico –por ejemplo, sobre la naturaleza de la noción de “fuerza”, que habían molestado a los críticos empiristas de Newton, como Mach– totalmente dentro de la física, es decir, sin recurrir a una teoría filosófica sobre la física, tal y como la desarrollada por Mach en su Análisis de sensaciones. Hertz pensaba que si un problema como el clásico dilema sobre la naturaleza de la fuerza se presentaba en el lenguaje de la mecánica, debía ser posible generar una explicación alternativa de la “gramática” de la mecánica<sup>13</sup> donde el problema no se plantease. Wilhelm Ostwald y los denominados “energetistas” ya habían ofrecido una alternativa de ese tipo a la presentación newtoniana de la mecánica que, por principio, eliminaba la noción de fuerza fundamentando la mecánica en el espacio y el tiempo, concebidos como cantidades puramente matemáticas, y en la masa y la energía, entendidas como cantidades físicas. A Hertz le pareció rígido el recurso a un primer principio complejo en este modelo, por lo que trató de conseguir uno más lúcido y elegante a partir de un sistema axiomático. Hasta ahora hemos fracasado a la hora de comprender la deuda de Wittgenstein para con Hertz porque lo hemos situado (cuando se ha hecho) en la tradición positivista de la reconstrucción lógica o axiomática y no en la tradición de la hermenéutica pragmático-científica, como deberíamos.

De hecho, Hertz vino a articular la noción de una física basada en modelos matemáticos, al mismo tiempo que desarrollaba un tipo curioso de filosofía trascendental (sin un a-priori sintético, desde luego)<sup>14</sup>. Según esta última, los problemas metafísicos dentro de la ciencia eran considerados confusiones que emanaban de los modos “usuales” de expresión científica, que a la vez son útiles y “un estorbo para el pensamiento claro”, tal y como lo puso Hertz<sup>15</sup>. La claridad sólo es posible si caemos en la cuenta de que los elementos formales, los empíricos y los retóricos (a falta de una palabra mejor) de una teoría física no están fijos de una vez por todas, en lo que insistiría Mach, y después los positivistas lógicos. Es más, Mach, a diferencia de Hertz, fue incapaz de atribuir carácter positivo alguno a la retórica de la ciencia<sup>16</sup>. De modo que Mach fracasó a la hora de caer en la cuenta de que en relación a la “simplicidad” de un modelo machiano se podía preguntar, como, de hecho, hizo Hertz, “¿simple para quién?”<sup>17</sup>. Lo que venía a decir Hertz es que lo que es sencillo para el estudiante y lo que lo es para el experto son dos cosas muy diferentes, aunque igualmente “verdaderas”. Las representaciones alternativas de teorías físicas muestran que lo que es necesario en el modo de representación está principalmente relacionado con el objetivo para el que representamos algo, lo que en buena parte tiene que ver con los requisitos de la audiencia para la que creamos la representación. Lo que es iluminador en un caso puede no serlo en otro y viceversa. Así que si queremos ver cómo un modo de representación, ya sea una imagen, una oración o una teoría, nos confunde, lo que tenemos que hacer es compararlo con otro –que es exactamente lo que hizo Wittgenstein. El austriaco se enfrentó a prejuicios profundamente arraigados en la tradición filosófica desde Descartes a Russell confrontándola con ejemplos de un tipo que no había considerado: por ejemplo, sacándonos del error de que la claridad es compatible con la ambigüedad, nos ordena llevarle el “cubo” cuando él, en realidad, espera recibir un prisma con una base cúbica.

En cualquier caso, una vez que comprendemos a Hertz adecuadamente, encontramos una relación directa entre la concepción de la filosofía tal y como es presentada en sus Principios de 1984 y la de las Investigaciones filosóficas, con su énfasis en una “representación perspicua” (PI, I 122) que disuelve problemas filosóficos –Charles Taylor se ha referido acertadamente a esta representación perspicua como un contraste perspicuo. La estrategia de Wittgenstein para sacar a los filósofos del error de caer en una dieta parcial de ejemplos, que implicaba buscar o inventar casos intermedios para reemplazar los casos extremos desorientadores de los que tradicionalmente habían sido partidarios, es completamente hertziana. Por otra parte, todo el toque escandaloso y anti-ilustrado de las ideas de Wittgenstein –a saber, acerca de reemplazar la explicación por la descripción, de la imposibilidad de proponer tesis en filosofía y de que la filosofía lo deja todo como está– desaparece sin misterio alguno si se mira desde la perspectiva de la filosofía de la ciencia de Hertz. El físico nos proporciona el punto de partida histórico para reconstruir el desarrollo filosófico de Wittgenstein como un desarrollo de la noción de “mostrar” en los Principios (lo que también pierde gran parte de su carácter misterioso en este contexto).

Si el apego juvenil de Wittgenstein a la hermenéutica científica de Hertz parece extraño, sólo tenemos que recordar que buscar formas alternativas de verse a

uno mismo, especialmente en el contexto de la constelación familiar (partiendo de la comparación de una situación con la de los personajes de una novela, como, por ejemplo, Soll und Haben de Gustav Freitag), era un tipo de juego de salón hermenéutico en la casa de Karl Wittgenstein<sup>18</sup>. Así que la estrategia filosófica que Wittgenstein aprendió de Hertz era una que él estaba bien preparado para recibir de adolescente. Además, el papel crucial que el dibujo y la ilustración como modos de representar diferencias jugaron en la educación de Wittgenstein como ingeniero en Charlottenburg (lo que distingue a la ingeniería de la física experimental) ha salido a la luz sólo recientemente<sup>19</sup>. De modo que no debe sorprendernos que el “mostrar”, mediante la comparación de formulaciones alternativas, se convirtiera en su estrategia para arreglárselas tanto con sus problemas filosóficos como con los existenciales –e incluso con sus problemas como un maestro de escuela primaria<sup>20</sup>.

En el espíritu de Hertz, Wittgenstein se propuso en el Tractatus mostrar que toda la discusión acerca de si los axiomas eran en realidad fundamentales e indispensables en la lógica era una pista falsa. Todo lo que se necesitaba era otra forma de representar proposiciones que mostrase su carácter tautológico veritativo-funcional de una forma lúcida. De este modo, inventó una técnica para distinguirlos de las verdades empíricas y de las contradicciones, representándolas en una única matriz (como la “meta” tabla de verdad en TL-P, 5.101). Las proposiciones lógicas en lo sucesivo podían cuidar de sí mismas mediante el despliegue de sus propiedades de forma indisputable a todos los interesados. Brevemente, la técnica de Wittgenstein debía eliminar la necesidad de la teoría dentro de la lógica de una forma total. Eso es lo que quiso decir cuando insistía en que “la lógica debe cuidar de sí misma” al principio de sus Diarios en 1914 (N, 22.VIII.14, cf. TL-P, 5.474). Así que Wittgenstein ya entendía la filosofía desde la perspectiva hertziana cuando comenzó su trabajo en el Tractatus. Por tanto, había una buena razón desde el principio para que un positivista lógico como Russell no lo entendiera. Además, el paso a Sobre la certeza, donde la práctica debe cuidar de sí misma (OC, 139), es realmente mínimo.

Esto me lleva finalmente a mi tema principal: la transformación del filosofar de Wittgenstein que ocurrió tras la ofensiva de Brusilov en julio de 1916<sup>21</sup>.

A comienzos de julio, aparentemente de la nada, Wittgenstein empezó a plantear preguntas acerca de “el mundo” (que interpreta en un sentido decididamente Augustiniano-Pascaliano), Dios y el sentido de la vida, los límites de la voluntad y la naturaleza de la felicidad en sus diarios filosóficos<sup>22</sup>. ¿Por qué surgieron estas cuestiones justo entonces? ¿Dónde se originan? Estas son preguntas cruciales. Si se examina detenidamente lo que escribía para sí mismo sobre sí mismo, se descubre que justo en el momento en que comienza a plantear las preguntas trascendentales sobre Dios, la felicidad y el sentido de la vida estaba activamente involucrado en el esfuerzo por conectar sus contiendas contra el miedo a la muerte y por entender los fundamentos de la lógica: “Fatigas colosales durante el último mes. He meditado mucho sobre todo lo divino y lo humano, pero, curiosamente, no puedo establecer la conexión con mis razonamientos matemáticos. ¡Pero esa conexión llegará a

establecerse! ¡Lo que no se deja decir, no se *deja decir!*” (GT, 6-7.VII.16)<sup>i</sup>.

Parece que Wittgenstein se convirtió en Wittgenstein al tiempo que luchaba por encontrar una solución común tanto para sus problemas existenciales como para los filosóficos a partir de lo que había aprendido de Hertz, tal y como lo había aplicado a unas cuantas páginas de Über die letzten Dinge de Otto Weininger con el título de “Tierpsychologie” (Psicología animal)<sup>23</sup>, que intensificaba y condensaba lo que había aprendido de Schopenhauer<sup>24</sup>, Tolstoi<sup>25</sup> y James<sup>26</sup>. En todos estos pensadores, pero sobre todo en ese reducido número de páginas de Weininger, encontró una representación alternativa de la relación entre el yo y el mundo lo suficientemente sorprendente como para conducir sus pensamientos en una nueva dirección.

Los “Diarios secretos” indican claramente que Wittgenstein consideraba personalmente la guerra como una ordalía de fuego para su carácter. Registran sus esfuerzos para llevar lo que entendía como una vida filosófica<sup>27</sup>: en las fauces de la muerte, amenazado cada noche en tanto blanco ideal para el fuego enemigo, pues manejaba el reflector sobre el Goplana. Este ejercicio de valor estaba ciertamente inspirado en sus encuentros de antes de la guerra con Las variedades de la experiencia religiosa de William James, así como en sus lecturas de Schopenhauer y de Weininger. En los primeros meses de la guerra, su descubrimiento del Evangelio abreviado de Tolstoi ciertamente le dio fuerzas en las fauces de la muerte, al recordarle que si bien somos débiles con el cuerpo, nos podemos hacer fuertes gracias al espíritu, esto es, subordinando nuestra voluntad a la de Dios. Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos por pronunciar la “palabra redentora” (das erlösende Wort, GT, 21.XI.14), se dio cuenta de que no era capaz de subordinar completamente la Carne al Espíritu. Es en este contexto donde encontramos lo que considero una observación crucial acerca de sí mismo, cuando observa casi desesperadamente: “De cuando en cuando me convierto en un animal. Entonces soy incapaz de pensar en ninguna otra cosa que no sea comer, beber, dormir. ¡Horroroso! Y entonces sufro también como un animal, sin posibilidad de salvación interior” (GT, 29.VII.16). Sugiero que este pensée es la fuente remota del §475 de Sobre la certeza. La cuestión es ¿cómo paso de sus pensamientos privados a su filosofar?, dado que Wittgenstein obviamente separaba su filosofía personal de la pública. ¿Por qué tardó tanto en pasar a primer plano en su trabajo? ¿Cuál es la relación entre los Diarios filosóficos primeros que llevase durante la guerra y su último trabajo?

Una respuesta completa a estas cuestiones requeriría de un estudio minucioso, pero es posible identificar al menos algunos de los pasos cruciales que llevaron a Wittgenstein de los fundamentos de la lógica a considerar a los seres humanos como animales parlantes. Me quiero concentrar aquí en el uso que hiciera à la Hertz de la explicación de la inmoralidad de Weininger en Über die letzten Dinge como pilar del segundo paso crucial en su desarrollo filosófico.

David Pears ha dado una explicación penetrante acerca de cómo la

<sup>i</sup>Hemos utilizado la versión de Andrés Sánchez Pascual de los Geheime Tagebücher en este caso y en los siguientes (Ludwig Wittgenstein, Diarios secretos, ed. Wilhelm Baum (Madrid: Alianza, 2008)). (Nota del traductor.)

confrontación con el solipsismo en tanto límite del lenguaje forma un eje alrededor del cual gira todo el pensamiento de Wittgenstein<sup>28</sup>. A partir de su encuentro en 1913 con la concepción que tuviera Russell del solipsismo, cuando Russell observaba que la experiencia que se tiene de un objeto de algún modo es más que ese objeto, Wittgenstein se volvió cada vez más fascinado por la forma en que el yo es un correlativo del mundo. No obstante, durante el transcurso de la guerra tuvo lugar una transformación radical en la actitud de Wittgenstein para con este problema. Es más, la forma en que Russell concebía el problema de la relación entre el yo y el mundo apenas pudo inspirar el tipo de “obsesión con los límites”<sup>29</sup> que encontramos en los Diarios Filosóficos y que caracterizaría el resto de su futuro filosofar. Pears atribuye esa transformación a la influencia de Schopenhauer, quien transformó el pensamiento de Wittgenstein sobre esta cuestión, así como la intensidad con la que se dedicó a ella. En este contexto, Schopenhauer, pilar explícito del pensamiento de Weininger, dio a Wittgenstein:

- 1) la idea de un “yo” que era a la vez sede de la representación y del pensamiento, pero
- 2) al mismo tiempo, un conjunto de impulsos anteriores al razonamiento que soy, la voluntad, y
- 3) sugerencias acerca de la relevancia metafísica del arte como una superación de la voluntad y una forma de contemplar el mundo como un todo.

Su descubrimiento de la obra de Weininger intensificaría la importancia de todo esto para él<sup>30</sup>. Tanto el testimonio de sus colegas como la evidencia intertextual ponen de relieve el carácter central de la influencia de Weininger en esta etapa crítica para su desarrollo<sup>31</sup>. Parece que la descripción del Criminal de Weininger le proporcionó algo filosóficamente intenso sobre lo que rumiar con toda su vehemencia y viveza personal. Por supuesto, las “influencias” de Schopenhauer y de Weininger se complementarían, dado que Schopenhauer había contribuido en gran medida al desarrollo del pensamiento de Wittgenstein diez años atrás.

Entonces, ¿cómo ayudó Weininger a Wittgenstein en esa cuestión? La respuesta no es que le proporcionó una solución a sus problemas, sino que le facilitó, à la Hertz, una representación sugerente de la relación entre el yo y el mundo, la voluntad y los hechos, alternativa a la que estamos acostumbrados. Además, lo verdaderamente decisivo no fue tanto la “verdad” de las ideas de Weininger, sino su poder para atraparlo intelectualmente<sup>32</sup>. ¿Cómo es esa representación? ¿Cómo la usó Wittgenstein?

Para empezar debemos comprender que Weininger no estaba interesado en hacer una generalización empírica acerca de la mentalidad de la gente de carne y hueso, sino que estaba creando un “tipo ideal” o modelo de lo que es ser inmoral en sí mismo. El objetivo de esta descripción protofenomenológica es forzar al lector a la reflexión acerca de la felicidad y la buena vida mediante el contraejemplo de una vida en la que la culpa y la idea de la limitación humana no juegan papel alguno. Según Weininger, el criminal es la persona que hace el mal a conciencia y de esa forma continúa a sabiendas hasta cometer el pecado original. De hecho, lo que hace Weininger es describir el

opuesto del ser humano autónomo de Kant. Sin embargo, la referencia explícita a valores cristianos (protestantes) no debe ser pasada por alto. El pecado del criminal, como el pecado original, no es otra cosa que el egoísmo, la voluntad de auto-afirmarse, de perseguir la felicidad a cualquier precio, la negativa a reconocer otra autoridad distinta al yo. En última instancia, la inmoralidad o criminalidad desde el punto de vista de Weininger consiste en un egoísmo exitoso o en lo que vulgarmente es conocido como felicidad, esto es, creer que el objetivo de la vida humana es la posesión de cosas maravillosas. Con este fin, intentará manipular todo lo que esté a su alcance. Es más, lo entiende todo como una extensión de sí mismo, sometido a su voluntad y como si existiese para su placer. En esta versión hollywoodense de la vida humana no cabe culpa alguna en absoluto. En el fondo, el Criminal es el “hombre más infeliz”, dado que se ha reducido a sí mismo a su existencia terrenal debido a sus propios éxitos.

Desde una perspectiva filosófica, la ética es absorbida por un esteticismo afeminado. Sin embargo, del mismo modo en que el Mundo Criminal es psicológicamente egoísta y moralmente nihilista, también es ontológicamente accidental. Carece de principio de unidad interna. La realidad de las cosas es una función del ego del criminal. Sólo tiene el carácter de mundo en la medida que el criminal tiene éxito, si no es el caso, todo se derrumba tal y como sucede en Dallas o Dinastía, o en cualquier otra parodia o tragedia hollywoodense. En todas y cada una de las situaciones, es o bien señor o bien esclavo, o poseedor o codicioso. O acaba con todo aquello que no puede poseer, o eso acaba con él. Hay una cierta tendencia en su carácter a los cambios drásticos y extremos, lo que lo convierte en un fatalista en relación a aquello que no tiene o que ha perdido. De este modo, se va al cadalso sin sentimiento de culpa o remordimiento alguno, y, a pesar de todo, convencido de que tenía que ser de esa forma. Estar dominando es absolutamente consistente con el deseo de poseer; es simplemente su anverso: estar poseído por el Destino.

El Mundo Criminal es un mundo gobernado por el miedo y la esperanza, dado que el principio de realidad radica en el cumplimiento de los deseos del criminal. De esta forma, el pasado y el presente carecen de interés para él: sólo le importa el porvenir. Es fundamentalmente anti-social porque es incapaz de reconocer el valor intrínseco de otra persona, que como tal entiende como un límite para su voluntad. Nunca puede ser ni amigo ni compañero, pues siempre quiere algo de toda relación que establece. Así que la explotación sexual que Don Juan personifica es un caso paradigmático de la criminalidad en la medida en que nunca es capaz de relacionarse con el otro “de yo a tú”<sup>33</sup>. El criminal es un parlanchín compulsivo<sup>34</sup>, siempre charlando con alguien, incluso cuando está solo, pero sus palabras siempre son mentira, puesto que también son una función de sus deseos. Como el alcohólico que odia a los borrachos, siente miedo y nauseas para con la imagen de sí mismo, lo que no es de extrañar de una criatura que carece de conocimiento alguno de sí. Por esa razón, nunca quiere estar solo. No tiene una vida real propia y, por tanto, ningún respeto por la vida ajena. Dado que ya está interiormente muerto, es indiferente si mata a un tercero. Incluso si ávido de conocimiento, “su sed de conocimiento nunca es pura, esperanzadora, necesitada, anhelante, nunca se enfrenta a la insensatez

o es una necesidad interna por sobrevivir, sino que quiere forzar las cosas y, además, saber. La idea de que algo pudiera resultarle imposible contradice su mentalidad absolutamente funcionalista, que se agregaría a todo y todo lo haría suyo. Por tanto, considera la idea de todo límite o acotación, incluso en lo relativo al conocimiento, intolerable<sup>35</sup>. Ilimitado y todopoderoso, vendría a ser el mismo Dios.

La característica principal de este retrato se inspira en última instancia en el Peer Gynt de Ibsen (el fragmento de Weininger es un comentario al extenso ensayo que escribió en marzo de 1903 en honor del 75º aniversario del nacimiento de Ibsen). Como Peer, el Criminal no se da cuenta de que en realidad es el más infeliz de los hombres, a pesar de su vida aparentemente feliz y hedonista. Y de la misma forma que Peer, quien buscaba el corazón de una cebolla despojándola de sus capas, de hecho, se destruye a sí mismo al rechazar tanto la lógica como la ética en su superficial búsqueda de autosatisfacción. Sin embargo, Weininger convierte el contraste establecido por Ibsen en Peer Gynt entre lo humano y los gnomos “subhumanos” en una contraposición entre el agente racional y autónomo kantiano y el animal completamente heterónomo, obstinado y movido por el instinto, que sólo es humano en apariencia<sup>36</sup>. Mientras que entre los humanos el ideal es “hombre sé fiel a ti mismo”, entre los gnomos, “gnomo, se suficiente para ti mismo”<sup>37</sup> es su grito de guerra egocéntrico. En el contraste entre la integridad y el egoísmo, ambos ideales consideran a cada ser humano como un microcosmos, es decir, que está relacionado con todo lo que existe, si bien esta relación puede ser ética o no dependiendo de si es egoísta o desinteresada. No obstante, la pregunta acerca de cómo nos relacionamos moralmente con el mundo resulta ser, en última instancia, una pregunta acerca de cómo nos relacionamos con nosotros mismos, esto es, buscando de forma irreflexiva la autosatisfacción o admitiendo con circunspección que deben existir límites a la conducta humana<sup>38</sup>. Los gnomos se pierden dado su carácter absolutamente interesado; los humanos alcanzan la individualidad cuando superan el egoísmo.

Comparado con las reflexiones de Russell en “On the Nature of Acquaintance”, que son completamente epistemológicas, esto es harina de otro costal. Sin embargo, Wittgenstein parece haber buscado y encontrado una conexión entre ellas al caer en la cuenta de que el yo está misteriosamente ligado a los límites del lenguaje: “Es verdad: el hombre es el microcosmos. Yo soy mi mundo” (N, 12.X.16). Precisamente esta noción del hombre como microcosmos parece haberle proporcionado una clave tanto para sus problemas filosóficos como para los existenciales.

La noción del microcosmos parece ser precisamente el punto de partida “místico” de Wittgenstein en la discusión acerca de Dios y el sentido de la vida que aparece de forma tan abrupta en los diarios de 1916. Sus anotaciones proceden de la noción de que a pesar de su independencia con respecto al mundo, mi Voluntad penetra el mundo sin ser capaz de cambiar los hechos – una visión que claramente está en la misma línea de las preocupaciones de Weininger en “Psicología animal”. De hecho, el énfasis de Wittgenstein en la idea de que mi Voluntad es independiente de los hechos es la antípoda del criminal weiningeriano que se regodea en su propia causalidad, por decirlo de

algún modo. Todas las preguntas y anotaciones de Wittgenstein del diario de 1916 pueden ser beneficiosamente leídas en el contexto de la concepción de Weininger del criminal “funcionalista” que se niega a admitir límites éticos o lógicos a sus acciones.

La lógica y la ética son ambas “trascendentales” precisamente porque la voluntad, o el yo, penetra de una vez el mundo (como bueno o malo, feliz o infeliz) y constituye los hechos que son su sustancia en la aplicación de la lógica.

Al igual que la lógica debe cuidar de sí misma, los problemas de la vida deben resolverse viviendo, pero no en un conjunto de creencias o expectativas sobre o de ella (es decir, a lo que los filósofos convencionalmente se han referido como “ética”). En ambos casos los problemas deben desaparecer (N, 6.VII.16). La felicidad es producto de la toma de conciencia de que sólo puedo dominar el mundo (los hechos) haciéndome independiente de él, afirma Wittgenstein en un giro spinoziano. Esa independencia radica en tomar una determinada posición con respecto al mundo (“eine Stellungnahme zur Welt”<sup>39</sup>). En esta coyuntura, Wittgenstein insiste con Weininger en que “debo juzgar el mundo, medir las cosas” (N, 2.IX.16) –esto no es ni de Schopenhauer ni de Russell, y ni siquiera de Tolstoi, sino de Weininger: “juzgar es un fenómeno de la voluntad; el Criminal no juzga (las cosas)”<sup>40</sup>. Tener voluntad, no es desear, sino actuar, vivir sin miedo o esperanza. El miedo y la esperanza, debe destacarse, presuponen que me identifico con lo que poseo o con lo que quiero poseer –en el caso más extremo, con la vida misma, entendida como algo que poseo a diferencia de algo que soy. El miedo y la esperanza presuponen pérdida y ganancia, al igual que un pasado y un futuro en los que éstas pueden tener lugar. Cuando abandono la idea de que la vida es una posesión a ser acaparada, el problema de la vida desaparece. No tengo nada más que temer. Así que parecería que una vida de maldad sería una en la que yo querría ser recompensado por mis acciones. En última instancia, la vida feliz es aquella en la que nuestras acciones son por su propia naturaleza gratificantes en tanto son “armónicas”. Así que Spinoza se cruza con Aristóteles en este punto en la medida en que la ética y la estética se convierten en una en un sentido profundo. Una vida feliz tal es aquella dedicada al trabajo en la forma de la búsqueda del conocimiento, es decir, exactamente aquello por lo que los “Diarios secretos” muestran que Wittgenstein estaba luchando.

Sin embargo, no es accidental que una de las pocas proposiciones del Tractatus que se encuentran en los “Diarios secretos” es la proposición seis, que afirma que la negación simultánea es la forma general de la proposición (GT, 21.VIII.14) –ni tampoco es fortuito que también se reflexione sobre esa proposición en el diario de 1916 en mitad de sus consideraciones sobre Dios y el mundo (N, 13.VII.16).

De igual forma, no puede haber un mundo que ni sea feliz ni infeliz. La lógica sólo existe en su aplicación, lo que determina un estado de cosas en el mundo. La ética consiste en aceptar que el yo o la voluntad es un límite del mundo y que el mundo es un límite del yo. El “yo” (la voluntad) es un límite del mundo en la medida en que los hechos, ni felices, ni infelices, limitan lo que soy. El mundo

es un límite del yo en tanto la voluntad (el yo) no puede causar estados de cosas para llegar a existir. Parece como si la aplicación de la función de Sheffer, la negación simultánea, proporcionara a Wittgenstein de algún modo la clave para entender tanto la lógica como la ética. Por un lado, dada la negación simultánea, la verdad y falsoedad, y de ese modo también la condición de posibilidad del resto de funciones de verdad, por así decirlo, también están dadas, esto es, todas las proposiciones posibles están dadas. Por otro, el intento inútil de negar que el mundo es o un mundo feliz o un mundo infeliz ilumina el hecho de que el mundo es siempre mi mundo porque su sustancia tiene un estado de ánimo, tal y como lo explica Heidegger<sup>41</sup>. La doble negación “muestra” tanto la forma general de la proposición, es decir, como tabla de verdad, como la relación inarticulable entre el yo y el mundo que Heidegger intenta capturar con la frase “Jemeinigkeit der Welt”<sup>42</sup>. Es más, esto parece ser la diferencia entre los simples hechos y “el mundo” para Wittgenstein. Todo lo que descansa sobre el mundo en tanto mi mundo y la forma del mundo en tanto tal debe cuidar de sí mismo. Tanto los problemas dentro de la lógica como los de la ética deben ser resueltos en la acción, esto es, en la aplicación. La aplicación de la lógica nos muestra la naturaleza del mundo en tanto le da forma. Además, el acto de aplicar la lógica nos muestra un aspecto de la realidad que conocemos con certeza, pero que no somos capaces de describir en proposiciones, a saber, el yo que somos.

¿Pero qué tiene todo esto que ver con el énfasis puesto sobre el conocimiento en tanto algo animal en Sobre la certeza? Si la visión presentada aquí es correcta, Wittgenstein aprendió de Hertz cómo “disolver” problemas metafísico-filosóficos a partir de representaciones alternativas, cuya comparación ilumina la “gramática” de los conceptos. Weininger (y después Spengler) le proporcionó una representación muy interesante de la relación entre el yo y el mundo alternativa a la de Russell y, al mismo tiempo, a la de corte egocéntrico a la que solemos tener apego. Weininger puso a su disposición un contraejemplo poderoso contra suposiciones estándar que tomaría como base a la hora de reflexionar acerca de nuestras “presuposiciones absolutas” sobre la naturaleza de la lógica y la naturaleza de la ética (y, en última instancia, sobre la misma naturaleza de la civilización). El rigorismo ético de Weininger le atrajo enseguida, al mismo tiempo que iba en la dirección contraria de sus propios instintos en aquellas ocasiones cruciales en las que simplemente “se convertía en un animal”. Considerad, por ejemplo, la siguiente anotación del manuscrito de Koder de 1937: “Pienso todo el tiempo en comer. Dado que mis pensamientos han llegado a un pozo sin fondo, vuelven una y otra vez sobre la comida como una forma de pasar el tiempo” (K, 1.III.37)<sup>ii</sup>. Al final, la imagen negativa que diera Weininger del gnomo odioso con forma humana que vivía sólo para el placer entraba en colisión con su animalidad intransigente, pero, de alguna forma, “íntegra”. Esta colisión le llevó a una reflexión profunda sobre sí mismo y, en última instancia, sobre la naturaleza de la antítesis alegada entre la razón y la naturaleza. Esto culminó en la comprensión de algo que a la vez era obvio y estaba oculto para la especulación epistemológica tradicional, a saber, que la mente se desarrolla a partir de la Naturaleza, que el conocimiento humano está arraigado en la historia natural de un animal que habla, que el pensamiento emerge del instinto. Weininger no es en ninguna medida la única

---

<sup>ii</sup>Se traduce la traducción de Janik.

fuente de su comparación del entrenamiento necesario para la formación de conceptos propia de los humanos con el adiestramiento, una expresión usada generalmente en relación a animales (Abrichtung, PI, 1, 5-6), pero es una fuente remota que no debemos pasar por alto. Así que es el carácter “animal” de nuestra forma de constituir significado<sup>43</sup> entrelazando palabras y acciones lo que condujo a Wittgenstein en última instancia a sugerir que la lógica es indescriptible (OC, 501). Lo que fue tan importante para Wittgenstein no fue la verdad de la construcción de Weininger, sino su utilidad para plantear preguntas radicales acerca de sus “presuposiciones absolutas”, así como de las nuestras. La imagen de los gnomos apuestos y hedonistas de Weininger también era una escalera a desechar una vez subida.

<sup>1</sup>Sobre la visión que tuviera Wittgenstein del desarrollo del conocimiento a partir del instinto, véase Norman Malcolm, “Wittgenstein: the Relation of Language to Instinctive Behavior”, Philosophical Investigations, Vol. 5, no 13-22.

<sup>2</sup>Para una discusión perspicaz del papel de la historia natural en la filosofía posterior de Wittgenstein, véase Lars Hertzberg “Language, Philosophy and Natural History”, The limits of Experience (Acta Philosophica Fennica Vol. 56; Helsinki: Societas Philosophia Fennica, 1994), 63-95.

<sup>3</sup>En esto se parece a Freud. Véase Brian McGuinness “Freud and Wittgenstein”, Wittgenstein and His Times, ed. B. F. McGuinness (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 27-43.

<sup>4</sup>Cabe recalcar que el propósito de la reconstrucción no es disminuir la originalidad de Wittgenstein, sino ilustrar el don para la visión de conjunto que a menudo le permitió dar con tierras fériles donde otros sólo habían visto banalidad. La reconstrucción histórica debe demostrar a la vez las fuentes intelectuales de Wittgenstein y el extraordinario uso que hizo de ellas.

<sup>5</sup>Ludwig Wittgenstein, Culture and Value trad. Peter Winch (Chicago, University of Chicago Press, 1980), 19. Me refiero a los trabajos de Wittgenstein de la siguiente forma: PI = Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations, (Oxford: Basil Blackwell, 1958) que citaremos con el número de párrafo entre paréntesis en el texto; a otros trabajos de Wittgenstein también nos referiremos dentro del texto con el número de página, de sección o la fecha según convenga entre paréntesis, C&V con el número de página = Culture and Value, trad. Peter Winch (Chicago: University of Chicago Press, 1980); GT con la fecha = Geheime Tagebücher, ed. W. Baum (Viena: Turia & Kant, 1992); N con el número de página = Notebooks 1914-16, trad. G.E.M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1961); OC con el número de párrafo = Sobre la certeza = On Certainty, trad. G.E.M. Anscombe & Denis Paul (Nueva York: Harper's; 1969); TL-P con el número de proposición = Tractatus Logico-Philosophicus, trad. D.F. Pears and B.F. McGuinness (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1961); RKM = Letters to Russell, Keynes and Moore, ed. G.H. von Wright (Oxford: Blackwell, 1974), citado mediante la inicial, número de carta y fecha; K = Gedanken in Bewegung [the Koder Notebook], ed. Ilse Somavilla (Innsbruck: Haymon, 1996), citado según la entrada.

<sup>6</sup>Stephen Toulmin estaba seguro de esto cuando nos conocimos en 1967. No tengo conocimiento de cómo llegó a esa convicción.

<sup>7</sup>Brian McGuinness, Young Ludwig (Londres: Duckworth, 1989), 89, 156.

<sup>8</sup>Pierre Duhem, La Théorie physique: son objet et sa structure (París: Michel Rivière, 1906).

<sup>9</sup>Baso esta conjeta en la asunción de von Wright (cf. “Wittgenstein in Relation to His Time”,

Wittgenstein and His Times, ed. Brian McGuinness (Chicago: Chicago University Press, 1980), 116) de que la lista de Wittgenstein de personas que le influenciaron (Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa) es cronológica, C&V. loc. cit. Dado que sabemos por la señora Anscombe, An Introduction to Wittgenstein's Tractatus (Londres: Hutchinson University Library, 1959), 11-2, que Wittgenstein había leído a Schopenhauer cuando tenía dieciséis años (1905), es razonable pensar que se topó por primera vez con las ideas de Hertz aproximadamente en 1904, cuando estudiaba física y otras asignaturas técnicas en la Realschule de Linz.

<sup>10</sup> Maurice O'Connor Drury, The Danger of Words (Londres: Routledge & Keegan Paul, 1973), IX.

<sup>11</sup> K. T. Fann, Wittgenstein's Conception of Philosophy (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971), 42-3.

<sup>12</sup> Heinrich Hertz, Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt (Leipzig: J. A. Barth, 1984). He presentado detenidamente la visión resumida aquí sobre la relación entre Wittgenstein y Hertz en "How Did Hertz Influence Wittgenstein's Philosophical Development", Grazer Philosophische Studien, Vol. 49 (1994/5), 19-47.

<sup>13</sup> Mi expresión AJ.

<sup>14</sup> Las características principales de esta perspectiva trascendental son que 1) concibe la mente como activa, esto es, como si construyese el conocimiento en lugar de descubrirlo, 2) entiende los problemas filosóficos como inmanentes al lenguaje que empleamos en la construcción del conocimiento, 3) sólo solubles en el sentido de que se "disuelven" cuando caemos en la cuenta de cómo hemos construido nuestra representación de la realidad, 4) a lo que llegamos mediante la construcción de alternativas a nuestros modos usuales de expresión, 5) de modo que estas alternativas nos muestran los límites de modos de representación específicos, en el sentido de que éstos pueden confundirnos. Esto se acerca en gran medida a la visión que Stephen Toulmin y yo propusimos en Wittgenstein's Vienna (Nueva York: Simin & Schuster, 1973). La pregunta que debe hacerse a los comentaristas como Haller o Röd que niegan que Wittgenstein sea un filósofo kantiano o trascendental sería "¿trascendental en oposición a qué?". Tenemos que preguntarnos qué aguarda a la pregunta. La mayoría de las afirmaciones originarias de este tipo estaban dirigidas a abrir una brecha entre Wittgenstein y Hume, comparando al primero con Kant. Nadie que yo sepa ha afirmado alguna vez que Wittgenstein sea Kant, como Haller y Röd parecen pensar, sino sólo que su trabajo guarda semejanzas significativas con el enfoque kantiano hacia la filosofía, en contraposición al humeano (o al leibniziano). Rudolf Haller, "War Wittgenstein ein Neu-Kantianer", Fragen zu Wittgenstein. Studien zur österreichischen Philosophie, Vol. 10 (Amsterdam: Rodopi, 1986), 155-69; Wolfgang Röd, "Enthält Wittgensteins Tractatus trascendentalphilosophische Ansätze?", Wittgenstein – Aesthetics and Trascendental Philosophy, eds. Kjell S. Johannessen y Tore Nordenstam (Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1981), 43-53 (el artículo de Haller también se reimprimió en este volumen). Es significativo que los que niegan que Wittgenstein sea un filósofo trascendental no consideren los argumentos a favor de esa visión propuestos por, digamos, Erik Stenius, Wittgenstein's Tractatus (Oxford: Blackwell, 1964), 214-226.

<sup>15</sup> Hertz, op. cit., 6.

<sup>16</sup> Thomas Kuhn después resaltaría su importancia en su clásico The Structure of Scientific Revolutions (Chicago: University of Chicago Press, 1962).

<sup>17</sup> Hertz, op. cit., XXV. La finalidad parece ser similar a la de C. S. Pierce, quien insistió en que sólo sabremos qué significa un signo cuando sepamos no sólo lo que representa, sino también para quién lo representa. "Un signo o representamen es algo que está dirigido a alguien para algo en algún sentido o capacidad" (A sign or representamen is something which stands to somebody for something in some respect or capacity", C. S. Pierce, "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", Philosophical Writings of Peirce, ed. J. Buchler (Nueva York: Dover, 1955), 99.

<sup>18</sup> Brian McGuinness, Young Ludwig, 4.

<sup>19</sup> Las conversaciones con los historiadores de la física Kelley Hamilton and Prof. Gerd Graßhoff me han sido muy beneficiosas en lo que concierne a esta cuestión. El profesor Graßhoff está preparando un estudio completo de la importancia de la educación científica de Wittgenstein para la interpretación del Tractatus.

<sup>20</sup> Véase mi artículo "How Did Hertz Influence Wittgenstein's Philosophical Development", 42 (nota nº 12 arriba).

<sup>21</sup> McGuinness, op. cit., 241ff.

<sup>22</sup> Es un procedimiento estándar en los estudios literarios distinguir nítidamente entre los textos que en principio están dirigidos a un “público” y aquellos que en principio son privados. Wittgenstein era evidentemente maníaco a este respecto. Así que debe ser entendido como sumamente significativo que “hiciera públicos” pensamientos que con anterioridad considerase “privados”. Estoy agradecido a Walter Methlagl por su ayuda para aclararme en estas cuestiones a partir de analogías con los diarios públicos y privados del filósofo religioso Ferdinand Ebner, quien guarda algún parecido con Wittgenstein en esta cuestión.

<sup>23</sup> Otto Weininger, Über die letzten Dinge (Viena: Braumüller, 1904), 115-21. Prof. G. H. von Wright llamó mi atención sobre el profundo interés de Wittgenstein por este texto en nuestro primer encuentro en 1966. Sólo ahora que entendemos la relación entre Wittgenstein y Hertz somos capaces de apreciar toda la importancia que tuviera el trabajo de Weininger para su desarrollo. Podemos encontrar evidencia intertextual de que el gran paso adelante de julio del 16 estaba relacionado con la lectura de Weininger en los siguientes pasajes: ¿qué significa ser feliz?, vivir sin miedo ni esperanza (N, 12.X.16); el sujeto es un límite del mundo (N, 2.VIII.16; 2.IX.16); el hombre es el microcosmos (N, 12.X.16); el espíritu de los animales es el tuyo (N, 14.X.16); tengo que juzgar el mundo (N, 2.IX.16).

<sup>24</sup> He establecido paralelismos entre ambos en mi trabajo “Schopenhauer y el joven Wittgenstein”, Philosophical Studies XV (Maynooth, 1966), 76-95.

<sup>25</sup> GT, *passim*.

<sup>26</sup> El papel de James como figura de fondo en el filosofar de Wittgenstein no ha sido tratado en absoluto como se merece. La influencia de Las variedades de la experiencia religiosa queda clara en la carta de Wittgenstein a Russell, donde asevera estar leyendo a James para mejorar en un sentido moral (R 2, 22.6.12). La carta de Hermine donde implora a su hermano Ludwig a que acepte la oportunidad de convertirse en oficial y abandone su proyecto de transformarse en un “hombre de James” hasta después de la guerra parece indicar que su determinación a ir al campo de batalla en tanto una ordalía de fuego para su carácter tiene que ver con la influencia de James. Russell, por supuesto, también estaba preocupado por otros aspectos del pensamiento de James, concretamente con lo que ha sido llamado su “monismo neutral”, como es evidente en su artículo “On the Nature of Acquaintance”, Logic and knowledge; Essays 1901-1950, ed. R. C. Marsh (Londres: Allen & Unwin, 1984), 125-4.

<sup>27</sup> Téngase en cuenta su pregunta acerca del tipo de filosofía que ayudaría a su hermano, Paul, tras ver malograda su profesión por la pérdida de su brazo derecho, GT, 28.10.14.

<sup>28</sup> David Pears, The False Prison, 2 Vols. (Oxford: Clarendon Press, 1987).

<sup>29</sup> Debo esta pertinente expresión a Kjell S. Johannessen.

<sup>30</sup> Entre otras cosas, la influencia de Schopenhauer, si tomamos en serio la lista de C&V, se produjo mucho después, mientras que Weininger encaja perfectamente entre Loos, a quien Wittgenstein conoció en 1914, y Spengler, cuyo Untergang des Abendlandes sólo apareció después de la guerra.

<sup>31</sup> Ibíd., 5 et *passim*. Tal y como sabemos a partir de sus últimas conversaciones con Drury, Wittgenstein encontraría “superficial” a Schopenhauer más tarde, cf. “Notes on Some Conversations”, Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections, ed. Rush Rhees (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981), 95, mientras que nunca perdió su fascinación por Weininger, como el Prof. von Wright atestó en nuestro primer encuentro en 1966. Además, hay cantidad de puntos en los que el texto de Wittgenstein alude a Weininger, particularmente en los meses decisivos de julio y agosto. Las referencias a Schopenhauer y a Dostoievski no sugieren que esos escritores sean la fuente de sus pensamientos, sino que los confirman. Más tarde en ese mismo año, hay más referencias a Schopenhauer que indican una reflexión profunda.

<sup>32</sup> Esa es la razón por la que podía estar de acuerdo con Moore en que Wittgenstein era “fantástico”, pero aun así “magnífico” y “fantástico” RKM, M. 17 (23.VIII.31). Brian McGuinness subrayaba esto en el transcurso de una discusión sobre Freud y Wittgenstein en Chantilly, Francia, en 1986. McGuinness es de la opinión de que la influencia de Weininger coincidió con una crisis de carácter personal en 1919. Esta visión no tiene en consideración la evidencia intertextual del diario filosófico de 1916.

<sup>33</sup> Aunque Weininger no usa las expresiones “yo” y “tú” en Über die letzten Dinge, éstas desempeñan un papel principal en su obra más conocida Geschlecht und Charakter precisamente en este contexto ((Viena: Braumüller, 1903; reimpr. Stuttgart: Matthes und

Seitz, 1980), 233). Así que no hay razón para no usarlas aquí.

<sup>34</sup>Este texto requiere ser tenido en cuenta a la luz de la prescripción al silencio de Wittgenstein en los últimos párrafos del *Tractatus* y viceversa.

<sup>35</sup>Weininger, *op. cit.*, 119.

<sup>36</sup>Weininger, "Über Henrik Ibsen und seine Dichtung 'Peer Gynt'", *Über die letzten Dinge*, 18-9.

<sup>37</sup>"Mann vær deg selv... Troll vær deg selv –nok", Henrik Ibsen, *Peer Gynt Samlede Werker*, 2 Vols. (Oslo: Glyndendal, 1993), 1, Act 2, 299-303.

<sup>38</sup>El ensayo de Peter Winch "Can a Good Man Be Harmed?", *Ethics and Action* (Londres: Routledge & Keegan Paul, 1972), 193-209, pone de relieve la misma cuestión platónica.

<sup>39</sup>En esta cuestión, así como en algunas otras, la traducción de la señorita Anscombe es engañosa: "Stellungnahme" se refiere a una posición, a declararse a favor de algo, a comprometerse con algo. "Attitude" sólo recoge parte del sentido de la palabra. De igual modo, "das erlösende Wort" es más que la mera "key word" ("la palabra clave"), "the redeeming word" ("la palabra redentora") o "the saving word" ("la palabra salvadora") sería más adecuado.

<sup>40</sup>Weininger, "Tierpsychologie", 116.

<sup>41</sup>Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubinga: Max Niemeyer Verlag, 1967), §29, 134-40 *et passim*. Las similitudes entre el pensamiento de Wittgenstein y los de Heidegger y Nietzsche son producto en buena parte de la influencia de Weininger y, a través de él, de la llamada Escuela alemana suroeste de Neokantismo. Sobre esta escuela en sentido general, véase Lucien Goldmann, *Lukács et Heidegger* (Paris: Denöel, 1973).

<sup>42</sup>Ibíd., §9, 42-3 *et passim*.

<sup>43</sup>Kjell S. Johannessen ofrece una visión elegante de la "constitución" de conceptos mediante acciones en "Art and Aesthetic Practice", *Contemporary Aesthetics in Scandinavia*, eds. Lars Aagaard-Mogensen y Goran Hermerén (Lund: Doxa, 1980), 81-98.