

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## La locura como perdida del yo inteligible

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Ariso, Jose Maria
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-05-16 13:17:15
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/172911">http://hdl.handle.net/20.500.12424/172911</a>

# La locura como pérdida del yo inteligible: la identificación de Wittgenstein con el Fausto de Lenau

José María Ariso

## 1. Introducción

En su momento, Ludwig Wittgenstein dejó escrito que quien quisiera entender la evolución de su pensamiento debería conocer la historia de su espíritu, de sus conceptos morales, y comprender su estado.<sup>1</sup> El siguiente fragmento, escrito el 19 de octubre de 1946, puede ayudarnos a comprender el estado del pensador vienés:

Con frecuencia tengo miedo de la locura. ¿Tengo motivos para suponer que este miedo brota, por así decirlo, de un engaño óptico: creo que algo es un abismo cercano, cuando no es así? La única experiencia de la que sé que afirma que no se trata de un engaño, es el caso de Lenau. A saber, en su *Fausto* se encuentran pensamientos del mismo tipo que yo conozco. Lenau los pone en boca de Fausto, pero con toda seguridad son sus propios pensamientos sobre sí mismo. Lo importante es lo que Fausto dice sobre su soledad y aislamiento.<sup>2</sup>

La importancia de este fragmento radica en que se refiere a uno de los conceptos morales de Wittgenstein: el de “locura”. En el caso de Wittgenstein, el papel de la locura como concepto moral es crucial: no en vano la locura se revela, según el pensador austriaco, como la principal referencia para saber si se vive justamente. Esta idea aparece reflejada en el siguiente comentario, fechado el 20 de febrero de 1937:

Debes vivir de modo que puedas hacer frente a la locura si llega. ¡Y no debes rehuir la locura! Es una suerte cuando ella no está ahí, pero no debes rehuirla, eso es lo que me parece que tengo que decirme. Porque ella es el juez más severo (el tribunal más severo) de si mi vida es justa o no; es terrible, pero no debes rehuirla a pesar de todo. Puesto que además no sabes cómo puedes escapar de ella; mientras huyes de ella te comportas indignamente.<sup>3</sup>

En el presente artículo me propongo dar respuesta a varias cuestiones relacionadas con estos comentarios: ¿en qué sentido se emplea aquí el término “locura”? ¿Por qué es la locura el tribunal más severo a la hora de juzgar si la vida de alguien es justa? ¿Qué actitud habría que mantener ante la locura para concluir que al-

güen vive correctamente? ¿Y qué nos muestra el *Fausto* de Nikolaus Lenau acerca de estas cuestiones? El análisis que llevaré a cabo en este trabajo se divide en tres partes. En primer lugar, describiré las líneas fundamentales de la concepción de la locura propuesta por Otto Weininger, pues Wittgenstein tiene constantemente en mente la obra de este autor cuando se refiere a su propio miedo a la locura. En segundo lugar, traeré a colación el *Fausto* de Lenau, ya que dicha obra refleja con claridad ciertos matices de la concepción weiningeriana de la locura. Para acabar, y teniendo en cuenta los dos apartados previos, daré respuesta a los interrogantes planteados al comienzo de este párrafo. Pienso que aclarar por qué temía Wittgenstein la locura nos permitirá conocer mejor sus conflictos internos: y si nos atenemos a lo dicho por el propio Wittgenstein, esto debería ayudarnos a enriquecer nuestra comprensión de su obra.

## 2. La locura según Weininger

Cuando se estudia la influencia que la obra de Weininger tuvo sobre Wittgenstein, es frecuente que las referencias a la obra del primero se centren única y exclusivamente en *Geschlecht und Charakter*,<sup>4</sup> sin aludir a *Über die letzten Dinge*.<sup>5</sup> Para explicar esta omisión, se podría aducir que *Geschlecht und Charakter* era el único libro de Weininger que Wittgenstein recomendaba a sus amigos. Pero tal y como dijo Joachim Schulte, el hecho de que Wittgenstein recomendara asiduamente *Geschlecht und Charakter* y no *Über die letzten Dinge* se debe a que esta última obra no había sido traducida al inglés.<sup>6</sup> Además, y como prueba de lo estrechamente que la familia de Wittgenstein le asociaba a *Über die letzten Dinge*, me gustaría recordar que en una carta de su hermana Hermine se puede leer que la mera posesión de ese libro le servía, hasta cierto punto, como un sustituto de su presencia.<sup>7</sup> Frente a lo que es costumbre cuando se trata de la obra de Weininger, en este artículo me voy a centrar sobre todo en *Über die letzten Dinge*, pues es en esta obra donde Weininger aborda con mayor detalle su concepción de la ética y la locura.

Para empezar, hay que tener presente que la concepción de la ética —de fuerte inspiración kantiana— desarrollada por Weininger gira en torno a la posibilidad que tenemos en cada momento de huir del determinismo y alcanzar la libertad. Según Weininger, el hombre se enfrenta continuamente a situaciones en las que puede decidir hacer lo bueno: si cumple con las exigencias de la moral y actúa con total conciencia para optar por lo bueno, alcanzará la libertad aunque sólo sea de forma momentánea, pues enseguida se enfrentará a una nueva situación en la que deberá volver a inclinarse por lo bueno si es que quiere seguir siendo libre.<sup>8</sup> Weininger mantiene que el hecho de buscar la elección moral acarrea la libertad porque de este modo se está intentando alterar y crear el futuro: cuando alguien toma una decisión, crea y anticipa el futuro a través de su voluntad. Al tratarse de la voluntad de libertad y de *ser*, cabe decir que la voluntad conduce del *no-ser*, que aún es, al *ser* que todavía no es. Esto lleva a Weininger a concluir que el individuo sigue viviendo mientras tiene la posibilidad de *ser*, o lo que es lo mismo, mientras mantiene la esperanza de alterar el futuro tomando decisiones adecuadas en cada caso. De hecho, Weininger añade que la esperanza y el miedo se hallan profundamente relacionados con la unidireccionalidad del tiempo, pues mientras la esperanza es la voluntad de libertad y de *ser*, el miedo surge de la culpa por algo pasado y se teme un castigo que aún está por venir.<sup>9</sup> Pero todo miedo,

ya sea el miedo a la locura, al crimen, al dolor, a la mujer, al destino incierto, a la pasividad, etc., no es sino miedo a la muerte: o si se quiere, miedo al yo empírico, miedo a la nada, a dejar de *ser*, a perder el yo inteligible.<sup>10</sup> En tanto que la esperanza conduce al sujeto a su realización, el miedo puede hacer que el individuo se precipite, en palabras de Weininger, “en un abismo”:<sup>11</sup> y teniendo en cuenta que Weininger presenta el miedo como lo opuesto de la esperanza, cabe concluir que el miedo puede llevar al sujeto a caer en un “abismo de desesperanza”. En este punto, creo que sería conveniente recordar cierto comentario redactado por Wittgenstein el 15 de febrero de 1937:

Además, quien sabe qué horrores es capaz de soportar, sabe que eso no es nada aún frente a algo mucho más terrible que por decirlo así queda enmascarado mientras estamos distraídos todavía por lo externo. (La última alocución de Mefistófeles en el Fausto de Lenau). El abismo de la desesperanza no puede mostrarse en la vida. Sólo podemos mirar dentro de él hasta una cierta profundidad, puesto que “donde hay vida hay esperanza”. En *Peer Gynt* se dice: “Demasiado caro se paga el poco de vida con una hora así de contracción devoradora”.<sup>12</sup>

Este abismo, como dice Wittgenstein, no se puede mostrar en la vida porque, parafraseando a Weininger, mientras hay vida hay esperanza.<sup>13</sup> A esto habría que añadir que, cuando Wittgenstein cita el *Peer Gynt* de Henrik Ibsen, tiene en mente el capítulo que acerca de esta obra aparece al comienzo de *Über die letzten Dinge*. Weininger equipara allí la poesía de Ibsen con la filosofía de Kant, pues a su juicio estos dos autores fueron los únicos que advirtieron que la verdad sólo puede surgir cuando se posee un yo inteligible.<sup>14</sup> Ciñéndome a los intereses del presente artículo, sólo llamaré la atención sobre dos aspectos que Weininger destaca de *Peer Gynt*. En primer lugar, este personaje no sólo se da cuenta de que el yo inteligible está en conflicto con el yo empírico, sino que además advierte que la completa victoria de uno de ellos supone la muerte del otro. En segundo lugar, *Peer Gynt* presenta la peculiaridad de no contar con un yo inteligible que le aparte de su confinamiento en el tiempo, lo cual le impide tener sentido del tiempo y, por extensión, le impide también reparar en un futuro que puede —y debe— ser creado.<sup>15</sup>

Partiendo de este punto, nos resultará más fácil entender lo que quiere decir Weininger cuando afirma que las personas avanzan continuamente hacia el Absoluto o la Nada, sin que haya más opción que la vida eterna o la aniquilación eterna. Veamos a continuación cómo caracteriza Weininger ambas alternativas. En lo que respecta al Absoluto, debe ser interpretado en la línea de la autonomía kantiana. Weininger subraya que lo ético radica tanto para Goethe como para Kant en el continuo esfuerzo por llevar a cabo elecciones morales,<sup>16</sup> pero también deja entrever que el abandono de esta batalla ética no se traduce —si se nos permite la expresión— en un “quedarse en tierra de nadie”, como si fuera posible permanecer al margen de esta continua evolución hacia el Todo o la Nada. El individuo que no lucha por su autonomía tiende hacia lo que Weininger denomina “absoluto funcionalismo”, entendiendo por dicho funcionalismo la vinculación causal de todas las cosas.<sup>17</sup> De este modo llegamos a la caracterización del sujeto que tiende hacia la Nada: un sujeto cuyos rasgos básicos son descritos por Weininger de tal

manera que parece estar refiriéndose a una imagen completamente opuesta a la del ser autónomo kantiano. Se trata del sujeto al que Weininger denominará “criminal” (*Verbrecher*). Al fin y al cabo, el crimen es definido dentro de la peculiar terminología weiningeriana como el impulso hacia el funcionalismo. Al carecer de un yo inteligible que le confiera la libertad del juicio, el criminal *no es*: de ahí que el crimen constituya la negación universal, pues con su ejecución se pretende destruir todo aquello que todavía *es* por constituir tal cosa una refutación de lo que *no es* —además, y dicho sea de paso, así se consigue también justificar lo que *no es*, léase el criminal y sus ambiciones—. <sup>18</sup>

Lo dicho hasta aquí basta para mostrar que la concepción weiningeriana del criminal corresponde al individuo inmoral por excelencia: máxime teniendo en cuenta que para Weininger lo ético se asocia a la voluntad de ser libre, es decir, a dejar de estar determinado por variables externas. Según Weininger, muchos genios temen durante toda su vida la criminalidad, pues ésta es una de las formas de la nada a la que puede verse abocado el genio. Al fin y al cabo, Weininger entendía la genialidad como la suprema moralidad, como un imperativo interno que no consistía en otra cosa que en la completa realización de la idea del hombre, por lo que todo individuo tiene la posibilidad de llegar a ser un genio mediante un supremo acto de la voluntad en el que afirme en sí el mundo entero. <sup>19</sup> ¿Pero qué ocurre con los genios que no temen la criminalidad? En palabras de Weininger, aquellos genios que no temen la criminalidad viven siempre atemorizados por la otra forma de la nada, a la cual tienen que hacer frente durante toda su vida: la locura. <sup>20</sup> Weininger concibe la locura como la incapacidad para soportar el dolor que acarrea toda conciencia: la locura aparece así como la consecuencia de no poder aguantar por más tiempo la responsabilidad universal que supone *ser* —o tener un yo inteligible—. <sup>21</sup> Pero a diferencia del criminal, en el cual es el sentido del valor lo que resulta perturbado, la perturbación del loco consiste en la incapacidad de pensar de acuerdo con las leyes de la lógica. Quien renuncia a la lógica renuncia a pensar y, por extensión, a su libre voluntad. Así pues, la lógica constituye para el individuo autónomo, desde el punto de vista de Weininger, un segundo imperativo categórico que exige obediencia incondicional; de hecho, Weininger cree que este imperativo procede, al igual que el propuesto por Kant, de nuestra esencia inteligible. <sup>22</sup> En resumidas cuentas, concluye Weininger, todo aquel para el que la lógica y la epistemología son disciplinas problemáticas, teme la locura o acaba sucumbiendo a ella. <sup>23</sup>

A continuación, y con el fin de ilustrar la concepción weiningeriana de la locura, voy a presentar las líneas básicas del *Fausto* de Lenau: no en vano Lenau fue considerado por Weininger como el más claro ejemplo del genio que acaba cayendo en la locura. <sup>24</sup>

### 3. El *Fausto* de Lenau

Lenau comienza a escribir los primeros versos de su *Fausto* en octubre de 1833. Lejos de atenerse a una estructura argumental lineal y claramente definida, presenta una sucesión de escenas en las que se representan distintos momentos de la vida de Fausto: con este procedimiento, el nexo que une y da coherencia a toda la trama es la figura de Fausto, o mejor aún, su desesperación. Hasta cierto punto, se podría decir que la obra se estructura en torno al hecho de que todas las escenas, a pesar de su variedad, no hacen sino reflejar desde distintos ángulos la creciente

desesperación que asola al protagonista, efecto al cual contribuye la musicalidad en constante *in crescendo* de los versos de Lenau. De hecho, esta desesperación condiciona la obra desde su mismo inicio. Ya en la primera escena hallamos a Fausto saltando de roca en roca para alcanzar la cima de una alta montaña —que no es sino la montaña simbólica del conocimiento—. Con esta frenética carrera en solitario, Fausto pretende hallar el secreto de la creación, mas su intento es infructuoso. De repente pisa en falso y pierde el equilibrio, pero una robusta mano surge de repente para librarle de las garras de la muerte. Se trata de Mefistófeles, el cual desaparece para volver a hacer acto de presencia en la escena siguiente. Después de fracasar en su ascenso a la montaña del conocimiento y quedarle vedado el acceso a lo trascendente, Fausto no tiene más remedio que limitarse al conocimiento terrenal, de ahí que en la segunda escena se halle ante un cadáver junto a su pupilo Wagner tratando de encontrar el secreto de la vida. Aprovechando el desconuelo de Fausto, Mefistófeles hace acto de aparición y presenta su oferta. Según éste, la única posibilidad que Fausto tiene de hallar las respuestas que busca es provocar a Dios para que él mismo se las revele: pero para ello tendrá que “dirigirse a la verdad a través de la culpa” (“...zur Wahrheit dringen durch die Schuld”, V 208).<sup>25</sup> Fausto decide aceptar la oferta de Mefistófeles y pacta con él quemando la Biblia: así es como Fausto renuncia a Dios y, siguiendo las palabras de Mefistófeles, reconoce en él al cobarde enemigo que le oculta la “dulce y querida verdad” (“holde Liebchen Veritas”, V 410).

Las escenas que siguen no merecen una descripción detallada. En ellas se relatan distintos episodios de las andanzas de Fausto junto a Mefistófeles, sin que se aprecie una clara línea argumental que vertebre dichas escenas. Inducido por Mefistófeles, llega a seducir a una joven campesina y a una monja, con lo que pierde todo derecho a la clemencia tanto terrenal como divina. De todas formas, con estas aventuras no logra otra cosa que un lenitivo temporal, pues enseguida vuelve a sentirse solo y abandonado.

La última escena es la más importante de la obra. Sentado en una roca en lo alto de un arrecife, en una noche en la que el vendaval azota el acantilado, Fausto se decide a mirar en el secreto de su corazón y hurgar en su herida. La confesión de Fausto es la siguiente:

Sobre esta roca, en plena tempestad,  
descubro ahora con espanto  
cuán falto de amor y patria estoy,  
tan solo y aislado (V 3276–3279)

Como podemos comprobar, Fausto se espanta al darse cuenta de que está solo, por lo que su reacción dista mucho de ser la característica del genio cuya autonomía hace que halle en la soledad su medio natural. Naturalmente, la soledad a la que se refiere Fausto no se alivia con la compañía de otras personas, pues se trata de la soledad ligada al yo inteligible: de ahí que poco antes abandonara en la taberna a la prostituta que quería bailar con él, a Mefistófeles, y a los marineros que celebraban con júbilo su salvación de un naufragio. Así expresa cuán insoportable le resulta esa soledad:

La ola que la tormenta levanta,  
la que haciendo espuma se estrella contra el arrecife,  
el viento, que aullando astilla los bosques,  
el rayo, que a través del cielo tiembla,  
¡más patria y paz tienen,  
mi solitario corazón, que tú! (V 3280–3285)

Como era de prever, Fausto no es capaz de soportar su situación y se hunde en la locura:

Yo me he liberado de Dios  
y de la naturaleza con orgulloso odio,  
yo que en mí mismo a ambos quería reunir;  
¡qué locura! No puedo soportarlo. (V 3286–3289)

En sintonía con lo dicho por Weininger, Fausto ve su yo empírico como un obstáculo siniestro: “Mi yo, que vacío, lóbrego, mezquino, / me estremece como si fuera un ataúd. (V 3290–3291) Lenau presenta el yo empírico como un ataúd vacío, lóbrego y mezquino porque la victoria del yo empírico supone la muerte del yo inteligible.<sup>26</sup> Curiosamente, Fausto usa el término *Schlucht* (garganta), muy similar a *Abgrund* (abismo), para caracterizar el castigo recibido por vender su alma: “Con la obstinación del egoísmo salvaje / me arrojó el diablo a la garganta” (V 3292–3293). En realidad, esa garganta ha de ser entendida como un abismo de desesperanza, con la particularidad añadida de que Fausto muestra la actitud suplicante que, según Weininger, caracteriza al loco cuando se halla ante Dios.<sup>27</sup>

Ahora que he destrozado la sorda prisión,  
con ardiente y redoblada pasión  
vuelvo a estirar los brazos  
hacia Dios y el mundo desde mi sepulcro. (V 3298–3301)

Sin embargo, Fausto le vuelve la espalda a Dios: “¿Hacia Dios? — ¡Pues no! — Sólo es el pesar” (V 3302). Y es justo aquí cuando brota desde las entrañas de Fausto un grito que recoge su rabia y su ira por no ser capaz de olvidar cuál es su naturaleza. En ningún otro lugar se aprecia con tanta intensidad la desesperación de Fausto por liberarse de su yo empírico como en el siguiente verso: “¡Si pudiera olvidar que soy una criatura!” (“*Könnst’ ich vergessen, daß ich Kreatur!*”, V 3303). Aunque en su momento ya renegó de Dios, Fausto pretende lograr la reconciliación dando por hecho que al acabar con su yo empírico conseguirá romper todas las barreras que le separan de Dios y la naturaleza. En realidad, se trata de un desvarío característico del individuo que según Weininger es propenso a caer en la locura, es decir, aquél que investiga a fondo sobre cuestiones relacionadas con la lógica y la epistemología:

Mientras arda un beso en la Tierra  
que no chispee a través de mi alma,  
mientras se lamenta un dolor sobre la Tierra  
que no corroa mi corazón,

mientras no reine yo sobre todo,  
preferiría mil veces morir.—  
¡Ah! ¡Cómo brama el mar hacia el cielo  
y cómo resuena en ti, corazón mío!  
Siento que es el mismo impulso  
que habita aquí en mi corazón  
y eleva las olas hacia el cielo:  
el anhelo de la muerte;  
es la impaciente disputa  
por romper todas las barreras  
¡en el fallecimiento pleno de gozo  
derrumbarlas todas! ¡Todas! (V 3314–3329)

El desvarío de Fausto consiste en tomar al diablo y toda vida humana —incluyendo la suya propia— como sueños de Dios:

Sin embargo — ¿no es todo esto una turbia apariencia?  
¿Así como que yo aislado y solo me hallo?  
¡Así es! Estoy con Dios íntimamente  
unido y desde siempre  
soy exactamente el mismo que él,  
y Fausto no es mi yo verdadero.  
El Fausto que se incitaba a investigar  
y que al diablo se consagró,  
y su vida y toda vida humana  
ya sea buena o mala en la práctica,  
el diablo mismo, ante el que aquél se rindió,  
es sólo perturbación de la conciencia divina,  
un sueño de Dios, un sueño confuso  
de la efímera y revuelta espuma del profundo mar. (V 3380–3393)

Así es como Fausto cree burlar a Mefistófeles, tomando a éste, a sí mismo, y al pacto cerrado por ambos como una mera ilusión. En última instancia, abraza el nihilismo que le lleva a negar tanto la vida como la muerte:<sup>28</sup>

¡Tú, espíritu inmundo, acércate! ¡Me burlo de ti!  
¡Tú espíritu farsante! Me río de nuestro pacto  
que sólo la apariencia cerró con la apariencia,  
¿escuchas? ¡A partir de esta hora estamos separados!  
Demasiado lúgubre y aterrado para ser yo real,  
¡soy un sueño, escapado de tu prisión!  
¡Soy un sueño con deseo y culpa y dolor,  
y me estoy soñando el cuchillo al corazón! (V 3409–3415)

Efectivamente, Fausto se acuchilla y muere. Pero Fausto estaba equivocado. Nada más quitarse la vida, Mefistófeles se acerca a él para cumplir su parte del trato: es ahora cuando el príncipe de las tinieblas ofrece a Fausto la verdad que le había prometido. Así comienza el breve monólogo de Mefistófeles con el que se pone

punto y final a la obra:

Ni tú ni yo ni nuestro encadenamiento,  
¡sólo tu huida y tu salvación es sueño!  
Pronto y con horror te darás cuenta  
sólo con que dejes agotarse antes los latidos del corazón.  
Cuando haya pasado la avalancha de sangre  
que bramando derrama el secreto,  
podrás asomarte al fondo  
y entonces conocerás tu naturaleza y la mía. (V 3416–3423)

En la sección anterior vimos que Wittgenstein aludía a la última alocución de Mefistófeles en el *Fausto* de Lenau. En aquella ocasión, Wittgenstein decía que cuando dejamos de estar distraídos por lo externo nos damos cuenta de algo realmente terrible: el abismo de la desesperanza que no se puede mostrar durante la vida. Ahí es donde yace el fondo último del ser, en su abismo. No en vano Weininger consideró a Schiller como un paradigma de esos que creen haber llegado al fondo último del ser porque nunca han descubierto su abismo.<sup>29</sup> Para acabar, Mefistófeles añade:

De mí no se sale bien librado.  
Tú, niño insensato, que se cree salvado  
porque de repente pretende apoyar  
su asustada cabeza en el regazo del Viejo  
y empujarle en el pecho el ovillo  
que, atrevidamente atado, no sabía deshacer.  
Él no va a mezclar lo Mío y lo Tuyo contigo  
para renovarte otra vez la felicidad muerta.  
Nunca estuviste tan lejos de la reconciliación  
como cuando quisiste con el calor febril  
de las ascuas de la desesperación aniquilar toda disputa  
fundiendo a ti, al mundo y a Dios en uno.  
Entonces saltaste en mis brazos,  
¡ahora te tengo y te abrazo! (V 3424–3437)

En resumidas cuentas, pienso que la verdad prometida por Mefistófeles podría resumirse en seis palabras: nadie puede huir de sí mismo. Cada uno tiene su propia naturaleza, pero Fausto intentó violar este orden moral cuando renunció a Dios: de ahí que deba pagar con la culpa, la locura y la condena. Así que nada más cumplir Mefistófeles su parte del trato, Fausto cae en sus brazos.

#### 4. El miedo de Wittgenstein a la locura

Según la caracterología weiningeriana, el criminal es lo que queda del genio cuando pierde el sentido del valor pero conserva la capacidad de pensar de acuerdo con las leyes de la lógica. Por tanto, el criminal no sufre conflicto interno alguno, pues ha renunciado a la voluntad de ser libre: el criminal vive inconscientemente y nunca sabe que es un criminal.<sup>30</sup> En cambio, el loco conserva el sentido del valor

pero no puede pensar de forma lógica. Que el loco siga deseando ser autónomo hace que sufra y desee recuperar su capacidad de pensar lógicamente, pero tal cosa no está en sus manos. ¿Qué podría hacer para recuperar su pensamiento lógico cuando está incapacitado para el ejercicio de la razón? Si recupera esa capacidad, no será por algo que él haya hecho *ad hoc*: simplemente la habrá recuperado. De ahí que no sepa cómo escapar de la locura. Cuando un individuo se halla ante una situación comprometida pero está incapacitado para pensar según las leyes de la lógica, podría sentir la tentación de tomar una decisión sin someterse él mismo a un examen: a modo de ejemplo, podría imitar a alguien a quien admira, tratando de obrar en este caso como dicha persona lo haría. Sin embargo, Wittgenstein enfatiza en numerosas ocasiones que se debe evitar a toda costa el fingimiento, la pose y la mentira:<sup>31</sup> pues de lo que se trata es de ser autónomo y guiarse por la propia razón, no por el ejemplo de otros. Por tanto, la actitud a tomar ante la locura debería consistir no en intentar huir de ella, sino en soportarla. Un episodio de locura sería el tribunal más severo a la hora de juzgar si nuestra vida es justa o no, pues permitiría comprobar si el individuo afectado vive con la suficiente autenticidad como para reconocer su incapacidad de hacer elecciones morales sin fingir o disimular, es decir, sin mentirse a sí mismo. La actitud a seguir es recogida por Wittgenstein en las siguientes palabras:

Las penas son como enfermedades; hay que aceptarlas: lo peor que puede hacerse es rebelarse contra ellas.

Vienen como ataques, desencadenados por circunstancias internas o externas. Y entonces se debe decir: “Otra vez un ataque.”<sup>32</sup>

En la misma línea, Wittgenstein escribe lo siguiente el 19 de febrero de 1937:

¡Somete tu corazón no te enfades porque hayas de sufrir así! Éste es el consejo que he de darte. Cuando estés enfermo acomódate a esa enfermedad; no te enfades por estar enfermo.<sup>33</sup>

Aunque sea una experiencia espantosa, la locura constituye una prueba única para comprobar si se vive dignamente, sin fingir y sin arredrarse. Pero la dignidad en este tipo de situaciones extremas no consiste única y exclusivamente en mantener una actitud pasiva, evitando la pose y el fingimiento; además, es preciso asomarse sin temor a ese abismo en el cual, como apunta Ilse Somavilla, se da una situación dolorosamente paradójica: pues el artista es confrontado con su lado oscuro, “con los tormentos irrecusables de todo proceso creador, consciente de la seriedad de la vida y de la muerte”<sup>34</sup>. De ahí que diga Wittgenstein:

Portarse adecuadamente en una crisis no significa poder representar bien a un héroe, como si se tratara del teatro, sino mirar a la muerte misma a los ojos.<sup>35</sup>

Maurice O’Connor Drury, el más fiel de los discípulos de Wittgenstein, comenta que la locura es una experiencia que hace madurar. Según Drury, los grandes directores espirituales de los siglos XVIII y XIX, como Fenelon y De Caussade, enseñan que las oscuras noches del alma son fases necesarias en el desarrollo de la madurez

espiritual. Son estados, añade Drury, enviados por Dios, por lo que han de ser aceptados de buena gana y con paciencia: en realidad, son una prueba de que el alma, tras haber superado las fases iniciales en las que se busca el consuelo, está siendo educada en el sufrimiento.<sup>36</sup>

Así como el miedo a la pérdida del yo inteligible acaba conduciendo a Fausto al abismo, Wittgenstein teme que le ocurra algo similar. Para ver en qué consiste el temor de Wittgenstein, bueno será repasar lo que dice Fausto sobre su soledad y aislamiento. En realidad, Fausto está solo y aislado desde el principio: él mismo se define ante Mefistófeles, cuando éste le visita después de salvarle la vida, como “un forastero sin meta ni patria” (V 161) a causa de la duda que no cesa de atormentarle. Sin embargo, el pacto con Mefistófeles y las andanzas posteriores no hacen sino aumentar progresivamente su soledad y sus dudas, hasta que en último término esas dudas acaban dirigiéndose contra el propio yo (inteligible) de Fausto. Éste se prepara para profundizar en su interior y confesar algo que no había reconocido hasta entonces: “¡Pues bien, corazón mío! En esta hora / quiero mirar en tu secreto / y hurgar en tu herida” (V 3272–3274). Mas justo antes de confesar con espanto cuán falto de amor y patria, cuán solo y aislado se halla, Fausto dice algo de extraordinaria importancia: “¡Aguanta y sopórtalo sin horror!” (“*Halt fest und duld es ohne Grauen!*”, V 3275). Esta exhortación de Fausto precede a la confesión que hace sobre su soledad y aislamiento, por lo que nos hallamos ante los versos que realmente le interesan a Wittgenstein de esta obra: al llevar a cabo el hercúleo esfuerzo de profundizar en sí mismo, Fausto intenta mantenerse firme a pesar de lo que pueda encontrar. Pero nada más mirar en su interior, se espanta y no soporta su soledad: “¡Qué locura! No puedo soportarlo” (“*O Wahn! ich kann es nicht ertragen*”, V 3289). Es entonces cuando Fausto se derrumba, y es entonces cuando se acentúan sus extravíos panteístas y nihilistas —es decir, los problemas con la lógica y la epistemología— que le precipitan al suicidio. Wittgenstein quisiera tener el coraje que le faltó a Fausto para aguantar y soportar sin horror su soledad, pero al carecer de valor no se atreve a profundizar en su interior: de ahí su inseguridad acerca de si en ciertos momentos se halla o no cerca del abismo. Las siguientes palabras de Wittgenstein no sólo son un claro testimonio de ello, sino que además permiten poner punto y final a este trabajo resumiendo de forma concisa el anhelo y el temor del filósofo vienés:

Me gustaría ser profundo; ¡¡sin embargo me arredo ante el abismo que hay en el corazón humano!!<sup>37</sup>

Recepción del artículo: 14 de marzo 2007

Aceptación: 13 de mayo de 2007

## Notas

- 1 Wittgenstein, Ludwig (2000): *Movimientos del pensar*. Diarios 1930-1932/1936-1937, tr. de I. Reguera, Valencia, Pre-Textos, p. 79
- 2 Wittgenstein, Ludwig (1996): *Cultura y valor. Aforismos*, tr. de Elsa C. Frost, Madrid, Espasa Calpe, pp. 106–107
- 3 *Movimientos del pensar*, p. 114
- 4 Weininger, Otto (1903): *Geschlecht und Charakter*, Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller. En este artículo citaré la traducción al castellano de F. Jiménez de Asúa aparecida en 1985 con el título *Sexo y carácter*, Barcelona, Península.
- 5 Weininger, Otto (1904): *Über die letzten Dinge*, Wien und Leipzig, Wilhelm Braumüller. En este artículo citaré la edición publicada en 1980 por la editorial Matthes & Seitz Verlag, München.
- 6 Schulte, Joachim (2004): “Wittgenstein and Weininger: Time, Life, World” en D. G. Stern y B. Szabados, eds., *Wittgenstein reads Weininger*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 119. La traducción al inglés de *Über die letzten Dinge* fue realizada en 2001 por S. Burns. El título de dicha versión es *A Translation of Weininger’s Über die letzten Dinge, 1904–1907, On last things*, Lewiston, The Edwin Mellen Press. En cuanto a la traducción al castellano, ha sido llevada a cabo por el autor del presente artículo y aparecerá próximamente publicada en la editorial madrileña Machado Libros con el título *Sobre las últimas cosas*.
- 7 McGuinness, B., ASCHER, M. C. y PFERSMANN, O., eds. (1996): *Wittgenstein Familienbriefe*, Wien, Hölder–Pichler–Tempusky, p. 30. La carta de Hermine fue fechada el 18 de noviembre de 1916.
- 8 *Über die letzten Dinge*, pp. 56–57
- 9 *Über die letzten Dinge*, pp. 112–115
- 10 *Über die letzten Dinge*, pp. 153, 155
- 11 *Über die letzten Dinge*, p. 156
- 12 *Movimientos del pensar*, p. 108
- 13 *Über die letzten Dinge*, p. 115
- 14 *Über die letzten Dinge*, p. 14
- 15 *Über die letzten Dinge*, p. 18
- 16 *Über die letzten Dinge*, p. 106
- 17 *Über die letzten Dinge*, p. 126
- 18 *Über die letzten Dinge*, p. 129
- 19 *Sexo y carácter*, p. 180
- 20 *Über die letzten Dinge*, p. 135
- 21 *Sexo y carácter*, p. 181
- 22 *Über die letzten Dinge*, pp. 144–145
- 23 *Über die letzten Dinge*, p. 134
- 24 *Über die letzten Dinge*, p. 135. Tras pasar sus seis últimos años de vida en estado de enajenación mental, Lenau falleció a los cuarenta y ocho años de edad en el psiquiátrico vienés de Oberdöbling.
- 25 Lenau, Nikolaus (2004): *Faust*, Stuttgart, Reclam. En lo sucesivo, aludiré con la sigla “V” al verso o versos correspondientes, cuya traducción al castellano es mía. Dicho sea de paso, el verso 208 es casi idéntico a otro que Schiller escribió al final de su poema *Das verschleierte Bild von Sais*, donde advierte: “Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld” (“Pobre de aquél que llega a la verdad a

través de la culpa”).

26 Cfr. *Über die letzten Dinge*, p. 14. Weininger comenta que el Dr. Begriffenfeld, uno de los personajes de *Peer Gynt*, reconoció con claridad la oquedad del yo empírico del protagonista del drama. El Dr. Begriffenfeld añadió que Peer Gynt sólo sería un emperador en el manicomio, entre los locos, es decir, entre aquellos cuya razón (en el sentido kantiano) es totalmente deficiente.

27 *Über die letzten Dinge*, p. 78. Weininger dijo que el loco cae ante Dios con el semblante y los ojos suplicantes.

28 Dentro del contexto de la obra de Weininger, el nihilismo debe ser entendido como uno de las variantes manejadas por aquellos sujetos que tienen problemas para pensar lógicamente, es decir, aquellos que se hallan en las puertas de la locura. Entre los rasgos que caracterizan a estos sujetos, según Weininger (*Über die letzten Dinge*, p. 134), se cuentan las luchas de “conciencia intelectual” que deben librar en su fuero interno, y el hecho de que no temen al diablo.

29 *Über die letzten Dinge*, p. 93

30 *Über die letzten Dinge*, p. 126.

31 Cfr. *Cultura y valor*, pp. 83, 121, 126; *Movimientos del pensar*, pp. 61, 81, 100, 110, 122, 128, etc.

32 *Cultura y valor*, p. 145. No hay que olvidar que Weininger trata a la enfermedad y a la locura como sinónimos, tal y como se aprecia en *Über die letzten Dingen*, p. 78

33 *Movimientos del pensar*, p. 113

34 Somavilla, Ilse (2006): “Luz y sombra: reflexiones sobre los textos de Wittgenstein”, en L. Wittgenstein, *Luz y sombra. Una vivencia(–sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Valencia, Pre–Textos, p. 99

35 *Cultura y valor*, p. 102

36 Drury, Maurice (1973): *The Danger of Words*, London, Routledge & Kegan Paul, p. 120

37 *Movimientos del pensar*, p. 109