

## ARTE COMO SUPERMECANISMO UNA APORTACIÓN DESDE LA ESTÉTICA DE WITTGENSTEIN

LLUIS ÁLVAREZ

The aim of this paper is to provide a brief reading of *Tractatus* 6.421 and its consequences in 6.432 and following, adding to it an sketch of solution, which takes hold on the idea, present in his *lessons and conversations*, of "super-mechanism".

Como es sabido, el más amplio lugar dedicado por Wittgenstein a las cuestiones expresamente estéticas no está en sus dos escritos mayores, ni siquiera en sus obras de enlace entre uno y otro. Ciertamente no faltan las referencias a temas artísticos y estéticos e incluso a la teoría estética misma tanto en el *Tractatus*<sup>1</sup> como en las *Investigaciones*. Pero es tal vez aleccionador, dentro de la biografía intelectual del genio de Wittgenstein, el hecho de que accediera en el verano de 1938 a dar unas charlas a varios estudiantes de Cambridge –*in private rooms*, dice el editor Cyril Barret– sobre el tema directo y concreto de la estética.

Parece que las autoexigencias e incluso manías de Wittgenstein no contemplaban la posibilidad de que sus comentarios tomaran la forma de libro, a la que se mostró siempre tan reacio. Por consiguiente los afortunados oyentes de aquel prebécico verano –Yorick Smythies, Rush Rhees y James Taylor, entre otros– guardaron sus apuntes. La publicación que hoy conocemos, *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia*

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1971, introducción de B. Russell. Sobre la estética de Wittgenstein véase: K. Johannessen / T. Nordenstam (eds.), *Wittgenstein, Aesthetics and Transcendental Philosophy - Ästhetik und Transzendente Philosophie*, (Symposium at Bergen, Norway, 1980), Verlag Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, 1981; S. Shanker (ed.), *Ludwig Wittgenstein, Critical Assessments*, v. 4: *From Theology to Sociology: Wittgenstein's Impact on Contemporary Thought*, Croom Helm, London, 1986; J.V. Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, v. 14: *Aesthetics, Ethics, and Religion*, Garland, New York, 1986; G. Vattimo, *Oltre l'interpretazione, il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1994.

*Religiosa*<sup>2</sup> por Ludwig Wittgenstein, tendría como fuente contrastada esos apuntes más las charlas habidas con Rush Rhees tiempo después, entre 1942 y 1946, sobre el psicoanálisis.

En fin, esa asociación de la estética con las ideas de Freud y con la dimensión religiosa forma parte de una vivencia teórica y personal de Wittgenstein a la que dedicó deliberadamente poco espacio público pero casi seguro mucha meditación. Ese complejo de preocupaciones era al fin y al cabo el que correspondía al joven Wittgenstein, ciudadano de un mundo convulso –decadente, dicen– en su Viena familiar y de unos modos de entender la cultura de los que él precisamente siempre quiso alejar y poner a salvo a la filosofía. ¿No nos resulta también una tentativa arriesgada, desde su instalación vital, aquella del 2 de enero de 1930 en la que Wittgenstein accede a hablar nada menos que de "ética", así en directo, a los contertulios de la sociedad cambridgensis de "Los Heréticos", en la que es –si es que llegó a ser leída– la única conferencia pública, escrita y pronunciada por el filósofo?<sup>3</sup>

Ahora bien, la opción de Wittgenstein de centrar la técnica filosófica en las relaciones entre el lenguaje –en toda su extensión– y la lógica de las posibilidades (tal como aparece aludida en diversos números de las *Investigaciones*) no debe de hacernos olvidar su fortísima propuesta, presente ya en los *Diarios* e incorporada al *Tractatus*, de que la estética y la ética son lo mismo. Son *uno*. Como se ha repetido miles de veces, Wittgenstein condena al silencio a lo místico justamente porque lo místico es lo importante. Pero siendo así que la conexión ética-estética nuclea en torno suyo el hecho religioso y el dinamismo imaginativo (como los "sueños" freudianos); y resultando que ese *núcleo* es el *topos* mismo de lo místico, parece claro, a pesar del ascetismo logicista del *Tractatus*, que hay ahí algo así como una tesis filosófica en torno a la unidad ético-estética.

Me propongo aquí hacer una breve lectura del *Tractatus* 6.421 y de sus consecuencias en 6.432 y números siguientes, adjuntando

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, C. Barret (ed.), University of California Press, Library of Congress, 1938; *Culture and Value*, G.H. von Wright (ed.), Basil Blackwell, Oxford, 1980.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética, con los comentarios sobre la teoría del valor*, Paidós/I.CE.-UAB, Barcelona, 1989, introd. de M. Cruz.

de paso un apunte de solución, a partir de la idea, presente en las *Lecciones y Conversaciones*, de "super-mecanismo".

A juzgar por 6.44 lo que es místico no es cómo existen las cosas en el mundo, sino que existan (las cosas y el mundo). El *Tractatus* tiene la pretensión de responder a la cuestión primera y de imponer silencio sobre la segunda. Otra descripción, en 6.522, identifica lo místico con la imposición (*Es gibt*) de cosas que no pueden ser puestas en palabras sino que "se hacen a sí mismas manifiestas". Una de esas cosas es la ética y por tanto la estética también (6.421). Finalmente, y éste es un punto particularmente claro en las valoraciones de Wittgenstein, 6.432 enseña que el cómo de las cosas "es una cuestión completamente indiferente para lo que es más alto". Siguiendo una rancia tradición Wittgenstein llama a eso que es más alto "Dios". Pero "Dios" no se revela en el mundo. Con esto Wittgenstein ha encerrado en el *Tractatus* la guía para lo que puede ser dicho en el mundo, nos instruye para que consideremos sus proposiciones como escalones carentes de sentido una vez comprendidos (6.54) y para que quitando la escalera nos aprestemos luego a ver el mundo "correctamente", *richtig*.

Recapitemos. Ya que se puede hablar de cómo está el mundo se puede hablar de todo: un ejemplo paradigmático (6.53) es que se pueden decir proposiciones de la ciencia natural, pero también se puede hablar de cualquier cosa siempre que no tenga nada que ver con la filosofía, esto es, siempre que eso que se dice no tenga pretensiones metafísicas y constituya por lo tanto no un decir propiamente sino un mostrarse-a-sí-mismo.

Lo que no se revela en el mundo (del *Tractatus*) sino que se muestra es "Dios", o sea, el complejo ético-estético que cubre en realidad todo el campo cultural y el tráfico de los sentimientos asociados al lenguaje como acción.

A mí me parece bastante evidente –a falta de mayor filología sobre el asunto– que Wittgenstein va a encontrar desde aquí una de las vías de salida hacia el planteamiento de las *Investigaciones*. ¿Por qué escribe en 6.43 que la buena o la mala voluntad (*Wollen*) no altera los hechos del mundo (6.43) sino sólo sus límites? ¿Por qué reconoce de esa manera que el mundo, como un todo, crece y disminuye? Notamos ahí la resonancia de Schopenhauer, tal vez. Pero se producen también consecuencias

para su propio planteamiento lógico-lingüístico. Si el mundo de la voluntad es elástico y si no puede contener como hechos los que se derivan de proposiciones ético-estéticas, que son pseudo-filosóficas, y si la voluntad misma (*Wille*) no es el soporte (*Träger*) de la ética, entonces ¿cuál es la salida del *sorites*?

Hay al menos dos salidas en el *Tractatus* y ambas echan mano de una terminología genuina, aunque no exclusiva, del neokantismo y de las preocupaciones existenciales de la filosofía continental. Una de esas salidas establece que la ética (y por tanto la estética) es *transcendental*. La otra salida consiste en encararse con la cuestión escatológica concentrada en la oposición *vida-eternidad*. En ambas cuestiones presenta Wittgenstein, como es habitual en él, posiciones originales, pero creo que las dos soluciones son a fin de cuentas inestables: en cualquier caso ambas fueron trastocadas en su pensamiento posterior.

En primer lugar, la afirmación de que la ética es trascendental suena a préstamo de la filosofía de Kant. Una transformación a partir del supuesto wittgensteniano de que la vida moral se muestra a sí misma y así prolifera como no-filosofía (aceptable, por tanto, en el cuadro del *Tractatus*), pero que si pretende ser propiamente dicha entonces no aparece como hecho, en el sentido del *Tractatus*, sino sólo como marco trascendental, más o menos *a priori* de la moralidad son deducibles por el *juicio determinante* y sostenidas por el imperativo categórico que vincula al sujeto, ya hemos visto que en el *Tractatus* ni el sujeto como voluntad ni la proposición misma son capaces de donar el *sentido* (2.221) de una posible "figura" (*picture* o *Bild*) de la vida ético-estética.

Por otra parte parece razonable pensar que esa elección de la categoría de "trascendental" para referirse a lo místico procede también de una fuerte impostación antipsicologista de tipo fenomenológico o incluso fiscalista, tal como era corriente en el círculo de científicos y filósofos más cercano a Wittgenstein. El *Tractatus* se preocupa de señalar que la voluntad en cuanto fenómeno sólo es de interés para la psicología, (6.423). *Ergo* el contenido trascendental (o nouménico) de la voluntad sólo tiene acomodo en el marco filosófico al que el *Tractatus* apunta: el de la mostración y el silencio.

Sin embargo tal vez la colocación más apropiada de lo místico-trascendental sea, en el sistema del *Tractatus*, la que resulta de hacer un paralelismo simétrico con la "lógica trascendental". En la medida en que la lógica de ese tipo regula, sin poder mostrarse, las proposiciones de hechos, la ética-estética se mostraría en la vida, sin poder construirse teóricamente.

En cuanto a los párrafos dedicados al par vida-eternidad resaltan dos aspectos. Uno que las propuestas de nuestro filósofo se acercan más que cualquiera otras a las de la filosofía existencial, particularmente en 6.4311, donde llega a resonar, casi, el "eterno retorno" de Nietzsche: "Si tomamos eternidad no como temporalidad infinita sino como atemporalidad, entonces la vida eterna pertenece a quienes viven en el presente". Merece la pena destacar que uno de los accesos a esta idea es, en general, la reflexión sobre la vivencia estética, la cual lleva –tanto en Wittgenstein como en Nietzsche– no a una versión asubjetiva de la "vida eterna" sino a una cierta afirmación de un cierto tipo de sujeto por referencia al cual adquiere sentido la expresión "vida eterna". Ahora bien, cuál sea ese tipo de sujeto es otro cantar.

¿Cómo interpretar por ejemplo la extraña comparación de 6.4311?: "Nuestra vida carece de final justo de la misma manera que nuestro campo visual carece de límites". El símil es una especie de "boutade" si pretendiera no tener en cuenta el suceso de la muerte física individual, pero si "nuestro" se refiere a "los que viven en el presente" la idea se puede coordinar muy bien con la gran propuesta arqúitectónica, el párrafo 6.521 del *Tractatus*: "La solución al problema de la vida se trasluce en la desaparición del problema". O en otro lugar (6.45): "El enigma no existe".

Esto enlaza con la otra cuestión acerca del uso de "vida" en el *Tractatus*. Pues aunque no haya problema de la vida como "enigma", lo cierto es que los problemas planteados por lo místico-que-se-muestra continúan como si nada, y eso a pesar de la promesa del prefacio del *Tractatus* de solucionar todos los problemas filosóficos importantes. Es probable que Wittgenstein madurara, a partir de ese problema filosófico, el recambio del término "vida" por el de "formas de vida", que pulula abundantemente en las *Investigaciones filosóficas*.

Tomemos para concluir con el *Tractatus* el párrafo 6.45, que a mí me resulta especialmente chocante. "Ver el mundo sub spe-

cie aeterni es verlo como un todo –un todo limitado–. Sentir el mundo como un todo limitado –eso es lo que es místico–".

No sé que conexiones se darían en la cabeza de Wittgenstein para oponerse audazmente a la tradición cultural dominante de la mística –¿algo derivado de sus lecturas de San Agustín?– que sostiene la dimensión infinita de la realidad tomada *sub specie aeternitatis*. No veo otra manera de interpretarlo que como un alegato indirecto a favor del pluralismo y en contra, tal vez, del holismo.

Lo-que-se-muestra pero carece de nivel lógico-filosófico no puede por menos de constreñir todas sus imágenes –incluso la de infinito– bajo la figura de un todo puesto que puede haber llegado a comprender la equívocidad de los lenguajes pero no todavía su radical heterogeneidad, incompatible con la idea misma de "todo". Desde la heterogeneidad del lenguaje –un paso más y diremos, de los "juegos del lenguaje"– "todo" y "finito" van conexos. "Infinito", en cambio, conecta con "partes plurales" del lenguaje y sus "formas de vida": he aquí una manera positiva y no mística de recuperar –más allá del *Tractatus*– la potencialidad de lo infinito.

No sería de extrañar, pues, que otra de las dimensiones de "lo místico" –de lo que más vale callarse– fuera en definitiva francamente negativa: ¿no se refiere ahí Wittgenstein también a los lenguajes clausurados de la falsa conciencia, las concepciones del mundo, las ideologías y tópicos de ese género?

Pero, además, como sabemos a la luz de 6.4312 que la única manera correcta de abordar lo infinito es en cuanto vida atemporal (referida a sujetos), se da la consecuencia de que la única manera filosófica de tomar lo infinito es bajo la forma de vida atemporal dada en la heterogeneidad del lenguaje. Y aunque ésta es una posición bien deseable desde el punto de vista de un relativismo reforzado, alguien escrupuloso podría preguntarse ahora que cómo se salva la historia, por ejemplo.

\* \* \*

Pasemos ahora a la idea de "super-mecanismo". Lo que creo intuir, a falta de más conversación, es que la idea de "supermecanismo" está relacionada al igual que otras paralelas que aparecen aquí y allá en las *Investigaciones* –como la de super-concepto, super-expresión, super-figuración, super-orden– con el

camino seguido por Wittgenstein para abandonar el supuesto de una ética-estética trascendental y tal vez conjuntamente el supuesto de una lógica trascendental, las cuales se muestran pero no se dicen.

Esas prohibiciones que son las que dan al *Tractatus*, en gran parte, su aspecto de método severo del filosofar quedan sin duda relajadas en el marco de los juegos del lenguaje y las formas de vida asociadas a ellos.

Que la reflexión estética, con su peculiar riqueza de niveles de texto, ha colaborado desde varios ángulos y terminologías a establecer un terreno común y plural de base lingüística es indudable. Que la reflexión estética de Wittgenstein, tan vinculado en su biografía a varias actividades artísticas, colaborara en el paso a su segunda o su más tardía filosofía puede conjeturarse sin riesgo. Pero lo que sí puede afirmarse es que nuestro filósofo diseñó la idea de "super-mecanismo" en el curso de sus *Lecciones de estética* y que esa idea supone el debilitamiento de la dimensión trascendental y su incorporación en forma más empírica a la filosofía de los juegos del lenguaje.

Acaso ahora "cómo sea el mundo" es expresado en un lenguaje que convive en una mayor continuidad con los lenguajes que muestran el mundo, puesto que todos ellos se corresponden con formas de vida como ser maestro, construir una casa, viajar a Noruega con un amigo, ver películas, construir teoremas, o tomando el ejemplo de las *Lecciones de estética*, enterarse de si el traje para la coronación de Eduardo II fue diseñado por un artista italiano, o también exclamar el día de la Coronación: "¡Qué bonito traje lleva el Rey!".

No obstante, la estética de Wittgenstein no abona para nada la tendencia moderna hacia el subjetivismo –tanto en el sentido clásico de Hume como en el más moderno sentido denunciado/criticado por Heidegger, y eso es lo interesante. Desde luego, por tomar otro ejemplo de las *Lecciones*, de Wittgenstein que comentamos, la estética no enseña si una taza de café sabe bien o no. Desde el primer número de las *Lecciones* Wittgenstein niega que el adjetivo "bello" (y, por cierto, "bueno", añadido por Rhees) lo sean de cualidades de algo.

Sí aprueba en cambio que se correspondan con usos lingüísticos determinados y por tanto con acciones o experiencias a ellos vinculadas.

Pero su esfuerzo se ve orientado mucho más a exhibir la peculiaridad del "reino del arte" (expresión suya) según la cual las obras de arte juegan un juego distinto que las experiencias, placenteras o no, a ellas asociadas. De ahí su insistencia en sustituir los términos tradicionales de la evaluación y del sentimiento estéticos –"bello", "excelente", "agradable", "encantador"– por otro término, cómo decirlo, más objetivo: lo "correcto".

Ahora bien, lo correcto es un término relacional, que exige por lo tanto un correlato que sea paradigma de lo perfecto en su género. Wittgenstein discurre en sus *Lecciones* por numerosos y precisos ejemplos, y a la vez cotidianos, de nuestra experiencia estética, particularmente de las artes que exigen una ejecución, una "performance".

Sabemos cuándo, en un determinado momento y de una determinada manera, una ejecución –pongamos, musical– se corresponde con lo que debè ser. Ya no es ni demasiado lenta, ni demasiado fuerte, pone los acentos en "su" sitio, la expresividad se desenvuelve con la dinámica justa. Ahora esa música (pero es fácil extender el ejemplo a toda "performance" estética) es perfecta. Se corresponde con un "super-mecanismo".

Ahora que hablamos dentro del juego del lenguaje de la música la estética trascendental (y la ética, por tanto) ya no es mística e inefable. Se ha debilitado hasta el grado de convertirse en un ámbito de muestras paradigmáticas –culturalmente, la serie de las obras de arte y de las narraciones ejemplares– que funcionan como "super-mecanismos" respecto a la "mecánica" (y es metáfora) de la experiencia vinculada al juego de lenguaje respectivo.

Veamos cómo describe Wittgenstein el "super-mecanismo" en sus *Lecciones*, tema que acabará trasladando, en parte, a las *Investigaciones*: "La idea de algo super-estricto, algo más estricto de lo que pueda ser cualquier Juez, super-rigidez. Siendo la cuestión, estás inclinado a preguntar: "¿Tenemos un modelo (*picture*) de algo más severo?" Difícilmente. Nos sentimos inclinados a expresarnos bajo la forma de un superlativo. 27. (Diagrama de una palanca). Cf. una palanca-fulcro. La idea de una super-dureza. "La palanca geométrica es más fuerte de lo

que pueda serlo cualquier palanca. No se dobla". Ahí tienes un caso de necesidad lógica. "La lógica es un mecanismo hecho de un material infinitamente duro. La lógica no dobla". (Bien, no lo hace ya). Ese es el modo de llegar a un super-algo. Ese es el modo como sobrevienen ciertos superlativos, cómo son usados, p.e. el infinito"<sup>4</sup>.

Por algo compara Wittgenstein alguna vez, en algún respecto, la proposición con una frase musical. Por medio de la obra de arte como "super-mecanismo" Wittgenstein reserva la tradición del panteón ejemplar hacia el que el gusto y el juicio, en sus diversas experiencias, se orientan objetivamente. Las formas de vida tienen así sus referentes de perfección.

Me pregunto cuál es el equivalente de esa perfección, mostrada en el "super-mecanismo", en un plano lógico que ya no es trascendental sino que se desenvuelve en la pluralidad de los juegos del lenguaje. ¿Algo que ver con la verdad de la proposición en cuanto acto de habla?

En cualquier caso espero, con Rorty<sup>5</sup>, que la teoría y que la estética de Wittgenstein sigan colaborando a salvaguardar a la filosofía en su pureza. Pero no demasiado.

#### Comentario:

La presente comunicación fue presentada en el marco de las jornadas *Aspectos del pensamiento de Wittgenstein* celebradas en mi Universidad en abril de 1992. Recibí entonces de los otros participantes varias críticas (Gorka Arregui, Vicente Sanfelix, José Luis Prades) y alguna sugerencia (Alfonso G. Suárez).

La crítica más directa se refirió a una posible mala lectura por mi parte del alcance de la idea de "super-mecanismo". Según los críticos tal idea posee un sentido negativo que la inhabilita para ser usada, según pretendo, como un acierto de nuestro filósofo. El "super-mecanismo" sería una dureza anti-empírica del pensamiento –si no entiendo mal la crítica– que Wittgenstein denunciaría en cuanto ejemplo de una falsa salida hacia la cómoda aceptación de un inaceptable "valor absoluto". Yo no lo veo así.

<sup>4</sup> F. Wittgenstein, *Lecciones*, 15-16.

<sup>5</sup> R. Rorty, *Consequences of Pragmatism, Essays: 1972-1980*, The Harvester Press, 1982.

Los textos estéticos que he aducido destacan la idea de "supermecanismo" como la única que nos posibilita comprender en imagen la experiencia efectiva de algo que es-como-tiene-querer, (como cuando decimos, en música: ahora, ahora está bien tocada la pieza, ni demasiado *forte* ni demasiado *piano*, ni demasiado veloz ni demasiado lento, etc.). Lo que añado es que ese procedimiento permite a nuestro filósofo abandonar, o debilitar, su primera solución "trascendental" para avanzar hacia un nuevo empirismo, el de los juegos del lenguaje. Estos podrán ser heterogéneos entre sí; pero, al menos, dentro de cada uno, podemos determinar el grado de perfección requerido y salvar con ello nuestras experiencias de lo absoluto.

Pero tal vez deba, para apoyar algo más mi lectura, acudir a la sugerencia del Dr. Alfonso G. Suárez: mi aportación tendría que haber atendido a la *Conferencia sobre ética*, que abunda en temas similares y coordinables con los de los textos a los que me había remitido. A ello voy. Por un lado el estilo de la *Conferencia* nos alecciona en una cuestión heurística que considero de singular interés. Con independencia del mayor o menor cierto de sus tesis ese discurso certifica algo que Wittgenstein expresó en privado más de una vez: por más que le costara mucho explicarse y hacerse entender, por más que tuviera la impresión personal de "girar en círculos" sin entrar al núcleo sustantivo de las cosas que le importaban, ocurriría que cualquiera que fuera buen entendedor podría sacar de su filosofía balbuciente y estreñida ("tartamuda", ha dicho no sin razón Aranguren) una imagen de lo que son la realidad y la vida. Estoy seguro de eso porque, en línea wittgensteniana, poseo la imagen de un determinado "supermecanismo" al efecto: el "sistema" de una filosofía. Al igual que otros supermecanismos, –"la palanca", "el juez estrictísimo"– el "sistema" no existe propiamente pero tiene un sentido inobviable. Esa manera de pensar es la que se aplica agudamente en la *Conferencia de ética*.

Para lo que más toca a esta comunicación, la *Conferencia* modula y estrecha un poco más la relación de ética y estética. Según Wittgenstein, la palabra "ética" es usada por él "en un sentido un poco más amplio /que el "investigación general sobre lo bueno"/, que incluye, de hecho, la parte más genuina, a mi entender, de lo que generalmente se denomina "estética". Ese sentido ampliado

se declara un poco más abajo: "en lugar de decir que la ética es la investigación sobre lo bueno, podría haber dicho que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa, o podría haber dicho que la ética es la investigación acerca del significado de la vida, o de aquello que hace que la vida merezca la pena vivirse, o de la manera correcta de vivir". Es así como la estética se convierte, en realidad, en la parte epistemológica de una filosofía *post-tractatus*, puesto que la ética propiamente dicha es inefable por el hecho de que es, en realidad, acción que amplía los límites del mundo. De ahí el símil bastante chistoso del libro de ética que explota: si hubiera un verdadero libro de ética haría explotar todos los demás libros. Es decir, una cosa es la ética como discurso (estética, más bien) y otra cosa es el juego del lenguaje de la ética, que se resuelve en actitudes y acciones. La imagen de un supermecanismo, por lo tanto, habita en la frontera entre discurso y acción asegurando el sentido ético de la vida.

Con ello Wittgenstein ha donado a la filosofía del siglo XX un campo de juego más amplio del que él mismo había diseñado en su reacción "fundamentalista" del *Tractatus*, pero mucho más sobrio, abarcable y empirista del que proponían las hermenéuticas decimonónicas (tipo Dilthey) o los diversos historicismos (desde Marx a Spengler). Todo está más a la mano desde que la existencia lingüística de los referentes existenciales absolutos es la del "super-mecanismo". Si a eso se le quiere llamar, como algunos hacen, "conservadurismo" de Wittgenstein, bienvenido sea. Por ahí va su célebre solución, en la *Conferencia de ética*, al problema del milagro. El sujeto como filósofo ve crecerle a otro, de repente, una cabeza de león –u observa cómo le crece una pierna amputada, podríamos añadir– y no se apresura por eso a sacar consecuencias más o menos teológicas sino que se apresta a aumentar la competencia limitada y provisional de la ciencia. El único milagro, como saben bien las madres sensibles e inteligentes, es que el mundo sea. El asombro ante ese hecho o, mejor, el hecho (experimental) de ese asombro ya es por sí mismo ético, sobrenatural. Es lo mismo que ocurre con nuestro sentimiento de culpa. Sería ridículo atribuirlo a motivos naturales" (¿porque eso no daría cuenta de la dimensión moderna del sujeto, que sólo se deja contrastar en su acción responsable, por mínima que sea, con el sujeto absoluto?). Asumimos nuestra culpa, dice Wittgenstein, porque "*Dios condena nuestra conducta*". Dios, ese "juez

estrictísimo", un supermecanismo que –al igual que la palanca ideal o que la lógica– no se dobla. De ahí la desconfianza de Wittgenstein ante lo que él consideraba actitudes impías (por ejemplo, la de B. Russell). Su convencimiento primero fue el de que la acción ética (y estética) va más allá del mundo. Tal vez apunta en la *Conferencia* un convencimiento segundo: que el sentido de lo místico –lo ético y estético– puede ser reconducido al sentido del supermecanismo, correlato epistémico y ejemplar de nuestra acción y de nuestra experiencia de lo absoluto.

El "super-mecanismo" es de la misma estirpe que el "símbolo" de Peirce. Ambos pretenden neutralizar la metafísica de la existencia convirtiéndola en una ontología del sentido. Sin embargo la posición de Wittgenstein sigue siendo original en la medida en que no se reduce ni al actual neopragmatismo (se acerca más al antiguo, al de W. James) ni a la hermenéutica estricta (le falta para ello una teoría explícita de la modernidad). Lo cierto es que, bien leído, y a pesar de sus esfuerzos por hacer de la filosofía una terapia básica que deje abiertos todos los caminos éticos, Wittgenstein permanece siendo para nuestra reflexión lo más cercano a un pensador trágico.

En cuanto a otra objeción muy filológica acerca de 6.53 del *Tractatus*, a la que tuve que hacer frente en el momento de presentar este trabajo, diré sólo lo siguiente: es posible que lleve razón la lectura habitual y que la lista de las cosas "que pueden ser dichas" se reduzca a "las proposiciones de la ciencia natural" *por el hecho de que* "no tienen nada que ver con la filosofía". Yo propongo que "*also etwas*" no tiene por qué ser un *porque*, en cuyo caso la lista se amplía: se puede hablar científicamente y se puede hablar *en general*, esto es, se puede hablar el lenguaje ordinario sin intenciones metafísicas, sin pretender probar nada en orden a una imposible y metafísica teoría general. Ahora bien, si esa propuesta choca demasiado con la tradición filológica positivista sobre el *Tractatus*, entonces me abstengo. Sólo digo que en cualquier caso esa posibilidad se desprende de la interpretación de todo el párrafo y de la posterior evolución del pensamiento de su autor.

Lluís Álvarez  
Universidad de Oviedo  
Oviedo España