

**Anales del Seminario
de Historia de la
Filosofía**

Filosofía

Anales del Seminario de Historia de la

Filosofía

ISSN: 0211-2337

revistaanales@filos.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid

España

Calabuig Cañestro, Noemí

Dios y el coito: entre la misoginia y el feminismo

Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, vol. 34, núm. 2, 2017, pp. 137-154

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361151455007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



Dios y el coito: entre la misoginia y el feminismo

Noemí Calabuig Cañestro¹

Recibido: 03/12/2015 / Aceptado: 16/12/2016

Resumen. El objetivo de este trabajo es señalar que para la reflexión filosófica sobre los sexos hay dos cuestiones de vital importancia que están íntimamente relacionadas: el significado que atribuimos al coito y cómo entendemos la relación del ser humano con lo absoluto (o con Dios). Para ello, recurriremos a las filosofías de dos autores que representan opciones antagónicas en esta materia: Otto Weininger, un autor indudablemente misógino, y Simone de Beauvoir, precursora del feminismo. Dado que sus discursos coinciden en muchos aspectos relevantes —pues ambos identifican los valores masculinos con los valores humanos, creen que las mujeres han sido víctimas de un engaño y defienden la desaparición de la feminidad—, la razón por la que merecen juicios contrapuestos debe de hallarse en sus discrepancias. Aquí defendemos que la divergencia fundamental entre sus teorías está en el significado que atribuyen al coito y que este depende del tipo de relación que proponen entre el ser humano y la divinidad. La comparación entre estos autores revela el carácter fundamental de dichas cuestiones para el discurso filosófico sobre los sexos.

Palabras clave: Beauvoir; ética; existencialismo; feminismo; metafísica; misoginia; sexo; Weininger.

[en] God and Coitus: Between Misogyny and Feminism

Abstract. The objective of this work is to point out that for a philosophical reflection on the sexes, there are two vitally important issues that are intimately related: the meaning we attribute to the intercourse and how we understand the human being relationship with the absolute (or with God). For that purpose, we will resort to the philosophies of two authors who represent antagonistic views on this matter: Otto Weininger, an undoubtedly misogynist author, and Simone de Beauvoir, a precursor of feminism. Since their speeches coincide in many relevant aspects —for both identify masculine values with human values, believe that women have been deceived and support the femininity disappearance—the reason why they merit opposite judgments must be found in their discrepancies.

Here we support that the fundamental divergence between these theories lies in the meaning they ascribe to the intercourse. This meaning depends on how they understand the relationship between the human being and divinity. The comparison between these two authors reveals the essential nature of such issues for the philosophical discourse on the sexes.

Keywords: Beauvoir; ethics; existentialism; feminism; metaphysics; misogyny; sex; Weininger.

Sumario. 1. Introducción. 2. La dialéctica de los sexos. 2.1. Otto Weininger. 2.2. Simone de Beauvoir. 3. La condición humana. 3.1. Otto Weininger. 3.2. Simone de Beauvoir. 4. Masculinidad, feminidad y libertad. 4.1. Otto Weininger. 4.2. Simone de Beauvoir. 5. Coincidencias sustanciales. 6. Discrepancias reveladoras. 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Noemí Calabuig Cañestro (2017): “Dios y el coito: entre la misoginia y el feminismo”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (2), 137-154.

¹ Doctora en filosofía por la Universidad de Valencia. noemi.calabuig@uv.es
noemi.calabuig@uv.es

1. Introducción

Los discursos de Simone de Beauvoir² y de Otto Weininger³ se aproximan, de manera sorprendente, en algunos aspectos centrales de sus filosofías. Su confluencia es especialmente significativa en el análisis del problema de la relación desigual entre los sexos. Por ejemplo, ambos identifican los valores masculinos con los valores humanos, creen que la mujer ha sido víctima de un engaño, defienden la desaparición de la femineidad y apuestan por una reforma de la educación y de la ley que permita mayor libertad a los individuos. Sin embargo, mientras Weininger, cuya obra fundamental es *Sexo y carácter*, es indudablemente misógino, Simone de Beauvoir es considerada una de las más lúcidas defensoras de las mujeres del siglo XX, y su libro, *El segundo sexo*, una de las obras inaugurales del feminismo⁴.

Por esa razón creemos que si vamos más allá de las similitudes que hay en sus filosofías y encontramos aquellas cuestiones sobre las que estos autores discrepan, habremos descubierto la razón por la que *Sexo y carácter* y *El segundo sexo* representan opciones antagónicas y habremos hallado también algunos elementos significativos a la hora de reflexionar sobre la relación entre los sexos.

Tras explicar las similitudes que existen en la concepción que ambos autores tienen del ser humano, de la mujer, del amor romántico, de la moral y de la educación, mostraremos en qué consisten sus discrepancias y sobre qué base se sustentan. Creemos que una de las diferencias más significativas es la actitud que adoptan ante lo divino y que de ella se derivan concepciones del coito bien distintas. De ello dependerá, por tanto, el carácter misógino y feminista de sus respectivas filosofías.

El valor de esta comparación reside, por tanto, en que revela la importancia que tienen estos dos elementos —el coito y la relación del ser humano con Dios— para la reflexión filosófica sobre los sexos.

Mientras la relevancia de la filosofía de Simone de Beauvoir está fuera de toda duda, no ocurre lo mismo con la de Otto Weininger. Por eso creemos conveniente aclarar por qué lo consideramos un buen candidato como representante de la postura misógina.

Desde la muerte de Weininger —en 1903— hasta 1923, se publicaron veinticinco ediciones de *Sexo y carácter* en alemán y el libro se tradujo a seis o siete idiomas⁵. Prácticamente todo el mundo intelectual de la Europa de la época lo leyó y no dejó indiferente a nadie. Enseguida se pusieron en circulación artículos y libros pronunciándose a favor y en contra de las tesis del autor⁶.

² Sobre su vida y obra, véase Sallenave, *Simone de Beauvoir. Contra todo y contra todos*. Barcelona, Círculo de lectores, 2010.

³ Sobre su vida y obra, véase David Aabrahamsen. *The Mind and Death of a Genius*. New York, Columbia University Press, p. 1946.

⁴ Sobre el feminismo de Beauvoir, véase Susan J. Brison. «Beauvoir and feminism: interview and reflections». En: Claudia Card (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp.189-207.

⁵ Cfr., Francisco Romero. «Introducción» a *Sexo y carácter*. Madrid, Losada, 2004, p. 17.

⁶ Entre sus admiradores figuran Karl Kraus, Franz Kafka, Hermann Broch, Karl Popper, Gertrude Stain, Georg Trakl, Elias Canetti y Thomas Bernhard. Véase Jose María Ariso. «Weininger o la exacerbación del imperativo categórico kantiano». En Otto Weininger. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008, pp. 9-24.

En la actualidad, Weininger se ha convertido en un autor maldito⁷ y solo se lo conoce por su relación con Wittgenstein⁸, quien además de considerarlo un genio, reconocía la influencia que había ejercido sobre su pensamiento⁹ y recomendaba a sus amigos que lo leyieran¹⁰. No obstante, hay algunas investigaciones recientes que han estudiado la obra de Weininger en relación con su contexto y con la historia del pensamiento¹¹.

Tras un estudio detallado de la obra del filósofo y de la literatura reciente sobre ella, hemos llegado a la conclusión de que esta es valiosa por sí misma debido a varias razones. En primer lugar, porque aborda los principales problemas de la filosofía occidental y ofrece un sistema filosófico original; en segundo lugar, porque realiza un diagnóstico y una crítica sociales aportando elementos interesantes para reflexionar sobre el presente; y, finalmente, porque contribuye a ofrecernos una visión más completa y fructífera del espíritu de la Europa de su época.

Además, las coincidencias entre el discurso de Weininger y el de Simone de Beauvoir con respecto a la relación entre los sexos nos parecen especialmente llamativas. De ahí se deriva nuestra elección.

2. La dialéctica de los sexos

2.1. Weininger

El objetivo de *Sexo y carácter* es desentrañar el sentido que tiene la feminidad para la idea de humanidad. Weininger siguió a Kant en su concepción de la idea de humanidad, entendiéndola como una realidad inteligible cuya esencia es voluntad y razón y cuya meta es la máxima valoración de sí a través del compromiso con la verdad. Ese es el deber del hombre y en eso consiste la libertad. La libertad es entendida aquí como trascendencia, como superación de la facticidad o de todo condicionamiento empírico.

La conclusión a la que llega Weininger es que la feminidad supone una verdadera amenaza para la realización de la idea de humanidad por varias razones. Principalmente, porque para Weininger, la Mujer es el arquetipo humano que encarna la inclinación psicológica hacia la pasividad, la inconsciencia, la indulgencia, la animalidad, el conformismo y la facilidad, una actitud que se expresaría del modo más enérgico en el momento del coito. El acto sexual significa para el filósofo el triunfo de esa inclinación psicológica sobre las otras. Por eso sostiene que la Mujer —enten-

⁷ Hans-Johan Glock lo considera un psicópata, Peter Heller, un criminal y Ray Monk considera su ética detestable y sus tesis sin fundamento. Ver Ariso, «Weininger o la exacerbación del imperativo categoríco kantiano». En Otto Weininger. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008, p. 11.

⁸ Acerca de la influencia de Weininger sobre Wittgenstein, ver Alan Janik. *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam, Rodopi, 1985; McGuiness. «Wittgenstein And The Idea of Jewishness». En J. C. Klagge (Ed.). *Wittgenstein: Biography and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 221-236; Ray Monk. *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona, Anagrama, 2002; Stern y Szabados (ed.), *Wittgenstein Reads Weininger*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Autor 2007 y Autor 2010.

⁹ Cfr., Wittgenstein. *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Austral, 2003, p. 58.

¹⁰ Cfr., Wittgenstein. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid, Editorial Taurus, 1997, 149.

¹¹ Sirvan de ejemplo: David Luft. *Eros and Inwardness in Vienna. Weininger, Musil, Doderer*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003; Chandak Sengoopta. *Otto Weininger. Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*. Chicago, The University of Chicago Press, 2000; y Harowitz y Hyams. *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*. Philadelphia, Temple University Press, 1995.

dida como arquetipo, es decir, como tipo psicológico extremo al que se aproximan, en mayor o menor medida, todas las mujeres concretas y, en menor medida, también los hombres— es completamente sexual.

Pero si el coito expresa y contribuye a perpetuar el estado de minoría de edad de la sociedad, es porque en todo acto sexual se comete una inmoralidad: el hombre ignora la psicología de la mujer y usa el cuerpo de esta únicamente como un medio para lograr sus fines egoístas. De este modo, estaría denigrando la idea de humanidad tanto en la persona de la mujer como en su propia persona. Además, el deseo de la mujer de convertirse en un objeto para el hombre y recibir su valor de este estaría contribuyendo a dicho envilecimiento.

Para el filósofo, el amor romántico también implicaría una inmoralidad y, en este caso, doble. Pues el hombre no solo se negaría a admitir la realidad psíquica de la mujer amada, sino que proyectaría sobre ella el ideal de bondad y de belleza que encuentra dentro de sí (su mejor yo, su yo ético) y acabaría confundiéndolo con el objeto amado. De hecho, las virtudes que el amante percibe en su amada no se encuentran originariamente en ella. Y es que la Mujer, al carecer de valor propio y de realidad interior, es el objeto más adecuado para perpetrar este autoengaño, el de la propia redención (la del amante) a través del amor.

Esta teoría permite a Weininger explicar el fenómeno de los celos. Puesto que la mujer amada es una creación del hombre, puesto que este ha depositado en ella su yo más valioso, se cree en el derecho de disponer de ella a su antojo y reacciona violentamente ante el temor de que se la arrebaten. Lo que está en juego es su propia persona.

No obstante, aunque la Mujer (como arquetipo) es puro sexo, en la dinámica del amor romántico, la amada parece completamente asexual y el sexo, la necesidad más imperiosa del hombre. Pero según Weininger, esto sería mera apariencia. De hecho, frecuentemente las mujeres más femeninas aconsejan a aquellos hombres que se vuelcan en su trabajo que gocen de la vida, pues en el fondo saben que si los hombres perdieran el interés por el sexo, ellas no tendrían razón de ser y la Mujer desaparecería.

Según el filósofo, las mujeres, que carecen de estima personal y de valor propio, obtienen su valor del hombre o, más exactamente, de una sociedad constituida por hombres. En consecuencia, el único valor al que pueden aspirar lo consiguen convirtiéndose en madres o en concubinas, es decir, a través del coito. La madre y la prostituta son para Weininger arquetipos femeninos extremos entre los que se encuentran todas las mujeres concretas o, para ser exactos, todos los individuos, en la medida en que se aproximan psicológicamente al arquetipo de la Mujer.

2.2. Simone de Beauvoir

El punto de partida de Simone de Beauvoir es otro, pero comprobaremos que dista mucho de ser antagónico. Su feminismo se basa en las premisas del existencialismo sartreano. Este propugna la libertad como condición y al mismo tiempo objetivo de la existencia humana. Sostiene que la lucha de los seres humanos por la libertad es lo único que da sentido a su vida, que de lo contrario es absurda; y que cualquier explicación de tipo determinista no es más que una justificación de lo que Sartre llama “mala fe”, que consistiría en el intento de renunciar al compromiso existencial con la libertad. Como vemos, igual que Weininger, Beauvoir parte de una concepción del ser humano que tiene como núcleo y razón de ser la libertad.

La autora de *El segundo sexo* interpreta la relación entre el hombre y la mujer en términos de la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, con el agravante de la complicidad¹² que existe entre los sexos, lo que vendría a dificultar el final de una situación que considera injusta:

La complejidad de todo este asunto viene de que cada campo es cómplice de su enemigo; la mujer persigue un sueño de abdicación, el hombre un sueño de alienación¹³.

El análisis que hace Beauvoir de la relación entre los sexos descubre las mismas motivaciones y las mismas faltas en cada una de las partes que el análisis de Weininger. Según Beauvoir, el *sueño de abdicación* de la mujer consiste en dejarse someter, en convertirse en objeto para el varón y ganar así, sin *hacer* nada, su valor. Es un “sueño” porque es el camino que la sociedad le promete que conduce a la felicidad, y es una tentación porque exime a la mujer del riesgo material y existencial de la libertad y de la carga de la responsabilidad que ello conlleva. Al mismo tiempo, la mujer que Beauvoir califica —igual que Weininger— como “femenina” lleva a cabo su venganza particular por esta opresión cuando retiene al hombre en su prisión. Puesto que no puede abolir la inferioridad de la feminidad que decreta la sociedad, *intenta destruir la superioridad viril* por cualquier medio¹⁴.

La mujer “femenina” trata, al convertirse en presa pasiva, de reducir también al varón a su pasividad carnal; trata de cogerlo en la trampa, de encadenarlo por el deseo que suscita al convertirse dócilmente en cosa¹⁵.

Por otro lado, el *sueño de alienación* del varón consiste en someter a la mujer convirtiéndola en objeto y manteniéndola, material y existencialmente, para que ésta, como un espejo, le devuelva una imagen de sí mismo que lo enaltezca¹⁶.

La opresión se explica por la tendencia del existente a huir de sí alienándose en el otro que opprime con este fin¹⁷.

Alienarse en la mujer permitiría al hombre tomar conciencia de su masculinidad y de su superioridad sin tener que enfrentarse a sus iguales. Es una tentación tan seductora porque la mujer aparece ante él como un *objeto* paradójicamente dotado de subjetividad. Pero, precisamente por eso, también es una operación arriesgada:

¹² Sobre la esclavitud y la complicidad en el pensamiento de Beauvoir, véase William James «Complicity and slavery in *The Second Sex*». En Card, C. (Ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 149-167.

¹³ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 890.

¹⁴ Recordemos que para Weininger la mujer femenina es la que intenta por todos los medios que el hombre no pierda su interés por el sexo.

¹⁵ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 889.

¹⁶ Recordemos que Weininger entendía el amor romántico como un fenómeno de proyección y de alienación.

¹⁷ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 890.

la imagen que recibe siempre está en riesgo, ya que depende, al fin y al cabo, de las veleidades de la mujer.

Como vemos, Beauvoir también localizaría el origen de los celos en un fenómeno de proyección que considera alienante, en un autoengaño reconfortante y en el miedo ante la posibilidad de la pérdida del propio yo o, más exactamente, de una imagen enaltecida del yo.

3. La condición humana

3.1. Otto Weininger

Para Weininger, aunque el ser humano es constitutivamente libre, debe conquistar su libertad a cada instante y siempre corre el riesgo de caer en la inmoralidad. Es esta posibilidad tentadora la que explicaría la perversa relación que ha venido a instalarse entre los sexos.

El criminal sería para el filósofo la persona que ha renunciado a todo querer y, con ello, a todo valor personal; que huye de sí misma por temor a encontrarse con su propia conciencia y que no está dispuesta a reconocer la subjetividad en los demás. Aunque tema a la muerte y no quiera ser condenado, el criminal no se rebelará contra el veredicto emitido contra él porque le parezca injusto. No enjuicia, no evalúa, ya que ha abandonado toda medida. Sus acciones son solo medios para llenar el tiempo, que carece de significado para él, pues no carga con ningún pasado y no espera nada del futuro. Como si estuviera muerto, carece de vida interior, por lo que no conoce verdaderamente el placer, ni tampoco el dolor. Es un fatalista y todo fatalista es un criminal:

El criminal es el hombre que en general (también para sí mismo) aspira a y lleva a cabo la interconexión causal de todas las cosas (...) Al igual que hizo con las cosas, se ha conectado y ligado funcionalmente a los hombres: *como su «señor» o como su siervo*. Pues estas son las dos formas posibles del funcionalismo; debes cambiar si yo cambio; o debo cambiar si tú cambias. Así como el criminal no se confiere ninguna *libertad* a sí mismo, tampoco se la otorga a ningún otro hombre, a ninguna otra cosa. El primero es el modelo del *déspota*, el segundo es el modelo del *esclavo*¹⁸.

En el lado opuesto al criminal estaría el genio. El individuo genial tiene la conciencia más clara y dota de significado al mayor número de cosas posibles, lo que le hace más sensible y comprensivo; tiene el don de medir, comparar y evaluar las cosas más diversas; tiene memoria continua y universal y atribuye significado a todos los acontecimientos de su vida; posee la máxima voluntad de verdad y de valor personal; es autónomo y ha asumido la máxima responsabilidad.

Debe tenerse en cuenta que, para Weininger, el hombre solo adquiere plena conciencia de sí mismo en presencia de sus semejantes y solo si existe un yo no empírico, diferente de un mero haz de sensaciones (como preconiza el empirismo), puede darse una relación ética con el otro. El yo y el tú son, por tanto, conceptos recíprocos.

¹⁸ Otto Weininger. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008, pp. 166 y 167.

No obstante, por encima del individuo genial estaría el fundador de religiones. Pues, mientras en los genios típicos se da desde el nacimiento cierta inclinación hacia el bien, si estos 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. El fundador de religiones es el que ha cometido íntegramente el pecado original y ahora tiene que expiarlo completamente, el que lo ha problematizado todo y debe 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. Dado que esta transformación es la más difícil que pueda acometer un ser humano, es lo que Weininger considera el *milagro*. Y lo que fundamenta la creencia en el milagro es que este es sentido como un deber¹⁹.

Según Weininger, renunciar a la lucha que implica la propia libertad puede que nos haga sentir más felices, pero sin duda nos hace menos humanos, nos cosifica. El hombre se deshumaniza cuando trata a la mujer como objeto alienándose 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 a su alcance, 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 presunta *felicidad*.

Por todo esto Weininger exige para las mujeres el mismo derecho que para los hombres:

El derecho es uno e igual para el hombre y para la mujer (...) 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 elevado²⁰.

3.2. Simone de Beauvoir

Para Beauvoir, la dialéctica de los sexos se explica porque en todo existente conviven dos tendencias: una hacia la *trascendencia* y otra hacia la *inmanencia*. La *trascendencia* consiste en usar nuestra libertad para construirnos como queramos, asumiendo la responsabilidad de nuestras acciones. Nos trascendemos proyectándonos en el mundo, es decir, a través de lo que hacemos, y en la medida en que nuestras creaciones o acciones son reconocidas por otros sujetos como necesarias y usadas por ellos para su propia trascendencia. Pero ello implica reconocer a los otros como sujetos²¹. La segunda tendencia, la *inmanencia*, nos inclinaría a definirnos de un modo fijo, a dotarnos de una esencia determinada y renunciar al riesgo de ser libres. Es la tendencia a convertirte en cosa. La mala voluntad, por tanto, es posible y ocurre

¹⁹ Otto Weininger. *Sexo y carácter*. Madrid, Losada, 2004, pp. 509-511.

²⁰ Otto Weininger. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004, p. 526.

²¹ Simone de Beauvoir. *Para qué la acción*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, pp. 115-124.

por la angustia que el hombre siente ante su libertad. El peor error que el hombre puede cometer consiste en reducir su presencia en el mundo a puro hecho, quedarse en la facticidad de su existencia, renunciando así al amor, a la pasión y a la vida.

El subhombre sería el individuo que ha renunciado al riesgo y la tensión que implica la propia existencia, que no se compromete en ningún proyecto y teme, al mismo tiempo, la propia disponibilidad en el futuro; a su alrededor descubre un mundo insignificante y descolorido; quería ausentarse del mundo y de sí mismo, olvidarse de que existe, pero fracasa inevitablemente, ya que de hecho existe. Un individuo semejante suscita desprecio. Se le reprocha no quererse, pues se asume que ningún hombre es algo dado que sufre pasivamente. Rechazar la existencia es también una manera de vivir.

Beauvoir recalca que aunque se defina como negación y fuga, el subhombre no es un ser inofensivo²², como tampoco lo es el criminal weiningeriano. Pues este se colocará cualquier etiqueta y se adherirá a ciertas opiniones, refugiándose en los valores establecidos del mundo “serio”. Incluso se abandonará voluntariamente a la violencia verbal o física para ocultar su indiferencia. De hecho, es especialmente peligroso, porque puede ser captado para servir a cualquier programa²³.

Como vemos, para ambos autores el único mal moral consiste en negar la propia libertad y no reconocerla en los demás, lo que va ineludiblemente unido.

4. Masculinidad, feminidad y libertad

4.1. Otto Weininger

Tras el análisis previo, Weininger acaba afirmando que la Mujer no es otra cosa sino el *impulso sexual del hombre*, por lo que esta 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 puro²⁴.

Por supuesto, el cumplimiento de la ley moral formulada por Weinigner conduciría a la desaparición de la especie humana. Pero ello no debería preocuparnos, pues la *continuidad de la especie* no es un deber moral. Además, añade Weininger, quien confie 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 espiritual²⁵.

²² Sobre el mal radical desde la moral de la ambigüedad, véase May Schott. «Beauvoir on the ambiguity of evil». En Claudia Card (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 228-247.

²³ Simone de Beauvoir. *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Schapire, 1956, p. 45.

²⁴ Otto Weininger. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004, p. 533.

²⁵ Otto Weininger. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004, p. 534.

No obstante, aunque la Mujer es una creación del hombre, Weininger piensa que los hombres solo respetarán *justificadamente* a las mujeres cuando ellas quieran verdaderamente dejar de ser un objeto para el hombre, cuando se propongan íntima e individualmente la emancipación. Sin embargo, la educación que reciben las mujeres no es la más adecuada para fomentar esa transformación, puesto que refuerza la feminidad (con todas sus implicaciones psicológicas y morales), obstaculizando el camino de las mujeres concretas hacia la libertad:

La educación dada a la mujer tiende únicamente a la cópula, en cuya feliz realización encuentra su cima²⁶.

Más aún, Weininger considera que a la luz de la psicología diferencial, cuyo objetivo es determinar el grado de masculinidad o feminidad de cada individuo, la práctica pedagógica debería transformarse:

Hasta ahora las formas intersexuales (especialmente entre las mujeres) son educadas en el sentido de la máxima aproximación posible al ideal del hombre o de la mujer convencionalmente en vigor, provocando con esta ortopedia espiritual una verdadera tortura²⁷.

En definitiva, aunque reconoce y denuncia la hipocresía social —que predica ciertos valores mientras promueve actitudes opuestas —, Weininger identifica los valores socialmente asociados a la masculinidad con los valores humanos y considera los tradicionalmente llamados “valores femeninos” como una de las 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 un núcleo indestructible de libertad interna —un alma, una voluntad, un carácter— que es condición de la moral.

4.2. Simone de Beauvoir

Aunque, como decíamos, Simon de Beauvoir parte del existencialismo de Sartre, para quien la libertad humana siempre es infinita, debe aclararse que la filósofa aligerá la pesada carga de la responsabilidad existencial del individuo al redefinir el concepto sartreano de *situación*.

Para Sartre la situación siempre está envuelta y definida por el proyecto del sujeto. No hay situación sin una libertad que la interprete, ni hay tampoco libertad sin situación. Por ello esta nunca debe verse como un obstáculo para la libertad del hombre, sino como condición y, al mismo tiempo, objetivación de su libertad, que siempre es infinita. Para Beauvoir, sin embargo, la situación incide en el alcance de la libertad del sujeto, pudiendo aumentar o disminuir desde fuera las posibilidades de su realización. La situación delimita la libertad y a veces supone una barrera in-

²⁶ Otto Weininger. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004, pp. 536-37.

²⁷ Otto Weininger. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004, p. 101.

franqueable para ella²⁸. Esta idea tiene varias implicaciones. Primero, que aunque la realidad humana es libertad, las posibilidades que se le ofrecen a una conciencia de realizar su libertad, de hacerla efectiva, siempre son finitas. Segundo, que es posible establecer una jerarquía entre las diferentes situaciones en función de la resistencia que opongan a la realización de la libertad, pues aunque la situación depende siempre del fin que el sujeto se propone, hay circunstancias que no admiten una interpretación favorable. Y, por último, que cada sujeto influye con su actitud en la configuración de la situación del otro y, por tanto, en el alcance de su libertad²⁹.

De esto se deduce que el sujeto concebido por Simone de Beauvoir es menos poderoso que el de Sartre. Aunque el existente es constitutivamente libre, también está constituido por su relación con los otros, cuyas palabras, acciones y omisiones contribuyen a la configuración de su situación. Dicho de otro modo, no solo somos responsables (o incluso culpables) de nuestra situación, sino también víctimas de esta.

Por eso Beauvoir sostiene que ante una situación global de desigualdad y opresión, la libertad no puede realizarse en un individuo aislado, pues al adquirir este conocimiento de su diferencia, acaba convirtiendo su *situación singular* en una nueva *especificación*, que constricta su acción y obstaculiza su trascendencia. Para que ese individuo se libre, debe cambiarse la *situación* global. Por eso, en la dialéctica del amo y del esclavo no basta con que el esclavo exija su libertad para que la conquiste, es necesario también que el amo se la conceda, que le reconozca como un igual y esté dispuesto a renunciar a su privilegio. Se trata de que el amo y el esclavo desaparezcan como tales. Es en este contexto en el que debe entenderse el feminismo de Beauvoir.

Beauvoir, por tanto, estaría de acuerdo con Weininger al sostener que los considerados “valores femeninos” condenan a la mujer a la inmanencia:

Hemos visto con qué telos poéticos se ocultan las cargas monótonas que le corresponden: tareas domésticas, maternidad; a cambio de la libertad se le ofrecen estos tesoros falaces de la “feminidad”³⁰.

Los valores masculinos, por el contrario, promoverían la trascendencia. Es por ello que

La mujer moderna acepta los valores masculinos: tiene a gala pensar, actuar, trabajar, crear de la misma forma que los varones; en lugar de tratar de rebajarlos, afirma que es su igual³¹.

Y es que en realidad estos son los valores propiamente humanos. La mujer ha sido víctima de un engaño. La sociedad, incluida su familia, le miente cuando ensalza el valor del amor romántico, de la abnegación, de la entrega. Prueba de ello es que ningún hombre estaría dispuesto a soportar esa carga:

²⁸ Beauvoir explica el concepto de *situación* en su tratado de ética *Para qué la acción*. Para comprender la diferencia entre este concepto y el de Sartre ver M^a Teresa López. *Simone de Beauvoir. Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998, p. 75 y Susana Carro. *Tras las huellas de «El segundo sexo» en el pensamiento feminista contemporáneo*. Oviedo, KRK, 2002, pp. 36-48.

²⁹ Simone de Beauvoir. *Para qué la acción*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, pp. 71-94.

³⁰ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 891.

³¹ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 889.

Ella acepta alegremente estas mentiras porque la invitan a seguir la pendiente de la facilidad, y es el peor crimen que se comete contra ella; desde la infancia y a lo largo de toda su vida, se la mima, se la corrompe, designando como su vocación esta abdicación que es la tentación de todo existente angustiado por su libertad³².

Por todo ello, para cambiar esta situación de desigualdad y opresión, este estado de guerra en el que cada polo es al mismo tiempo culpable y víctima, no basta con modificar la condición económica de la mujer —aunque esto sea una condición indispensable—, sino que debe transformarse la sociedad completa: la educación, las costumbres, las leyes, etc.

Para Beauvoir, es fácil imaginar cómo sería una sociedad así: la educación sería mixta, las mujeres estarían educadas exactamente igual que los hombres y percibirían los mismos salarios, el matrimonio consistiría en un libre compromiso al que se podría renunciar cuando se quisiera, estarían permitidos el control de la natalidad y el aborto, la sociedad asumiría la carga de los niños, etc. Solo así el niño percibiría a su alrededor un *mundo andrógino* y no exclusivamente masculino como hasta ahora; él no tendría *complejo de superioridad* y en ella la ausencia del pene no bastaría para producirle *complejo de inferioridad*³³.

Igual que Weininger, Beauvoir cree que para que ocurra una transformación social semejante, para que todos los seres humanos sean reconocidos como sujetos, es necesario que *desaparezca la feminidad como tal*. De donde se sigue que también debería desaparecer la masculinidad opresora:

La disputa durará mientras los hombres y las mujeres no se reconozcan como semejantes, es decir, mientras se perpetúe la feminidad como tal³⁴.

Beauvoir aspira a un mundo de sujetos libres, autónomos e iguales, no varonil ni femenil; un mundo donde se expresen los valores humanos, pero también las diferencias individuales, que sin duda seguirán existiendo. Pues cada experiencia es *singular* por más que esta se produzca en el seno de una igualdad.

5. Coincidencias sustanciales

Por paradójico que parezca, el discurso de Beauvoir recuerda al de Weininger en muchos puntos, algunos relativos a lo que Weininger comparte con el existentialismo y otros a la concepción que ambos tienen de la feminidad.

En primer lugar, señalamos que la ética y la metafísica de ambos autores pivota en torno al concepto de *libertad*. Los dos hacen hincapié en el esfuerzo que supone

³² Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 892.

³³ Mientras para el psicoanálisis el descubrimiento de la niña de que no tiene pene es la causa de complejo de inferioridad de la mujer, para Beauvoir, ese descubrimiento permite a la niña constatar su inferioridad solo en la medida en que el pene simboliza socialmente la pertenencia a la casta superior y no tenerlo significa no pertenecer a esa casta. Para más información sobre la relación de Beauvoir con el psicoanálisis, ver Juliet Mitchell «Simone de Beauvoir: Freud and *The Second Sex*». En Elaine Marks (Ed.). *Critical Essays on Simone de Beauvoir*. Boston, G.K. Hall and Co., 1987, pp. 121-130.

³⁴ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 890.

asumir la propia responsabilidad ante la vida, pero también en la importancia que esto tiene para la realización del ser humano en cuanto tal. Ambas filosofías parten de la idea de que la libertad es lo único propio y exclusivamente humano.

Además, ambos consideran la renuncia a la libertad como una caída culpable, un autoengaño, una especie de cosificación y, en definitiva, una pérdida de humanidad. El subhombre descrito por Beauvoir y el criminal de Weininger guardan sorprendentes similitudes caracterológicas: sienten el mundo como algo ajeno, por lo que las relaciones que establecen con las cosas y las personas, incluso con ellos mismos, son siempre externas, funcionales. Al no reconocer una personalidad ni en ellos ni en los otros, tienden a convertirse en tiranos o en esclavos. No evalúan las acciones de los demás y tampoco las suyas, pues reducen su existencia a un mero dato, a un hecho, a algo dado. No se comprometen en ningún proyecto, huyen de sí mismos, de la soledad, de lo imprevisto, de su conciencia, de su yo. Son, por tanto, lo más parecido a una cosa. Sin embargo, puesto que fracasan incesantemente en su intento de huída, puesto que no pueden eludir el hecho de que existen y son libres, inspiran desprecio en los demás.

Los dos autores analizan los discursos y costumbres sociales y sacan a la luz una serie de tentaciones que, promovidas por la sociedad, facilitan el autoengaño y la consiguiente caída del ser humano en el mal moral. Son conscientes, por tanto, de que el individuo a menudo es también víctima de la sociedad.

Ambos reconocen que el amor romántico constituye una de las más importantes tentaciones y que la educación recibida —que separa a hombres y mujeres y les asigna funciones diferentes— se encarga de promoverlo. Interpretan el amor del hombre como una proyección y el de la mujer como una interiorización: ya que está privada de trascendencia, ya que es pura alteridad, una cosa, la mujer necesita al menos ser una cosa valiosa; por eso pretende que el hombre le conceda ese valor a cambio de sexo.

Admiten, no obstante, que la tentación más fuerte se encuentra en nuestro interior: puesto que el ser humano quiere ser valorado, pero le angustia su libertad —ya que teme el fracaso—, busca el camino más fácil para obtener valor, el camino que presuntamente conduce a la felicidad. Por eso proclaman que el fin del conflicto sólo puede lograrse mediante la transformación de hombres y mujeres concretos y que los individuos de ambos性es deben querer esa transformación. Es más, ambos hacen hincapié en la idea de que ese es el único deber del ser humano: asumir la propia libertad, que implica al mismo tiempo reconocer y promover la de los otros.

Son conscientes de que esa transformación significa la *desaparición de la feminidad*. En el fondo ambos anhelan un mundo más androgino formado por individuos autónomos e iguales:

La verdad no alumbrará hasta que de los dos sexos haya surgido un tercero que no sea hombre ni mujer³⁵.

La disputa durará mientras los hombres y las mujeres no se reconozcan como semejantes, es decir, mientras se perpetúe la feminidad como tal³⁶.

³⁵ Otto Weininger. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004, p. 533.

³⁶ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 890.

Finalmente, están de acuerdo en que el respeto a la mujer debe concretarse en una legislación que no discrimine a la mujer por el hecho de ser mujer; esto es, que las leyes deberían ser las mismas para todos.

6. Discrepancias reveladoras

Sin embargo, y pese a todas las coincidencias, está justificado que Weininger y Beauvoir representen cosas tan dispares o incluso antagónicas. Su disensión se halla en un lugar importante, crucial para entender la relación entre los sexos. Creemos que la clave del desencuentro es su *diferente concepción y valoración del acto sexual* y que esa concepción está en función del tipo de *relación que plantean entre el ser humano y Dios*; dicho de otro modo, entre el ser humano y lo absolutamente valioso.

Cuando Weininger defiende que la Mujer es puro sexo, está identificando un concepto complejo, el de la Mujer, que representa determinadas actitudes o tendencias humanas, con la exaltación del cuerpo y de la materia, y con el fenómeno natural de la reproducción material. Pero al reducir ese complejo de significaciones a la misma cónyunta, se ve obligado —pues *se trata de acabar con la feminidad*— a sacrificar a la especie humana. Que desaparezca la Mujer implica que desaparezca el sexo y por ello también los seres humanos a nivel fenoménico, corporal. Como consecuencia, eso sí, llegará la paz y será el fin también de la enfermedad, el dolor y la muerte. Resolver el problema de la Mujer (o del sexo) es, efectivamente, resolver el problema de la humanidad.

En el mundo que imagina Beauvoir, sin embargo, la enfermedad, el dolor, la muerte y el conflicto son tan inevitables como en éste. El problema de la Mujer no es para ella el problema del mundo y solucionarlo, por tanto, no acaba con los demás problemas. Esto se explica porque el coito es uno de los medios a través de los cuales se expresa lo que antes habíamos llamado la *situación*. Si la situación es de conflicto, el coito expresará ese conflicto. Por eso, que una mujer se sienta humillada por su marido cuando practican sexo no se debe a la forma diferente de los genitales, a que él sea más enérgico o a que adopten una postura determinada —es decir, a una diferencia fisiológica—, sino a que viven una situación de desigualdad en la que ella es la oprimida; y esa situación la lleva a interpretar la relación sexual con su marido en los mismos términos. Acabar con la Mujer, por tanto, no implica acabar con el sexo, sino con algunas maneras de vivirlo.

Beauvoir está convencida de que existen muchas maneras diferentes de vivir el sexo; seguramente algunas refuerzan la situación de opresión, pero probablemente otras contribuyan a facilitar la trascendencia³⁷. La sexualidad es después de todo un aspecto de la vida humana al que Beauvoir no recomienda renunciar y en absoluto estaría dispuesta a identificarlo con el mal radical:

³⁷ En un artículo titulado «(Re)counting the sexual difference». Debra B. Bergoffen desarrolla una idea que considera está latente en *El segundo sexo*: que el erotismo heterosexual es un lugar privilegiado para vivir la experiencia de la ambigüedad. Bergoffen ve en la obra de Beauvoir una revalorización del papel histórico de las mujeres como aquellas que han vivido la trascendencia a través de la generosidad, de la apertura al conocimiento del otro y del riesgo que supone el compromiso con los afectos. Una vivencia que el erotismo posibilita a hombres y mujeres, haciéndoles conscientes de sí mismos a la vez como carne y como espíritu. Bergoffen critica el patriarcado por menospreciar la necesidad humana de afecto y atribuirlo a la debilidad de la mujer; por impedir a las mujeres vivir la trascendencia a través del reconocimiento (experiencia que queda reservada para los hombres) y, en definitiva, por identificar cada uno de los sexos o géneros con una de las dos inclinaciones humanas: el afecto y el reconocimiento; impidiendo a los seres humanos vivir plenamente la ambigüedad de su existencia.

La mujer solo se siente en el acto amoroso tan profundamente pasiva porque se concibe de entrada como tal. Al reivindicar su dignidad de seres humanos, muchas mujeres modernas siguen percibiendo su vida erótica a partir de una situación de esclavitud; por esta razón les parece humillante estar tendidas debajo del hombre, penetradas por él, y se agarrotan en la frigidez; pero si la realidad fuera diferente, el sentido que expresan simbólicamente gestos y posturas diferentes lo sería también³⁸.

Weininger, por el contrario, es incapaz de separar el acto sexual de una concepción concreta de la sexualidad. Para este autor, el acto sexual, vinculado o desvinculado de algún tipo de amor, en cualquier tipo de sociedad (pasada, presente o futura) y no importa quién lo practique, manifiesta las inclinaciones espirituales más bajas del ser humano: la pasividad, la inconsciencia y el conformismo. Y es que a través del coito es la materia la que se afirma, y no el espíritu; se afirma la especie frente al individuo. El coito es la afirmación de la nada en contraposición al ser. Por eso supone para el sujeto una caída, la renuncia a la voluntad y al valor o, dicho de otro modo, la autoaniquilación.

Así, podemos imaginarnos que mientras Weininger acusaría a Beauvoir de depositar demasiadas esperanzas en la capacidad de las mujeres para asumir su propia responsabilidad, cuando todavía no han demostrado ese deseo, Beauvoir acusaría a Weininger de mala fe, pues este acabaría reduciendo el problema de la Mujer —junto con todos los problemas humanos— a la cópula, un fenómeno natural que, como cualquier otro fenómeno, solo es y significa algo en el seno de una sociedad que lo interpreta dentro de un complejo entramado de significados. Para Beauvoir el sentido que el coito adquiere es posibilitado y constreñido por situaciones concretas; por sí mismo, no significa nada.

De hecho, en este punto, Weininger resulta inconsiguiente, pues su idealismo postula que el mundo, en la medida en que está dotado de significado y valor, es siempre relativo a un sujeto. La materia, por tanto, carece de significado inherente y no tiene posibilidades de producirlo.

Pero, como vemos, a pesar de su idealismo, Weininger estaría atribuyendo a la materia y, por lo tanto, también al coito, un significado metafísico, independiente del mundo y del sujeto. Así, la materia sería justo aquello cuyo significado excede toda posibilidad de comprensión para los seres humanos y de resemantización. Y la desaparición del coito por un acto de voluntad —con la consecuente desaparición no solo de la mujer, sino de la especie humana— implicaría la reabsorción de la materia por el ser, la plenitud del ser o, dicho de otro modo, la conversión del hombre en Dios.

Y es que, en definitiva, lo que caracteriza el pensamiento de Weininger es su religiosidad. En el sistema weiningeriano, el hombre ideal es identificado con el ser; es el origen de todo valor y lo único que posee valor absoluto; es la conciencia, la acción, la libertad, el yo inteligible, el mismo Dios. De ahí que los individuos, en la misma medida en que participan de la idea de humanidad, sientan la obligación moral de realizar esa idea plenamente, de dar lo mejor de ellos mismos, de convertirse en Dios:

La ley moral es esta voluntad de Dios de encontrarse en el hombre: la voluntad de Dios como deber del hombre³⁹.

³⁸ Simone de Beauvoir. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008, p. 898.

³⁹ Otto Weininger. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008, p. 95.

El yo realizado sería Dios; el yo en el camino de la autorrealización es la voluntad. 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). Que el ser todavía no es, que el no-ser todavía es, esa es la razón por la que el tiempo es real; que el ser será, esa es la razón de la unidireccionalidad del tiempo y de su significado más profundo y esencial⁴⁰.

Pero, según Weininger, el valor absoluto no puede realizarse sino a través de la fe. Solo la religión da sentido y valor al todo. La religión es la voluntad del hombre de convertirse en Dios, es la afirmación del reino de la libertad. Así, mientras la creencia nos conduce siempre a algo absoluto, la incredulidad no afirma ningún valor supremo como entidad metafísica y se convierte en nihilismo, cuyas consecuencias son, en el ámbito del conocimiento, el agnosticismo y el fenomenismo y, en el terreno ético, el determinismo. El criminal es para Weininger, en definitiva, un incrédulo.

Esta idea del hombre-dios también la encontramos en el pensamiento de Beauvoir. De hecho, coincide con el vienes en varias cuestiones. En primer lugar, identifica la idea de Dios con la libertad y con el valor absoluto; en segundo lugar, sostiene que la existencia del hombre se caracteriza precisamente por su aspiración a convertirse en Dios; y, finalmente, reconoce que solo por la tensión entre lo que uno es y lo que debería ser (Dios) es capaz el ser humano de dotar de sentido a las cosas y a su propia existencia. No obstante, y a pesar de las coincidencias, mientras Weinigner considera la religiosidad como la única ética posible, para Beauvoir la única actitud auténtica ante la existencia es el ateísmo.

En su *Moral de la ambigüedad* Beauvoir explica en qué consiste tener una actitud auténtica ante la propia existencia. En primer lugar, habría que admitir —y en esto coincidiría con Weininger—, que no hay ningún absoluto que sea ajeno al hombre de donde emane el valor; que el propio hombre es la fuente de todo valor y que fuera del mundo humano no hay utilidad ni inutilidad, por lo que carece de sentido preguntarse si la vida humana es útil absolutamente:

No existe ante la pasión del hombre, fuera de ella, ningún valor absoluto con relación al cual se podría definir lo inútil y lo útil⁴¹.

En segundo lugar —y en este punto discrepa con el vienes—, el hombre ha de reconocer que no le está permitido ser Dios, que su existencia consiste precisamente en ese desgajamiento, en esa tensión entre lo que es y lo que debe ser:

En su vana tentativa por ser Dios, el hombre se hace existir como hombre, se satisface con esa existencia, coincide exactamente consigo mismo. No le está permitido existir sin ternura hacia ese ser que no será nunca; pero le es posible querer esa tensión con el fracaso que la misma implica. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser esta carencia que es, precisamente, la existencia (...) Por tanto,

⁴⁰ Otto Weininger. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008, p. 153.

⁴¹ Simone de Beauvoir. *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Schapire, 1956, p. 13.

asume el fracaso. Y la acción, condenada en tanto que esfuerzo por ser, reencuentra su validez en tanto que manifestación de la existencia⁴².

En este punto, que es aparentemente un matiz, creemos que se encuentra la clave del desacuerdo fundamental entre los dos autores. Mientras para Weinigner, convertirse en Dios es un deber y por ello también es posible, para la filósofa existencialista «el hombre pretende trascenderse en Dios; pero no se trasciende jamás sino en el seno de la inmanencia»⁴³. La inmanencia es, por tanto, condición de la trascendencia y no puede ser aniquilada sin eliminar también todo lo que tiene valor.

En conclusión, y aunque no lo expresen explícitamente, creemos que las concepciones que ambos autores tienen del acto sexual están condicionadas por sus respectivas posiciones con respecto a la relación que el hombre mantiene con lo divino. Si el hombre puede y debe convertirse en Dios, si debe identificarse con lo absolutamente valioso, entonces la materia es un lastre y su reproducción, una depravación. Si, por el contrario, el valor absoluto y el imperativo moral que nos impele a realizarlo solo surgen como consecuencia de la ambigüedad de la existencia humana, que hunde sus raíces en la materia, entonces eliminar la materia sería también eliminar a Dios y, con ello, toda posibilidad de trascendencia.

Ambos autores han reconocido que los valores sociales relacionados con lo masculino avivan la tendencia humana hacia la trascendencia, mientras los femeninos fomentan la renuncia a la trascendencia. Bajo este supuesto, la Mujer debe desaparecer y resurgir como ser humano pleno. Pero en el caso de Weinigner, como hemos visto, eso es tan improbable como que los seres humanos renuncien voluntariamente a su existencia terrestre. De modo que solo un milagro puede acabar con las desigualdades y únicamente a través de la fe puede mantenerse tal esperanza. Para Beauvoir, sin embargo, la igualdad es posible sobre la tierra. Realizarla es nuestro deber y la fe en el milagro solo dificulta su observancia.

Creemos, por tanto, que lo que despierta el desprecio del lector contemporáneo por la obra de Weinigner no es la descripción fenomenológica que hace de las mujeres de su época —con la que cabe discrepar—, ni tampoco su construcción teórica de la mujer arquetípica —con la que Simone de Beauvoir estaría esencialmente de acuerdo—. Lo que convierte a Weininger en un pensador misógino es la idea de que la desaparición de la Mujer —tal y como ha sido creada y recreada por una sociedad de hombres— implica la desaparición del coito; esto es, la idea de que la emancipación de las mujeres exige renunciar a la condición misma de la existencia humana como tal. Dicho supuesto presenta la igualdad sobre la tierra como una misión destinada al fracaso y tiñe toda la filosofía de Weininger del tono esencialista que en un principio se había propuesto evitar.

7. Referencias bibliográficas

ABRAHAMSEN, D. *The Mind and Death of a Genius*. New York: Columbia University Press, 1946.

⁴² Simone de Beauvoir. *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Schapire, 1956, p. 15.

⁴³ Simone de Beauvoir. *Para qué la acción*. Buenos Aires, Ediciones Siglo XX, 1965, p. 44.

- ARISO, J. «Weininger o la exacerbación del imperativo categórico kantiano». En Weininger, O. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008, pp. 9-24.
- AUTOR 2007**
- AUTOR 2010**
- BERGOFFEN, D. B. «(Re)counting the sexual difference». En Card, C. (Eds.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 189-207.
- BRISON, S., J. «Beauvoir and feminism: interview and reflections». En Card, C. (Eds.) *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 189-207.
- CALABUIG CAÑESTRO, N., "Weininger y Wittgenstein sobre el genio y el talento", en Nicolás Sánchez Durá (Ed.), *Cultura y civilización. En torno a Wittgenstein*, Pre-textos. Valencia, 2007, pp. 137-157.
- CALABUIG CAÑESTRO, N., "God's Will as Man's Command: Weininger, Wittgenstein and the Divine", en *Δόκος. Revista Filosófica*, Vols. 5-6, Plaza Y Valdés editores. Madrid-Méjico, 2010, pp. 31-63.
- CARD, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- CARRO, S. *Tras las huellas de «El segundo sexo» en el pensamiento feminista contemporáneo*. Oviedo, KRK, 2002.
- DE BEAUVIOR, S. *Para una moral de la ambigüedad*. Buenos Aires, Schapire, 1956.
- DE BEAUVIOR, S. *Para qué la acción*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
- DE BEAUVIOR, S. *El segundo sexo*. Madrid, Cátedra, 2008.
- HARROWITZ, N. A. y HYAMS B. (Eds.). *Jews and Gender. Responses to Otto Weininger*. Philadelphia, Temple University Press, 1995.
- JAMES, S. «Complicity and slavery in *The Second Sex*». En Card, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 149-167.
- JANIK, A., *Essays on Wittgenstein and Weininger*. Amsterdam, Rodopi, 1985.
- LOPEZ, M^a T^a. *Simone de Beauvoir, Una filósofa del siglo XX*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1998.
- LUFT, D. S. *Eros and Inwardness in Vienna. Weininger, Musil, Doderer*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2003 .
- MARKS, E. (Ed.) *Critical Essays on Simone de Beauvoir*. Boston, G.K. Hall and Co., 1987.
- MAY SCHOTT, R. «Beauvoir on the ambiguity of evil». En Card, C. (Ed.). *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*. Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 228-247.
- MCGUINNESS, B. "Wittgenstein and the idea of Jewishness". En J. C., Klagge (Ed.) *Wittgenstein: Biography and Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp.221-236.
- MITCHEL, J. «Simone de Beauvoir: Freud and *The Second Sex*». En Marks, E. (Ed.) *Critical Essays on Simone de Beauvoir*. Boston, G.K. Hall and Co., 1987, pp. 121-130.
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- ROMERO, F. «Introducción». En: Weininger, O. *Sexo y carácter*. Madrid, Losada, 2004, pp. 15-19.
- SALLENAVE, D. *Simone de Beauvoir. Contra todo y contra todos*. Barcelona, Círculo de lectores, 2010.

- SÁNCHEZ N. (Ed.) *Cultura y civilización. En torno a Wittgenstein*. Valencia, Pre-textos, 2007.
- SENGOOPTA, CH. *Otto Weininger. Sex, Science, and Self in Imperial Vienna*. Chicago, The University of Chicago Press, 2000.
- STERN D. Y SZABADOS, B. *Wittgenstein Reads Weininger*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- WEININGER O. *Sexo y Carácter*. Madrid, Losada, 2004.
- WEININGER O. *Sobre las últimas cosas*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2008.
- WITTGENSTEIN, L. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid, Editorial Taurus, 1997.
- WITTGENSTEIN, L. *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid, Austral, 2003.