

PUTSCH LINGÜÍSTICO Y REVOLUCIÓN FILOSÓFICA

LINGUISTIC PUTSCH AND PHILOSOPHICAL REVOLUTION

Alejandro Tomasini Bassols

Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México

Recibido: 03/03/2025

Aceptado: 05/05/2025

Resumen: El objetivo de este ensayo es examina críticamente, desde una perspectiva wittgensteiniana, la naturaleza de los problemas y de las teorías filosóficas. Muestro cómo el pensamiento de Wittgenstein al respecto fue evolucionando y pasó de un diagnóstico excesivamente simple en el *Tractatus* (básicamente, falta de asignación o asignación errada de significados) a uno mucho más complejo y sofisticado (en las *Investigaciones Filosóficas*) en términos de descripciones minuciosas efectuadas por medio de un aparato conceptual especial. Con una nueva concepción del lenguaje en la que éste queda esencialmente vinculado a la praxis, en el sentido más amplio posible, Wittgenstein desarrolla toda una serie de estrategias argumentativas que le permiten ofrece diagnósticos precisos de problemáticas filosóficas concretas. Un ejemplo de ello es el así llamado ‘argumento del lenguaje privado’. Un resultado interesante es que uno de los rasgos fundamentales del discurso filosófico es su descontextualización, es decir, el uso del lenguaje desconectado por completo de las actividades humanas. Termino respondiendo afirmativamente a mis dos inquietudes iniciales, a saber, si se puede vivir durante siglos en el auto-engaño intelectual y si se puede desconocer el movimiento que nos libera de él.

Palabras clave: Lenguaje, significado, uso, filosofía occidental, pseudo-problemas

Abstract: The aim of this essay is to critically examine, from a Wittgensteinian perspective, the nature of philosophical problems and theories. I show how Wittgenstein's thinking in this respect evolved from an excessively simple diagnosis in the *Tractatus* (basically, lack of or mistaken adscription of meanings) to a much more complex and sophisticated one (in the *Philosophical Investigations*) in terms of detailed descriptions carried out by means of a particular conceptual apparatus. With a new conception of language in which the latter is essentially linked to praxis, in the broadest possible sense, Wittgenstein develops a whole series of argumentative strategies which enable him to offer precise diagnoses of concrete philosophical problems. A case in point is the so called ‘private language argument’. An interesting result is that one of the fundamental features of philosophical discourse is its decontextualisation, *i.e.*, the use of language totally disconnected from human activities. I conclude by answering in the affirmative to my two initial questions, namely, whether it is possible to live for centuries in intellectual self-deception and whether one can ignore the movement that frees us from it.

Keywords: Language, meaning, use, western philosophy, pseudo-problems.

I) Dos Paradojas en la Filosofía Occidental

Creo que la mejor manera de abordar nuestro tema es planteando dos preguntas:

- a) ¿puede haber fraudes intelectuales que permanezcan impunes indefinidamente?, y
- b) ¿puede haber auténticas revoluciones intelectuales que resulten inocuas y pasen casi por completo desapercibidas?

Desafortunadamente, como veremos, la respuesta a ambas preguntas es un contundente 'sí'. Mi objetivo en este ensayo consiste precisamente en, muy a grandes rasgos, mostrar cómo se gestó ese gran fraude intelectual que conocemos como 'filosofía occidental', cómo dicho fraude fue sistemáticamente exhibido por Ludwig Wittgenstein y cómo sus contundentes e incuestionables pruebas dejaron incólume el edificio de la filosofía. Quizá no esté de más recordar que este edificio es propio y característico de la cultura occidental, puesto que no se dio ni se da en muchas otras culturas o civilizaciones en las que no obstante sí se dieron religiones, códigos de conducta, organización social, comercio, educación, etc. Sobre las condiciones materiales del surgimiento de la filosofía podemos eventualmente especular un poco, pero no creo que podamos decir gran cosa más allá de establecer ciertas asociaciones y correlaciones meramente contingentes.

Dado que lo que está en juego es una acusación más bien grave, creo que lo más indicado será de inmediato plantear el problema y dejar en claro en qué consiste. Esto no es tan difícil de lograr. Yo creo que **si** comparamos el desarrollo científico con el filosófico y **si** juzgamos a la filosofía por sus **resultados**, lo único que se puede inferir es que estamos en presencia de un colosal engaño colectivo. ¿En qué consiste dicho engaño? En que, a diferencia de lo que pasa con la ciencia en general, es un hecho fácilmente verificable que **en filosofía no se ha resuelto un solo problema, en ninguna de sus áreas o ramas**. Esta situación dura ya más de 2,600 años y lo peor del caso es que no tiene visos de modificarse. Esta deplorable situación ha generado, como era de esperarse, una gran insatisfacción en agentes externos a la filosofía y aglutinos esfuerzos de crítica destructiva realizados **desde dentro** de la filosofía, es decir, por filósofos. Los ataques externos a la filosofía pueden venir en términos políticos, de lucha de clases, de pobreza de resultados, de incapacidades cognoscitivas humanas para resolver problemas tan difíciles como lo serían los filosóficos y críticas semejantes. Obviamente, inclusive si las críticas externas fueran imposibles de rebatir, de todos modos su impacto en los filósofos profesionales sería mínimo y desde luego no bastarían para acabar con la filosofía. El problema es que tampoco las objeciones y críticas internas a la filosofía han fructificado. Entre los críticos **filosóficos** de la filosofía encontramos, por ejemplo, a Diógenes el cínico, muy probablemente el primer gran opositor de pensadores de la Antigüedad ya para entonces consagrados, como Parménides de Elea y Platón. En nuestros tiempos, es bien sabido que los grandes adversarios de la filosofía, identificada sobre todo con la metafísica, fueron los positivistas lógicos y muy en especial Rudolf Carnap y Frederick Waismann. En todo caso, Diógenes nunca fue tomado en serio por sus oponentes y por su parte los positivistas lógicos incurrieron en errores de diversa índole y finalmente no pudieron llevar a cabo su programa. Naturalmente, frente a pensadores

aislados o pequeños grupos de filósofos inconformes está lo que podríamos presentar como la casi totalidad del ejército de filósofos profesionales, esto es, generaciones de filósofos totalmente convencidos del carácter genuino de los problemas que enfrentan y de la importancia de sus propias contribuciones.

En mi opinión, aunque las condiciones para un ataque certero y definitivo en contra de la filosofía siempre estuvieron dadas, faltaba para que pudieran materializarse el elemento crucial, esto es, el genio que pudiera hacer exitosamente tres cosas:

- a) **diagnosticar** correctamente el problema, es decir, describir detalladamente en qué consisten las fallas de la filosofía,
- b) **exhibir y dismantelar de manera pública y notoria** vicios, trampas, malformaciones, etc., conceptuales característicos de la filosofía, y
- c) **proporcionar respuestas adecuadas** a los problemas planteados de manera que tanto interrogantes como respuestas tradicionales se desvanezcan.

Deseo aquí y ahora sostener que justamente allí donde otros pensadores del pasado, remoto o cercano, inconformes con la filosofía tradicional fracasaron, ahí Ludwig Wittgenstein triunfó. Replanteemos entonces nuestras dos inquietudes iniciales para que se entienda bien a qué aspiramos y en qué consiste nuestra estrategia. Nuestras preguntas son: en primer lugar ¿cómo nos explicamos que una disciplina tan ostentosamente fallida como la filosofía tradicional puede seguir hipnotizando el intelecto de millones de personas? Y, en segundo lugar ¿cómo explicamos que lo que podemos llamar la ‘revolución wittgensteiniana’, sin duda una revolución exitosa (por lo menos hasta ahora no se sabe de ninguna contrarrevolución filosófica anti-wittgensteiniana), sea *de facto* ignorada por la inmensa mayoría de los filósofos profesionales occidentales? Así planteadas las cosas, me parece que el tema ciertamente amerita que al menos se intente profundizar en él.

II) La Estructura de la Revolución Wittgensteiniana

Aunque las filosofías de Ludwig Wittgenstein han sido estudiadas a fondo por múltiples especialistas, hay facetas de su pensamiento que siguen siendo un tanto incomprendidas. En lo que sigue intentaré ofrecer una especie de radiografía eidética para dejar en claro hasta donde sea posible cuáles son los grandes pilares en la labor filosófica de Wittgenstein.

Habría que señalar que el punto de partida, lo que podríamos denominar la “intuición de arranque”, es clara pero de origen desconocido. ¿De qué intuición hablamos? Está enunciada ya en el *Tractatus*. Dice Wittgenstein:

El libro lidia con problemas de filosofía y muestra – así lo creo – que el planteamiento de estos problemas surge de incomprendiones concernientes a la lógica de nuestro lenguaje.¹

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols (México: Procesos Editoriales, 2022), Prólogo.

No es fácil determinar el alcance de la afirmación de Wittgenstein cuando en su libro a los únicos filósofos que menciona son prácticamente G. Frege y Bertrand Russell. En todo caso podría haber dicho que él se ocupa en su libro de **algunos** problemas de filosofía de los que Frege y Russell también se ocuparon. Es evidente, sin embargo, que recortar de esa manera el alcance de los pronunciamientos del libro habría equivalido a una auténtica mutilación. Y eso es relativamente fácil de hacer ver: se puede mostrar que muchas de las aseveraciones del *Tractatus* permiten invalidar multitud de posiciones filosóficas defendidas a lo largo y ancho de la historia de la filosofía. Asumiendo que ello es así, lo más razonable es pensar que desde su primera incursión en la filosofía Wittgenstein consideraba que el discurso filosófico presenta una anomalía que simplemente no puede ser ignorada. Ahora bien, de dónde o de quién obtuvo o cómo llegó él a dicha intuición es algo sobre lo cual no se ha reflexionado mayormente. Yo pienso que en algo ha de haber influido su constatación de que cualquier problema filosófico puede esperar. Esto es fácil de entender: si alguien está efectuando una operación, haciendo un cálculo para la construcción de un nuevo tipo de avión, si se pretende probar un nuevo teorema en matemáticas o en lógica, etc., la labor se impone por encima de otros intereses, porque se tiene que entregar un resultado, porque lo están esperando a uno, etc. En cambio, en filosofía este rasgo de urgencia está completamente ausente. Uno puede estar en plena meditación, pero si ya va a empezar el partido la deja uno para después. Pero si es típico de la filosofía permitir que se le posponga ello debe ser por algo relacionado con la naturaleza de sus temas y problemas. Éstos, yo diría, no tienen el carácter de urgentes. Si fue o no por constataciones como éstas que el joven Wittgenstein se auto-convenció de que los problemas filosóficos tenían algo de espurio o por consideraciones de otra clase es algo sobre lo cual no podemos tener certeza y sobre lo cual, por lo tanto, no tiene mayor sentido especular. Lo único que podemos afirmar es que desde el inicio de su trabajo en filosofía Wittgenstein asumió que los problemas filosóficos eran en el fondo pseudo-problemas. Lo que con el tiempo se fue modificando fueron sus diagnósticos y sus análisis.

En su primera fase, la posición de Wittgenstein es simplemente que hay algo de **ilógico** en el discurso filosófico y este elemento de ilogicidad consiste en que el lenguaje filosófico incorpora palabras a las que lógicamente no se les ha asignado un significado lógico. Ejemplos de oraciones así son:

- a) Sócrates es idéntico
- b) El amor es maravilloso
- c) La decisión que se tomó es la mejor

Desde la perspectiva de la teoría lógica del lenguaje, que es la defendida en el *Tractatus*, esto es, la así llamada ‘Teoría Pictórica’, palabras como ‘bueno’, ‘peor’, ‘magnífico’, ‘horrendo’, etc., no designan “objetos” y por lo tanto carecen **lógicamente** de significado. Gramaticalmente no presentan problemas, pero lógicamente sí. En el caso de ‘Sócrates es idéntico’ no es que la oración esté mal construida, sino que como no se le asignó un significado apropiado a ‘idéntico’ la oración no es ni verdadera ni falsa. La justificación de ese punto de vista está en el *Tractatus* pero, por razones de espacio y tiempo, no la examinaremos a fondo. Me limitaré a señalar que dicha justificación sigue vigente para la inmensa mayoría de los filósofos convencionales.

Con el tiempo, y la verdad es que más bien rápidamente, Wittgenstein entendió que su primer acercamiento al tema de la naturaleza de los problemas filosóficos era demasiado simple. Vino entonces la transición hacia un nuevo modo de pensar y desde la nueva perspectiva Wittgenstein pudo detectar con mucha mayor eficacia la raíz de la anormalidad de la filosofía. Los problemas filosóficos no surgen en conexión con la lógica, sino con el **lenguaje**. Es el lenguaje lo que hay que examinar para poder dar cuenta de la existencia de los problemas filosóficos. Esa es la perspectiva adoptada por Wittgenstein desde su regreso a Cambridge, en enero de 1929.

La nueva perspectiva de Wittgenstein tuvo, como era de esperarse, consecuencias trascendentales. Para empezar se desplazó a la filosofía de la lógica como la rama fundamental de la filosofía y se le sustituyó por la filosofía del lenguaje. ¿Qué quiere decir esto? Que de ahí en adelante cualquier problema filosófico que se planteara pasaría primero por el prisma de la filosofía del lenguaje, es decir, se le re-plantearía como un problema concerniente a palabras y entonces se le trabajaría por medio de una determinada concepción del lenguaje. Antes de describir a grandes rasgos de qué concepción del lenguaje hablamos, demos ejemplos de lingüistización de los problemas filosóficos.

Supongamos que alguien afirma que así como hay perros hay también sentimientos y así como hay sentimientos hay números y que, por lo tanto, el mundo objetivamente “contiene” tanto objetos físicos como estados mentales como entidades lógicas. El mundo es complejo y si hablamos de todas esas cosas es porque de uno u otro modo están ahí. Lo menos que podemos decir es que se trata de un cuadro raro de la realidad. Salta a la vista, sin embargo, que así planteada la tesis filosófica es insostenible. De seguro que no hay números **en el mismo sentido** en que hay ratas. Con esto ya pasamos de una discusión sobre entidades a una discusión sobre el sentido de lo que afirmamos y hablar del sentido de lo que afirmamos es precisamente aludir a las palabras y a sus aplicaciones. Lo que ahora haremos será inquirir no sobre diferentes modos de existencia sino sobre diferentes significados de la palabra ‘hay’. Podremos entonces ver que cuando decimos que hay coyotes hablamos inevitablemente de procesos perceptuales, de procedimientos de verificación empírica, de inducciones, etc. En cambio, cuando hablamos de sentimientos, de recuerdos y demás aludimos a muy variadas líneas de conducta, a gestos manuales y faciales, a situaciones especiales, etc. Y que cuando decimos que hay entidades abstractas como números queremos decir que ciertas ecuaciones son resolubles, que podemos efectuar operaciones en el papel usando guarismos o cifras, etc. Constatamos entonces que ‘hay’ tiene múltiples aplicaciones, es decir, se usa en muy distintos contextos y por consiguiente tiene muy variados significados. Pero entonces queda claro que el problema fundamental de la ontología tal como ha sido planteada, esto es, como la investigación acerca de lo que hay en el mundo se fundaba en la idea ingenua de que es factible traspasar el uso de la expresión de un contexto a otro sin que eso tuviera repercusiones semánticas y por ende en nuestra comprensión de la realidad. Una vez que hemos hecho estas aclaraciones de inmediato se ve que el problema original de determinar “lo que hay” es un problema espurio.

Si lo que hemos dicho es acertado, queda claro que la revolución wittgensteiniana se inicia con una intuición fundamental y una cierta maniobra metodológica. Pero hay más.

Me parece que el siguiente paso en la recomposición de la perspectiva de Wittgenstein recae sobre otro movimiento explicativo, a saber, la **sustitución de la especulación por la descripción**. O sea, en lugar de lanzarse al espacio infinito de lo que el lenguaje permite

decir, lo que hay que hacer es aprender a **describir** las aplicaciones de las expresiones. Descripciones así son en principio perfectamente objetivas, es decir, comprensibles por cualquier hablante normal. Las descripciones que se necesitan no son tan simples como podría pensarse, porque hay que tomar en cuenta el contexto, la situación, las intenciones de los hablantes, las reglas de uso, etc. El objetivo de las descripciones es eliminar el misterio, evitar la superchería filosófica y cancelar la fácil mitologización en la que se incurre. Ejemplifiquemos esto. Si alguien dice que le duele una muela: ¿lo comprendemos o no? El filósofo tradicional de inmediato nos dirá que el dolor de la persona es algo que sólo la persona en cuestión puede conocer, puesto que se trata de un evento mental privado: nadie sabe ni puede saber cómo es su dolor. Nosotros “creemos” que lo comprendemos, pero eso es debatible. Lo más que podemos hacer es especular al respecto y decir cosas como: ¡de seguro que él tiene algo como lo que yo tengo cuando me duele la muela! Es con afirmaciones como esas que se gesta el mito filosófico de la interioridad.

Cualquier persona razonable, cualquier hablante normal entenderá de golpe que una “explicación” como esa **tiene** que ser **absurda**. Si vemos a un hombre que acaban de atropellar retorciéndose de dolor lo único que no se nos ocurre decir es que es “altamente probable” que él tenga lo que yo tendría si me hubieran atropellado. Nosotros **sabemos** que sufre. Para evitar los enredos de la filosofía tradicional, ya lo dijimos, lo que hay que hacer es **describir** la situación. Quien usa la expresión ‘me duele’ aprendió al hablar a remplazar conducta de sensación por lenguaje de sensación, que es **nueva conducta de sensación**. Se le enseñó además a reconocer situaciones, a construir oraciones y a emplearlas en los momentos apropiados. Estos momentos están vinculados con las expresiones normales, espontáneas de dolor y el hablante normal aprendió a coordinar las expresiones en primera persona con las descripciones en tercera persona. Así, cuando otra persona y yo decimos que nos duele una muela, nos entendemos perfectamente sin que para ello yo tenga que conectarme con su muela y él o ella con la mía para entonces aceptar que tenemos el mismo dolor. Que un dolor sea “el mismo” que otro no se determina como cuando se dice que un balón es “el mismo” que otro. Al igual que con la palabra ‘hay’, la noción de mismidad tiene aplicaciones diferentes y por lo tanto diferentes reglas de uso, dependiendo de a qué se aplique. Un balón es el mismo que otra si pesa lo mismo, vale lo mismo, es del mismo color, etc., en tanto que un dolor es el mismo que otro si tienen las mismas causas, si tienen la misma ubicación, si la gente reacciona de la misma manera, si los doctores dan los mismos diagnósticos y recetan los mismos medicamentos, etc. Si esas condiciones se cumplen decimos entonces sin titubear que dos personas tienen el mismo dolor sin necesidad de especular al respecto. Lo único que se requiere es la descripción del caso.

El siguiente paso tenía que ser la conformación de un instrumental heurístico de modo que se pudieran generar explicaciones y esclarecer los temas. Wittgenstein construyó su propio aparato conceptual, puesto que las categorías filosóficas tradicionales no le habrían servido. Sus nociones explicativas son *juego de lenguaje*, *forma de vida*, *criterio*, *semejanzas de familia*, *ver como*, *gramática en profundidad* y *representación perspicua*. Ahora bien, entrelazada con estas categorías aparece una nueva concepción del lenguaje, una concepción que no tiene en lo absoluto un carácter científico, sino que fue elaborado exclusivamente por consideraciones de orden pragmático, es decir, con miras a enfrentar posteriormente enred

sustento al lenguaje. Como hay un sinnúmero de formas de vida hay también un sinnúmero de juegos de lenguaje. No es, pues, la gramática escolar lo que nos da la visión global del lenguaje sino las prácticas, las actividades humanas, lo que con ayuda de las palabras los seres humanos **hacen**.

Como habría podido preverse, de esta nueva concepción del lenguaje en la que el significado queda ligado a las aplicaciones de las palabras el significado se explica no por el diccionario sino por el **uso** que se haga de las palabras, expresiones y oraciones. Este uso está esencialmente contextualizado y regulado para todos. Así, de entrada queda cancelada la idea de que alguien pudiera apropiarse del lenguaje para hablar de lo que sólo él o ella conocen. Dicho de otra manera, el lenguaje es propiedad común y pública. Por lo tanto, no hay ni puede haber usos privados del lenguaje común, del lenguaje de todos.

Llegamos así a lo que en la reconstrucción del enfoque general de Wittgenstein es el punto culminante, a saber, el diseño de **estrategias argumentativas**. Ya sabemos que si se nos plantea un problema filosófico tenemos que traducir el problema a un problema concerniente a palabras, rastrear los usos de las palabras relevantes, enunciar las reglas de las palabras que en el discurso filosófico quedaron distorsionadas, detectar el corto-circuito conceptual y repararlo, para lo cual hay que aplicar las técnicas de discusión e investigación gramatical que Wittgenstein ejemplificó a lo largo y ancho de su obra. Si la labor estuvo bien realizada, el problema se diluye y la temática filosófica se esfuma. Del problema original no quedan ni rastros. Una presuposición fundamental de este enfoque es que el lenguaje natural, que es el que empleamos todos (filósofos incluidos) está en orden. Esto es obvio, porque si no lo estuviera ¿cómo podríamos saberlo y desde qué plataforma lingüística alternativa podríamos corregirlo?

Disponemos ya de un cuadro general de lo que comporta la gran labor de análisis gramatical efectuada por Wittgenstein a lo largo de sus últimos 22 años. Quisiera ahora presentar de manera escueta un par de datos para poder después regresar a lo que fue nuestro punto de partida y poder entender mejor lo que a primera vista podría haber sonado como locura o como una pretensión demencial. Espero mostrar que no era ello el caso.

III) Ejemplificación y Diagnóstico

La verdad es que Wittgenstein es como un tsunami cultural cuya magnitud no ha sido hasta ahora debidamente calculada. Multitud de filósofos profesionales lo describen a menudo como “uno de los filósofos más importantes del siglo XX”. En mi opinión, eso es una grotesca expresión de incompreensión, como la expresión de un garrafal error categorial; indica que hay diferencias y sutilezas que simplemente no se han comprendido. Ciertamente Wittgenstein no es un eslabón más en la cadena de pensadores que lleva de Tales de Mileto a Donald Davidson, por mencionar a alguien. Wittgenstein no es como un empirista que se enfrenta a un racionalista, un marxista a un libertario, un platonista a un aristotélico, etc. Más bien a lo que Wittgenstein se enfrenta es a la cadena total de filósofos tradicionales o, mejor dicho, lo que él combate es la filosofía *in toto*, tal como fue y sigue siendo concebida en Occidente.

Una prueba de que el conflicto no es entre Wittgenstein y tal o cual pensador en particular sino más bien entre Wittgenstein y un **modo particular de pensar** es que este último logra refutar una de las premisas fundamentales del filosofar occidental. Me refiero a

la idea, de la cual inclusive rara vez están conscientes quienes la presuponen, de que no hay ningún problema con la idea de un lenguaje privado, esto es, un lenguaje inventado por una persona y que sólo ésta podría comprender. Se trata de una tesis filosófica inmensamente rica en implicaciones. De acuerdo con ella, cada quien puede identificar y referirse a todo lo que le pasa internamente, es decir, a lo que sólo la persona en cuestión tiene acceso y que por consiguiente sólo él o ella pueden conocer. Es la idea de que hay estados internos, de carácter mental, que son de acceso estrictamente privilegiado. Esta idea está estrechamente conectada con la idea de un lenguaje del pensamiento que corre paralelamente al lenguaje común usado para la comunicación. La idea de un lenguaje privado está implícita en los escritos de filósofos tan variados y tan diferentes entre sí como Platón, San Anselmo, Descartes, Locke, Kant, Russell y muchos más. En general, la idea un “lenguaje privado” es simplemente asumida y explotada, pero fue Wittgenstein quien la identificó y la sometió a una despiada y letal crítica.

La argumentación wittgensteiniana es simplemente soberbia y quedó encriptada en lo que se conoce como el ‘argumento del lenguaje privado’. En relación con este apelativo quisiera hacer dos observaciones. Primero, la expresión es totalmente desorientadora. No hay tal cosa como “el” argumento del lenguaje privado. Lo que Wittgenstein ofrece es toda una variedad de líneas de argumentación, todas ellas válidas y todas ellas socavando lo que a primera vista es una inocua y firme premisa filosófica. Y, en segundo lugar, es equívoco hablar del “argumento del lenguaje privado”, puesto que lo que Wittgenstein quiere no es demostrar que como cuestión de hecho no hay lenguajes privados, sino que la noción misma de lenguaje privado es ininteligible, es decir, es internamente incongruente. Veamos rápidamente cómo procede Wittgenstein en algunos casos.

Consideremos el concepto de lenguaje. De seguro que no podríamos hablar de lenguaje si lo que tenemos es un sistema caótico de signos. Para que algo pueda ser considerado un lenguaje tiene que estar regulado, es decir, tiene que estar regido por reglas. Esto, sin embargo, presupone que los usuarios del lenguaje en cuestión coinciden tanto en lo que es la aplicación correcta de las reglas como en lo que es su aplicación incorrecta. O sea, no sólo hay reglas sino que también hay coordinación colectiva para su aplicación. Los hablantes disponen siempre de **criterios** que les permiten deslindar los casos de aplicación correcta de los casos de aplicación incorrecta. El problema es que en el caso de los supuestos lenguajes privados dichos criterios están ausentes, puesto que sólo el hipotético poseedor de su lenguaje privado estaría en posición de determinar si su aplicación de la regla fue correcta o incorrecta. Por lo tanto, los lenguajes privados no incorporan criterios y, por consiguiente, estrictamente hablando, carecen de reglas, puesto que se trataría de lenguajes con los que su poseedor podría emplear sus signos como quisiera. Veamos cómo presenta Wittgenstein la idea:

Por lo que “seguir la regla” es una práctica (**praxis**). Y **creer** que se sigue una regla no es seguir la regla. De ahí que no se pueda seguir “privadamente” una regla, porque de lo contrario creer que se sigue una regla sería lo mismo que seguir la regla.

Esto implica que la idea de un lenguaje no compartido, un lenguaje por así decirlo no socializado, no es un lenguaje en lo absoluto. Esto es de implicaciones importantísimas en muy variados contextos.

Otra línea formidable de argumentación es la siguiente: cuando se presiona al privatista para que especifique qué concretamente quiere decir mediante sus supuestos signos del lenguaje que sólo él conoce, éste sólo puede expresar lo que quiere decir **en** el lenguaje natural. No tiene escapatoria. Ahora bien, si ello es así entonces su supuesto lenguaje privado es enteramente redundante. Veamos cómo lo expone Wittgenstein:

¿Qué razón tenemos para llamar ‘S’ el signo para una sensación? Porque ‘sensación’ es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible sólo para mí. Por lo que el uso de esta palabra requiere de una justificación que todos comprendan.— Y de nada sirve decir que no tiene que ser una **sensación** — que si él escribe S tiene **algo**— y no podríamos decir nada más. Pero ‘tener’ y ‘algo’ también pertenecen al lenguaje común — Se llega así al hacer filosofía al punto de que se quisiera proferir sólo un sonido inarticulado.— Pero un sonido así es una expresión sólo en un determinado juego de lenguaje, que habría ahora que describir.²

De hecho, cualquier cosa que el privatista quisiera decir mediante el imaginario lenguaje que supuestamente sólo él conoce tendría que ser traducido al lenguaje natural no sólo para que otros pudieran entenderlo, ¡sino para que él mismo lo comprendiera! A partir del momento en que el hablante convierte un signo en una palabra genuina es porque ésta ya es usada en algún juego de lenguaje. Por consiguiente, es ya un término sometido a reglas y, como ya vimos, hablar de reglas es hablar de una comunidad lingüística, de concordancia en reacciones, etc., y en ese caso una vez más todo es público.

Los filósofos han tratado de llevar al extremo la situación para salvar su sacrosanta tesis de que hay algo que sólo cada quien en su propio caso conoce y que si bien es intransmisible a otros el sujeto de todos modos está perfectamente consciente de ello y familiarizado con ello. Por ejemplo, difícilmente podría negarse que yo en este momento tengo una imagen mental, digamos de una avenida de la Ciudad de México o de un ser querido, qué sé de qué es la imagen y que sólo yo puedo tenerla. A primera vista el caso del filósofo idealista es irrefutable. Pero eso, una vez más, es un espejismo conceptual. Aquí claramente se aplica el argumento que acabamos de exponer: si el sujeto quiere hablar de imágenes tiene que usar la palabra y ésta no es de él, sino del lenguaje natural; si se limita a decir que “tiene algo”, pasa lo mismo y así con todas las expresiones. Pero Wittgenstein ofrece otra línea de argumentación para dismantelar de una vez por todas la idea ingenua de que la noción de lenguaje privado es inatacable. Dice:

Durante una discusión sobre este tema vi cómo alguien se golpeaba en pecho y decía: ‘Pero de seguro que otro no puede tener ESTE dolor!’ — La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra ‘este’.³

Si el dolor es un “algo” tiene que ser posible identificarlo y re-identificarlo y para ello se requieren criterios de identidad, pero gritar y hacer muecas pronunciando exageradamente un palabra, eso no es proporcionar un criterio de identidad. El problema es que el idealista no tiene opciones: si no es de esa manera como se identifica el dolor que alguien tiene,

² L. Wittgenstein, *ibid*, sec. 261,

entonces no es posible saber a qué alude el filósofo tradicional cuando habla de lo que sólo a él le pasa, de lo que sólo él conoce.

Estas y otras (yo diría) intelectualmente excitantes líneas de argumentación, diseminadas a lo largo y ancho de las *Investigaciones Filosóficas*, echan por tierra (uno habría pensado que definitivamente) una de las premisas fundamentales de la filosofía occidental. ¿Por qué sería esa idea filosóficamente tan decisiva? Por la inmensa cantidad de tesis filosóficas con las que ha estado y podría estar ligada. Al dismantelar esa idea, Wittgenstein destruye multitud de tesis filosóficas concernientes al lenguaje, el pensamiento, la naturaleza de los estados mentales, el sujeto cognoscente (el “yo”), la comunicación, la percepción, la significatividad, la lógica y así indefinidamente. El haber detectado, exhibido y refutado la tesis filosófica de que no hay ningún problema de principio con la inteligibilidad de la noción de lenguaje privado equivale a un verdadero cataclismo en filosofía tradicional.

Quisiera ahora pasar al diagnóstico que Wittgenstein ofrece del surgimiento de los problemas filosóficos. Quizá un parangón sea aquí de utilidad. Supongamos que el discurso filosófico, esto es, el lenguaje natural usado de modo filosófico, fuera un cáncer lingüístico. Habría entonces que ver a Wittgenstein como un médico que está obligado a ofrecer un diagnóstico de su paciente. El diagnóstico wittgensteiniano existe y es muy completo, pero también es complejo y contempla múltiples aspectos, desde estados de ánimo especiales hasta corto-circuitos semánticos. Aquí me voy a limitar a presentar lo que en mi opinión está en el núcleo de la explicación del surgimiento de la filosofía. Esto es importante, como trataré de hacer ver, por muy variadas razones de carácter cultural, histórico, pedagógico y hasta político.

Lo primero que quisiera señalar es que si no se cuenta con el aparato conceptual apropiado no se puede generar ningún diagnóstico. Ya vimos, sin embargo, que Wittgenstein se auto-dotó de un aparato así y consecuentemente se puso a sí mismo en posición de diagnosticar el problema intelectual que representa la filosofía. Sus dos nociones clave para ello son las de juego de lenguaje y forma de vida. Hablar de juegos de lenguaje es aludir a actividades grupales, actividades reguladas no arbitrarias, actividades que requieren de un cierto entrenamiento y por lo tanto que presuponen desde el inicio la interacción de varias personas. El lenguaje no se aprende ni solo ni por medio de indicaciones, consejos y demás. La **praxis** es indispensable y esta es la principal idea que recoge la noción de juego de lenguaje. Ahora bien, ¿de qué praxis hablamos? De praxis en el sentido de práctica **socialmente reconocida como tal**. Ejemplos de prácticas son jugar con canicas, pintar casas, apagar incendios, enseñar aritmética, aprender solfeo, jugar ajedrez y así indefinidamente. Todas esas son **formas de vida**. Son las formas de vida lo que da sustento al uso de las palabras, lo que fundamenta la significación de lo que decimos. Pero si ello es así, se sigue que lo absurdo es imaginar que se tiene un lenguaje sólo porque se tienen oraciones bien formadas aunque éstas carezcan por completo de la fundamentación que confieren las formas de vida. Emplear el lenguaje sin un soporte praxiológico es usar el lenguaje de manera **totalmente descontextualizada**. Y este precisamente es el diagnóstico: la esencia del discurso filosófico es su ser empleado sin hacer referencia a ninguna actividad concreta, cuando el lenguaje es empleado sin ningún fin particular, cuando es usado desconectado por completo de la acción humana. Wittgenstein mejor que nadie expresó la idea como sigue:

Porque los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones.⁴

Dicho de manera sucinta, el lenguaje filosófico es lenguaje improductivo, lenguaje ocioso, lenguaje (por así decirlo) puramente semiótico, lenguaje por lo tanto sistemáticamente interpretable de diverso modo, lo cual genera preguntas y respuestas sin fin.

Tenemos, pues, una idea de cómo Wittgenstein cumplió con la faceta negativa, es decir, destructiva, de su programa. Pero su programa tiene otra faceta, una positiva, sobre la cual creo que es conveniente decir unas cuantas palabras.

IV) La Esencial Ambigüedad de ‘Filosofía’

Podría querer sostenerse que el caso, tal como lo hemos descrito, es marcadamente contradictorio. En efecto, alguien podría exclamar: ¡*Wittgenstein pretende desbancar la filosofía ...haciendo más filosofía!* La respuesta a eso es que una “objeción” así revela confusión e incomprensión. Es evidente que no puede ser lo mismo enfrentar un problema con miras a resolverlo que enfrentar un problema con miras a desbaratarlo. El primero necesitar teorizar al respecto, el segundo efectuar una peculiar clase de análisis. Pero si no comparten convicciones, objetivos, métodos, estrategias, instrumentos heurísticos y demás, entonces ¿qué tienen en común el filósofo y su adversario? Lo que tienen en común son simplemente los temas y la diferencia consiste en que se posicionan de manera diferente frente a ellos: para el filósofo tradicional se trata de problemas genuinos que urge resolver, en tanto que para el anti-filósofo wittgensteiniano son enredos conceptuales que hay que desbaratar. Esto amerita algunas aclaraciones.

La filosofía tradicional se caracteriza por ser sumamente ambiciosa desde un punto de vista cognoscitivo. El filósofo convencional aspira a alcanzar conocimientos de una clase especial, a saber, conocimientos que no tengan las mismas fuentes que los conocimientos científicos, que sean, por así decirlos, perfectos, definitivos, necesarios o, como se dice en la jerga filosófica, que sean *a priori*. Por eso, como bien lo señala Wittgenstein, los problemas filosóficos revisten la forma de la profundidad, es decir, parecen ser en algún sentido superiores a los deleznales y burdos de las diversas ciencias. De hecho, forma parte de la cultura de la filosofía que cuando alguien plantea un problema filosófico la persona mira, habla, gesticula, etc., de un modo a la vez anormal y atractivo. En eso consiste parcialmente la “magia” de la filosofía. El problema es que para alcanzar su objetivo, el profesional de la filosofía tiene que tergiversar el lenguaje, no respetar las reglas de uso ya establecidas, hablar de manera totalmente abstracta y que su lenguaje no tenga absolutamente ninguna repercusión, ningún efecto en la vida real ni de las personas en general ni de él mismo en particular. La problemática que se crea puede ser presentada metafóricamente de muchas maneras: es como un laberinto en el que a cada paso que se da se complica más la salida, como una hidra de Lerna que por cada problema que se supera surge una veintena de ellos, como un dibujo de Escher en el que el todo a primera vista es real, pero muy pronto uno se percata de que lo representado es simplemente absurdo y por ende imposible: el agua sube en vez de bajar, las columnas no sostienen un techo sino un piso, las escaleras que sirven

⁴ L. Wittgenstein, *ibid*, sec. 38.

para conectar con el piso de arriba lo llevan a uno hacia abajo, etc., etc. Ahora bien, todo eso se hace usando el lenguaje que es propiedad común de manera totalmente arbitraria salvo en un punto: las construcciones lingüísticas filosóficas son desde el punto de vista de la gramática escolar o superficial impecables. En verdad, el discurso filosófico es como el de una sirena que hipnotiza a sus oyentes y les absorbe el intelecto. ¿Qué pasa entonces? Quienes se vuelven adictos al modo filosófico de usar el lenguaje discuten temáticas absurdas convencidos de que están lidiando con los temas más sutiles, hermosos, profundos que pueda haber. Wittgenstein alude a este punto como sigue:

¿De dónde obtiene su importancia nuestra reflexión ya que sólo parece destruir todo lo que es interesante, i.e., todo lo grande y lo importante? (como si fueran todos los edificios, dejando únicamente pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos de naipes lo que destruimos y dejamos limpio el suelo del lenguaje sobre el cual se erigen.⁵

Hay, pues, una nueva actividad, que podemos bautizar de diverso modo: análisis conceptual, análisis Gramatical, anti-filosofía. La etiqueta en este caso es lo de menos. Lo que importa es que ahora sabemos que **hay** una forma de eludir los mitos y las interminables discusiones, propias de la filosofía tradicional, discusiones que no desembocan nunca en resultados aceptables por todos, que es el modo de hacer filosofía diseñado y echado a andar por Ludwig Wittgenstein. Podemos así desechar en filosofía el modelo “Problema/Especulación/Resolución” y reemplazarlo por el modelo “Pseudo-problema/Análisis/Disolución”. El objetivo en este caso no es producir teorías filosóficas, sino alcanzar claridad conceptual. Con las teorías filosóficas los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se complican; con el análisis gramatical el problema termina por disolverse. El filósofo tradicional pretende competir con el científico; el filósofo wittgensteiniano aspirar a desenmascarar y a exhibir al filósofo tradicional. Para cada elucubración filosófica hay un análisis gramatical correspondiente que la elimina. Puede entonces apreciarse que hay un modo de trabajar intelectualmente que es muy parecido al cuestionamiento filosófico tradicional pero radicalmente diferente de él en cuanto a métodos y objetivos. Ahora, si a toda costa alguien quiere seguir refiriéndose a lo que Wittgenstein hace como “filosofía” está desde luego en su derecho y no hay nada que objetar, siempre y cuando tenga presente las diferencias que objetivamente distinguen la investigación wittgensteiniana de la “gran tradición de la filosofía occidental”.

V) Esbozo de análisis Gramatical: el caso de los derechos humanos

Pienso que para redondear la exposición, para dejar el terreno de la discusión puramente abstracta y para marcar más nítidamente el contraste entre los dos modos de hacer filosofía que están en pugna, el tradicional y el wittgensteiniano, lo ideal sería efectuar una mínima confrontación entre las dos formas de hacer filosofía mencionadas. Para ello, tenemos que elegir un tópico y tratar de determinar qué es lo que sostendrían el filósofo tradicional y el anti-filósofo wittgensteiniano. Y me pareció que para los efectos de esta sesión lo mejor sería considerar un tema común y de interés público como lo es el tema de

⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*, sec. 118.

los derechos humanos. Intentemos entonces determinar a dónde nos conduce cada uno de estos enfoques.

Antes de abordar nuestro tema, consideremos primero el lenguaje de las sensaciones, esto es, expresiones como ‘me duele la muela’, ‘te quemaste la mano’, ‘le están haciendo cosquillas’, etc. Expresiones así son posibles por el simple hecho de que los seres humanos coincidimos de manera natural en reacciones. Si un chino, un irlandés y un paraguayo se queman la mano con aceite hirviendo, ellos harán exactamente lo mismo: tendrán las mismas reacciones (de inmediato retirar la mano, por ejemplo), harán las mismas gesticulaciones (todos las reconocemos como reacciones frente al dolor), emitirán sonidos de la misma clase, etc. Al aprendiz del lenguaje poco a poco se le enseña a remplazar las reacciones naturales por las palabras apropiadas. Sólo entonces puede hablar del dolor, del cosquilleo, de la picazón, etc., y de manera natural los demás pueden comprender lo que le pasa. Si cada persona reaccionara de manera diferente frente al dolor, entonces no habría concordancia en reacciones y el lenguaje de las sensaciones no podría gestarse.

Algo semejante **tiene** que ser el caso con el lenguaje normativo y en particular con el lenguaje jurídico. En sus fundamentos tiene que haber algo, por así llamarlo, ‘enteramente animal’. ¿Qué podría ser? Este “algo” natural son los permisos y las prohibiciones que *de facto* permean y caracterizan una determinada comunidad. Por ejemplo, tanto los neandertales como los hombres de la Edad de Piedra vivían en clanes y de seguro que en éstos prevalecía un cierto orden. Por ejemplo, si los hombres cazaban un mamut, a los niños, a las mujeres y a los ancianos se les permitía también comer. Si eran como los leones, por ejemplo, entonces se les permitía comer pero después de que los cazadores hubieran saciado su hambre. En ese caso hablaríamos de la prohibición de comer antes de quienes expusieron sus vidas para ir a traer la comida para todos. Ahora bien, somos **nosotros** desde nuestra perspectiva quienes al hablar de ellos afirmamos que en tales y cuales clanes prevalecían tales y cuales reglas, si bien es obvio que ellos mismos no tenían ni la menor idea de lo que son las reglas ni de la idea de seguir reglas. Ellos simplemente actuaban de manera espontánea y esta conducta era **reconocida** por los demás.

Con el desarrollo social se fue sintiendo la necesidad de hablar de manera objetiva de dichos permisos y prohibiciones. Es para responder a esa necesidad que se construye el concepto de derecho y junto con él el de obligaciones. Como la vida social se hace cada vez más compleja, la cantidad de permisos y prohibiciones va en aumento. El concepto de derecho evita que se produzca un caos y así los permisos y las prohibiciones, transformados ya en derechos y obligaciones, se pueden sistematizar, jerarquizar, perfeccionar. Surgen así las constituciones y las leyes especializadas (códigos) que se derivan de lo que se considera que son los derechos más básicos. A partir de este momento el concepto principal deja de ser el concepto de derecho para ser el de atribución o adscripción de derechos y obligaciones. En el marco de una sociedad ya regulada eso es lo que importa. Pero justamente aquí surge un problema, porque el lenguaje natural inevitablemente clasifica las palabras (sustantivos, adjetivos, etc.) e impone un orden, como la forma sujeto/predicado. Como todo lo que se diga tiene que quedar acomodado de manera gramaticalmente correcta, automáticamente los hablantes son **inducidos** a hablar de los derechos como siendo “algo”, y como no son objetos físicos entonces tienen que ser “entidades” abstractas de alguna índole, como los números o los pensamientos. De esta manera, consciente o inconscientemente, se les reifica o cosifica. Así, en lugar de preguntar por la operatividad del concepto se tiende a preguntar por su

supuesta denotación o referencia. O sea, en lugar de preguntar **para qué sirve** el concepto de derecho se pregunta **qué** es un derecho. Con ello ya quedaron asentadas las bases de la trampa filosófica, puesto que estrictamente hablando de los derechos no podemos decir ni que son cosas ni que no son cosas. Se trata más bien de un concepto de carácter básicamente operativo o funcional, porque lo que importa determinar es no qué sea un derecho sino de quién podemos decir en primer lugar que tiene derechos, qué derechos se tienen, como se hacen respetar los derechos de los ciudadanos, etc.

Antes de seguir adelante, sin embargo, quisiera hacer un veloz recordatorio concerniente a las condiciones que se tienen que cumplir para que el concepto de derecho pueda surgir. Por lo pronto podemos mencionar las siguientes:

- a) tiene que haber una **comunidad**
- b) en la comunidad que sea se tienen que **reconocer** permisos y prohibiciones, a los que los miembros del grupo se someten.
- c) los conjuntos de permisos y prohibiciones quedan recogidos bajo la forma de reglas que son, en última instancia, **convenciones**.

El que éstas sean efectivamente condiciones *sine qua non* para la construcción y aplicación sensata del concepto de derecho tiene implicaciones nada desdeñables, las cuales inevitablemente se le escapan al filósofo tradicional. Para empezar, está implicado que **no tiene el menor sentido hablar de derechos y obligaciones cuando de lo que hablamos es de una persona que vive sola**, esto es, de cualquier Robinson Crusoe. Por ejemplo, sería absurdo decir del único sobreviviente de una guerra atómica que tiene tales o cuales derechos y tales y cuales obligaciones. ¿Derechos y obligaciones **frente a quién**? Esto a mi modo de ver muestra que el concepto de derecho natural es un concepto espurio, derivado de un mal planteamiento concerniente a la naturaleza de los derechos. El iusnaturalismo no es falso, sino absurdo y pienso que hay muchas líneas de argumentación que confirmarían este punto de vista. En verdad, la idea de un ser como nosotros que previamente a su cualificación como ser social ya goza de derechos resulta ininteligible, por no decir delirante. Por otra parte, el que los sistemas normativos sean los de tal o cual comunidad, los que prevalecen en tales o cuales zonas del mundo, indica *ipso facto* que los derechos tienen un carácter esencialmente **histórico**. Con esto, la idea de una supuesta universalidad de los derechos simplemente es puesta en entredicho.

Podemos ahora sobre este trasfondo de descripciones analizar el concepto de derecho para poder después decir algo sobre lo que nos interesa, que es el tema de los “derechos humanos”.

Estamos de acuerdo en que la expresión ‘yo tengo derecho a X’ o ‘Yo tengo el derecho de hacer X’ implica lógicamente ‘Los demás tienen la obligación de respetar mi derecho de X’. De esto se sigue que si *A* no respeta mi derecho, *A* debe y tiene que poder ser sancionado (multado, decapitado, encarcelado, etc.). Cómo se le castigue es una cuestión que varía en función de la gravedad del delito y de sociedad en sociedad, de cultura en cultura. Naturalmente, la fantasía de un único marco normativo para todos los pueblos de todos los tiempos brota de un enfoque filosófico tradicional, esto es, decididamente descontextualizado e ignorando por completo las raíces del concepto de derecho y a los que muy tangencialmente aludimos.

Consideremos ahora el tema de los así llamados ‘derechos humanos’. Ya vimos que hablar de los derechos de las personas es hablar de las prerrogativas socialmente conferidas a los individuos concernientes a lo que pueden y no pueden hacer en una sociedad determinada. Éstos son los derechos **positivos**, civiles de las personas y lo que al respecto yo sostendría es que esos son **todos** los derechos que se pueden tener. No hay más derechos que esos pero si eso es cierto, entonces es absurdo pensar que cuando se habla de derechos humanos se habla de una clase especial de derechos positivos. **Simplemente, no hay tal cosa.** En otras palabras: no tiene el menor sentido decir algo como: *Bueno, si hablamos de derechos humanos hablamos de ALGO y lo que tenemos que hacer es encontrar ese algo, estudiar cómo se inscribe en la naturaleza humana, como lo identificamos, etc.* Eso es una falacia casi infantil. Lo que tenemos que hacer es inquirir acerca **de cómo se introdujo la expresión ‘derechos humanos’ y para qué se le empleaba** en su juego de lenguaje original. Si hacemos esto, veremos que la noción de derecho humano tenía de entrada tanto un contenido jurídico como connotaciones políticas. Vale la pena señalar que dicha noción no coincide con la idea de derechos del hombre y del ciudadano de la Revolución Francesa ni es simplemente equivalente a la noción de derechos civiles. En su origen, la noción de derechos humanos fue introducida después de la Segunda Guerra Mundial, durante la Guerra Fría, para referirse a la supuesta violación de derechos de algunos grupos especiales de ciudadanos soviéticos por parte del Estado soviético y muy especialmente de las muy fuertes comunidades judías muchos de cuyos miembros clamaban por ir a vivir a Israel. Independientemente de esto, lo que queda claro es que el concepto de derecho humano no sirve para apuntar a derechos especiales, sino que sirve más bien para apuntar a la **violación de derechos por parte de quienes están encargados de hacer valer el derecho**, es decir, las autoridades mismas. Así, si por ejemplo alguien mata a una persona comete un crimen, pero si es un policía quien la mata estamos entonces frente a una violación de derechos humanos, que es desde luego también un delito o un crimen. Por eso no hay ni puede haber una lista de derechos humanos, puesto que si dicha expresión se emplea para referir a una supuesta lista de derechos especiales a lo único que da lugar es a discusiones filosóficas y por ende a discusiones que no llevan a nada y que no tienen fin. Si esta conclusión es acertada, podemos sostener que tenemos elementos para afirmar que el análisis gramatical wittgensteiniano sí permite abortar enredos filosóficos que, si logran desarrollarse, de inmediato se convierten en auténticos dolores de cabeza para los cuales no hay analgésico imaginable.

VI) Conclusiones

Regresemos ahora a nuestras dos preguntas iniciales. Primero ¿se puede vivir en el engaño y en el auto-engaño colectivo durante miles de años? La respuesta es un claro ‘sí, sí se puede y de hecho eso es lo que ha pasado’. Y segundo ¿se puede efectuar una revolución liberadora y que ésta no tenga los efectos esperados? Tristemente, la respuesta es también un contundente ‘sí, sí se puede’ y el mejor testimonio de ello es la existencia de la filosofía contemporánea. Es este un cuadro nada halagador del ser humano ni alentador en lo que a libertad y claridad intelectuales concierne. No eran, pues, palabras vacuas ni un mero juego retórico lo que Wittgenstein dijo cuando explicó que si sus aportaciones muy rápidamente

serían olvidadas ello se debería, entre otras cosas, a que sin duda alguna vivimos en una “edad oscura”.

Bibliografía

- Pitcher, G., *The Philosophy of Wittgenstein* (New Jersey: Prentice Hall, 1964)
Pitcher, G. (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations* (London: Macmillan, 1968)
Tomasini Bassols, A., *Filosofía Analítica. Historia, pensadores, controversias* (México: Procesos Editoriales, 2022)
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).
Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1974).