

***Significado y Experiencia:
comentarios en torno a las notas de Wittgenstein sobre
experiencia privada y sense-data***

I) ¿Tiene sentido hablar de un “segundo Wittgenstein”?

En un reciente artículo¹, P. M. S. Hacker ha argumentado que la idea misma de un “segundo Wittgenstein”, en el sentido de un “Wittgenstein intermedio”, es una idea desorientada o, para ser más precisos, totalmente errada y fundada tanto en incomprendimientos como en ignorancia. “No hay ninguna ‘filosofía intermedia’ ni tampoco ninguna ‘última filosofía’, puesto que él no produjo ninguna obra entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, y ninguna obra después de las *Investigaciones*.”² Es claro que, estrictamente hablando, lo que Hacker dice es erróneo. Si por ‘obra producida’ él quiere decir ‘obra publicada’, entonces claramente sólo podríamos hablar de una única filosofía de Wittgenstein, a saber, la filosofía del *Tractatus*. Pero, por otra parte, si incluimos dentro del alcance de ‘obra producida’ a las *Investigaciones*, ¿sobre qué bases podrían entonces quedar excluidos como parte de su obra los conglomerados de escritos publicados póstumamente bajo la forma de libro, como lo son las *Observaciones Filosóficas*, el *Big Typescript* o el *Cuaderno Azul*, por no citar más que los más prominentes del período que va de 1929 a más o menos 1936-37? Aunque debatible, lo que Hacker sostiene podría a lo sumo afirmarse de los textos publicados que provienen de notas recopiladas por los alumnos de Wittgenstein durante las clases de este último o durante conversaciones mantenidas con él, como las que versan sobre la estética o la creencia religiosa, pero ¿también de textos como los mencionados, planeados y conscientemente diseñados para ser publicados, si bien por diversas razones nunca vieron la luz? Yo pienso que no. Por otra parte, salta a la vista que en esos proyectos de libros nos topamos con un Wittgenstein palpablemente diferente del Wittgenstein que encontramos en las *Investigaciones*, en *Zettel* o en *Sobre la Certeza*, algo que (podemos conjeturar) Hacker debería haber intuido. En mi opinión, por consiguiente y por paradójico que suene, en relación con la clasificación de los diversos “Wittgensteins” no se ha dicho todavía la última palabra.

En realidad, yo pienso que algo que contribuye a la confusión, por no decir la a incompreensión reinante, es el hecho de que en nuestro acercamiento a la obra de Wittgenstein nos dejamos llevar implícitamente por irrelevantes consideraciones de orden cronológico. Yo creo que eso es un grave error. A mí me parece que la forma correcta de clasificar los escritos de Wittgenstein es diferente de la usual y es

¹ P.M.S. Hacker, “Wittgenstein on Grammar, Theses and Dogmatism” en *Philosophical Investigations* 35:1 January 2012.

² P.M.S. Hacker, *Ibid.*, p. 2.

básicamente la siguiente: tenemos, en primer lugar, un Wittgenstein monolítico, perfectamente maduro, completo y, por así decirlo, auto-contenido, que es el Wittgenstein del *Tractatus*. Salvo por consideraciones de edad, es un poco absurdo hablar del autor del *Tractatus* como de alguien “joven”. Para cuando lo redactó Wittgenstein era tan maduro como Russell, quien ciertamente ya no era joven. Por otra parte, tenemos la obra *in toto* del verdadero Wittgenstein, esto es, la del Wittgenstein ya completamente liberado de todo russellianismo, que es el Wittgenstein que empieza a hacer filosofía a partir de 1929. Este segundo periodo va de 1929 hasta su muerte, esto es, 1951, puesto que él escribió sus últimas observaciones recopiladas en *Sobre la Certeza* un par de días antes de morir. Ahora bien, es dentro de esta segunda gran etapa que, inclusive si no encontramos cortes drásticos, podemos distinguir, con la vaguedad que la temática impone, entre lo que lo que habría que llamar un “joven Wittgenstein” y un “Wittgenstein maduro”. Con Hacker estoy desde luego de acuerdo en que no tiene el menor sentido hablar de un cuarto Wittgenstein, a la manera de Danièle Moyal-Sharrock y sus seguidores. Ahora bien, independientemente de esto y siguiendo con **nuestra** clasificación de “Wittgensteins”, yo creo que, concentrándonos en el Wittgenstein de 1929 en adelante, tenemos por una parte, un Wittgenstein maduro, esclarecedor, contundente y, en algún sentido de la expresión, definitivo, y por la otra en cambio un Wittgenstein intelectualmente aventurero, un descubridor de ideas nuevas y excitantes, un explorador que abre brechas y que cada día descubre nuevas vías y nuevos mundos. Ese Wittgenstein, pienso yo, es desde luego radicalmente diferente del Wittgenstein del *Tractatus*, pero también discerniblemente distinto del Wittgenstein de las *Investigaciones*, en el que paulatinamente se fue transformando. Así, pues, inclusive si, como Hacker quiere, en relación exclusivamente con la noción de gramática no hay contradicciones entre la filosofía de las *Observaciones Filosóficas* y la de las *Investigaciones Filosóficas*, en relación con múltiples otros temas (números, lógica, el “yo”, proposición, etc.) sí encontramos discrepancias evidentes, tensiones innegables, posiciones mutuamente excluyentes. Pero si ello es así, entonces sí es perfectamente razonable hablar de un Wittgenstein del segundo período que no es asimilable a o identificable con el Wittgenstein de la madurez. Ese Wittgenstein, que no es ni el tractariano ni el de la filosofía contenida en el libro más influyente del siglo XX, es nuestro tema de estudio y es precisamente el Wittgenstein intermedio o, como por las razones ya aducidas me gustaría llamarlo, el ‘joven Wittgenstein’.

Esta aclaración es, pienso, útil pues, entre otras cosas, nos permite entender mejor la evolución del pensamiento de Wittgenstein. En concordancia con lo anterior, me propongo presentar ahora algunos resultados alcanzados por Wittgenstein en el periodo que nos concierne referentes a una importante temática filosófica, disfrazada en distinta terminología según la época. Tengo en mente el conjunto de temas que hicieron parecer como absolutamente indispensable a la noción de *sense-data*. Los resultados en cuestión los obtuvo Wittgenstein cuando

todavía no había desarrollado su técnica del análisis gramatical y, por lo tanto, es comprensible que su discusión haya sido un poco al tanteo. Después de lustros de exégesis y discusiones en torno a los contenidos de las *Investigaciones* y de otras obras de madurez, ya nos acostumbramos a ideas firmemente establecidas como la de que un lenguaje esencialmente privado es ininteligible, que el discurso sobre “lo interno” requiere o presupone el recurso a criterios, que no se puede seguir una regla privadamente, que el escepticismo filosófico es absurdo, etc., pero Wittgenstein no regresó a la filosofía en 1929 con todas esas ideas ya plenamente elaboradas. El problema, por lo tanto, es que la familiaridad con los temas clásicos del pensar wittgensteiniano tiene el no muy positivo efecto de promover la desvaloración y al demérito del hercúleo trabajo previo realizado por Wittgenstein en su periodo de exploración y que fue lo que le permitió alcanzar posteriormente sus magníficos y bien conocidos resultados. En mi opinión, es precisamente la extenuante meditación del (en mi sentido) joven Wittgenstein lo que mina definitivamente los fundamentos del idealismo, tanto del clásico como el de sus retoños. Sobre esto regresaré hacia el final del trabajo.

II) Los acertijos

El texto conocido como “Las Notas de Wittgenstein para las Clases sobre ‘Experiencia Privada’ y ‘Sense-Data’” no fueron nunca pensadas por Wittgenstein como un texto que tuviera siquiera visos de publicación. No eran más que eso: notas preparatorias para las clases. Sin embargo, cuando recordamos que lo que Wittgenstein hacía en clase era filosofía nueva en cada sesión, las notas súbitamente adquieren un valor filosófico invaluable. El título, aunque no fue puesto por Wittgenstein mismo, no parece desacertado, sobre todo por una razón: con la alusión a *sense-data* se introduce una vez más la idea de que es Bertrand Russell, *qua* epistemólogo esta vez, tanto la fuente de inspiración como el blanco de la discusión wittgensteiniana, puesto que fue Russell quien acuñó la expresión ‘*sense-data*’ y la puso en circulación. Y esto pone de relieve algo que yo he repetidamente sostenido, a saber, que el verdadero (y probablemente el único) interlocutor real de Wittgenstein en Cambridge era Russell. Ahora bien, es normal que, siendo quienes eran, sus discusiones rebasaran el marco de una mera discusión privada y resultaran de interés y de importancia para la filosofía en general.

Ahora bien, aunque es evidente que el pretexto para la investigación filosófica es el pensamiento de Russell, de todos modos el ataque de Wittgenstein abarca muchísimo más que el espectro filosófico russelliano y muy rápidamente aterriza en las amplias llanuras de las controversias filosóficas clásicas. Esto se aprecia tan pronto se entiende que la idea russelliana de *sense-data* es la heredera de la noción de idea, tal como la usaron los filósofos empiristas y racionalistas de los siglos XVII y XVIII, por lo que la discusión de Wittgenstein automáticamente afecta

esas posiciones o escuelas. Pero, más importante aún, la discusión en torno a la idea russelliana de *sense-data* es importante porque dicha idea es la antecesora de la actual noción de *qualia*, tan socorrida sobre todo en diversas áreas de la filosofía de la mente de nuestros días. De manera que si el ataque de Wittgenstein está bien encaminado tendríamos que inferir que mucho de la filosofía de la mente contemporánea inevitablemente se desmorona.

Como era de esperarse, en el texto que me interesa considerar más que resultados concretos lo que encontramos es una proliferación de ideas nuevas, más que puntos de vista definitivos una explosión de discusiones, de líneas de razonamiento sugerentes y de argumentos que Wittgenstein va sembrando por aquí y por allá. De ahí que, para adentrarnos y tratar de poner orden en un material tan rico pero tan poco sistematizado, quizá lo más conveniente sea empezar por esbozar o delinear algunas de las inquietudes filosóficas que llevaron a diversos filósofos (a Russell en particular) a sentir que cualquier respuesta posible a ellas presupone la introducción de nociones que están ausentes en el lenguaje natural, como precisamente la noción de *sense-data*. Daré, pues, algunos ejemplos de ello.

Quizá la primera idea que en la que debiéramos concentrarnos sea la idea filosófica de la privacidad de la experiencia. Una y otra vez Wittgenstein apunta al problema, que (dicho sea de paso) muy pocos ven como problema, consistente en vincular de manera esencial la vivencia o, como él decía, la “experiencia inmediata”, con el significado. La idea es la siguiente: cuando uso palabras como ‘hambre’, ‘rojo’ o ‘dolor’, mi vivencia, lo que supuestamente experimento, mi (por así llamarla) experiencia interna de uno u otro modo tiene que entrar en juego para que yo pueda apresar o comprender sus respectivos significados. La intuición de Wittgenstein es que hay aquí una profunda incomprensión tanto de cómo opera el lenguaje en general como de cómo funciona el vocabulario “psicológico” en particular. En segundo lugar, está la convicción de que en nuestros esfuerzos de conocimiento de la realidad hay algo “interno” que es relevante pero que no está debidamente reconocido y recogido en el lenguaje natural, *viz.*, todo eso de lo que queremos hablar cuando hablamos de “cómo se nos aparecen a nosotros las cosas”. Esto implica que la descripción del mundo efectuada por medio del lenguaje común y compartido está sistemáticamente equivocada. Wittgenstein se insubordina en contra de esto que no es otra cosa que una interpretación filosófica, y por ende una incomprensión, de diversas facetas del lenguaje natural. Y está por último la idea de que es a primera vista lógicamente posible que allí donde yo veo rojo otro vea azul, pero que de todos modos podemos dar expresión verbal a nuestras divergentes experiencias con uno y el mismo vocabulario, esto es, el único del que disponemos y que todos compartimos. Wittgenstein se va a esforzar por hacer ver que si no se modifica drásticamente nuestra concepción formalista del lenguaje no podremos nunca explicar el funcionamiento de (*inter alia*) nuestros conceptos de colores. Muy a grandes rasgos y adelantando resultados, podemos afirmar que la argumentación

de Wittgenstein irá en el sentido de enseñarnos a ver el lenguaje de modo que la significación quede totalmente desvinculada de “lo interno”, independientemente de cómo se le interprete. Se tiene que poder mostrar que, sea lo que sea (vivencias, imágenes, sensaciones, etc.), “lo interno” es irrelevante para el significado.

Los mencionados son algunos de los temas centrales en las notas de Wittgenstein sobre experiencia privada y *sense-data*. Una vez presentados, lo que ahora tenemos que hacer es intentar reconstruir algunas de sus líneas de argumentación y de presentar de manera compacta y sucinta lo que me parece que es el cuadro aclaratorio que se puede elaborar a partir de lo que en realidad es un conjunto de pensamientos geniales, pero ciertamente no sistematizados.

III) Experiencia privada, *sense-data* y colores

A) *Experiencia privada*. Un mito filosófico de larga historia es el consistente en asumir que es en virtud de una vivencia especial, esto es, la experiencia inmediata del sujeto, que ciertas palabras, en particular las pertenecientes al lenguaje psicológico, adquieren su significado. Aquí la idea es que si no se tuvieran dichas vivencias las palabras no significarían nada para los usuarios. Se supone entonces que todos los hablantes usan las mismas palabras, digamos ‘rojo’, pero dado que inevitablemente las asocian con vivencias diferentes dichas palabras adquieren o revisten significados diferentes para cada quien, por insignificantes que puedan ser las diferencias. Desde esta perspectiva, el término ‘rojo’ **tiene** que significar cosas diferentes para los diferentes usuarios que lo utilicen. Pero está implicado además que si yo no tengo la sensación misma, esto es, la vivencia de lo rojo, entonces no puedo entender lo que significa ‘rojo’ y lo que pasa con ‘rojo’ pasa con ‘dolor’, ‘recuerdo’, ‘deseo’ y así indefinidamente. Hay muchas formas de reforzar esta “intuición filosófica”. Por ejemplo, se puede ejemplificar con el invidente: a las claras, lo que a éste le falta es la experiencia inmediata de lo rojo y es por eso que no puede comprender el significado de la palabra. Se plantea entonces un problema de transmisión de información que va en los dos sentidos: ni el hablante, que conoce algo directamente, le puede hacer comprender al oyente lo que él capta ni el oyente, que sólo lo puede saber “por descripción”, podría en principio entenderlo. Aquí lo sorprendente es que nadie note que si esta interpretación del lenguaje psicológico fuera correcta la comunicación sería pura y simplemente imposible. Aparentemente, sin embargo, todo mundo sabe y entiende lo que sucede si bien, cuando empezamos a inquirir acerca de lo que supuestamente se sabe y cómo lo sabemos, entonces nadie puede dar cuenta de ello y en lo que caemos es alguna variante de escepticismo y, posteriormente, de construccionismo.

¿Cómo enfrenta Wittgenstein este primer cuento filosófico? La verdad es que no podría decirse de él que para cuando redactó sus notas ya disponía de un método

seguro y probado de indagación filosófica, como expresamente dice tenerlo en las *Investigaciones Filosóficas*. En esta etapa Wittgenstein procede más bien por medio de preguntas retóricas, experimentos de pensamiento, bromas, preguntas impertinentes, preguntas que claramente apuntan a una idea importante pero que no persigue hasta sus últimas consecuencias, etc. Una característica de su investigación en esta etapa de su evolución filosófica, por lo tanto, es que no ata cabos. Sus preguntas y sus argumentos ciertamente apuntan en una dirección precisa, pero es claro que él no está todavía preparado para su vendimia filosófica, la cual empezará un par de años después. Independientemente de ello, no está de más señalar que si bien su discusión empieza con consideraciones de orden lingüístico, de todos modos no se agota en ellas. Consideraciones epistemológicas también están presentes. Veamos esto más en detalle.

Para empezar, cuando hablamos de sensaciones usamos sus nombres. O sea, si de lo que quiero hablar es de comezón, obviamente tengo que usar la palabra ‘comezón’, pero este trivial dato lingüístico no es ninguna plataforma para inferencias metafísicas, salvo si se interpreta de manera simplista el instrumento lingüístico en cuestión. Lo primero que tenemos que preguntar entonces es: ¿qué es “nombrar sensaciones”? La pregunta es un tanto extraña, puesto que es obvio que no nombramos sensaciones como nombramos objetos. En verdad, si alguien (como el filósofo convencional) sostuviera que nombrar sensaciones es lo mismo que nombrar personas y que al usar nombres de sensaciones hace lo mismo que cuando llama a una persona por su nombre, lo único que podemos responderle es que no tenemos ni la menor idea de qué es lo que cree que está haciendo.³ Claramente, a estas alturas Wittgenstein ya hizo suya la idea, presentada debidamente en las *Investigaciones*, de que nombrar es algo así como poner una etiqueta, es decir, es un paso preparativo para posteriormente decir algo o, si se prefiere, para posteriormente hacer movimientos en los juegos de lenguaje. Por ello de inmediato se pregunta: si nombrar sensaciones es como nombrar personas, ¿cómo es que se logra etiquetar sensaciones? Claramente, la palabra ‘dolor’, por ejemplo, no es un nombre propio. Independientemente de cómo clasifiquemos los nombres, lo que es claro es que no nombramos sensaciones como nombramos mascotas; no apuntamos a un dolor como apuntamos a, digamos, Napoleón. ¿Cómo se apunta a un dolor? La pregunta es: ¿hay algo en el gesto mismo que indique que nos estamos refiriendo al dolor y no a, por ejemplo, una muela? No. La diferencia no está en el gesto, el cual puede ser exactamente el mismo en ambos casos. ¿Radica entonces la diferencia en algo interno, en algo que, por así decirlo, el sujeto “pone”, además del movimiento físico mismo? No hay la menor razón para pensar tal cosa. Si le preguntáramos a los hablantes en qué creen que podría consistir su contribución para diferenciar entre señalar una muela y señalar un dolor en la muela lo más probable es que nos respondieran que no tienen ni la más remota idea al respecto! Pero entonces ¿en qué

³ L. Wittgenstein, *ibid.*, p.203.

o en dónde radica la diferencia, puesto que obviamente **tiene** que haber **alguna** diferencia? Aunque Wittgenstein no desarrolla el tema como lo hará en, por ejemplo, *Zettel*, su respuesta ya apunta en la dirección apropiada: la diferencia está en el entorno, en el trasfondo, en el contexto de emisión, de la conversación, del intercambio lingüístico. En un caso se habla de lo que se siente y en el otro de, digamos, el tamaño o el desgaste de la pieza dental, de si es natural o postiza, etc. De ahí que, como veremos cuando examinemos el caso de los colores, la diferencia presupone descripciones, esto es, el uso previo del lenguaje o, como dirá Wittgenstein en las *Investigaciones*, “concordancia en juicios”. Es por ello que siempre estamos en posición de preguntar: ¿a qué te refieres? ¿A la sensación o a la pieza dental? O sea, la distinción entre apuntar a un dolor y apuntar a un cosa y las conexiones que se establecen en cada caso están ya hechas **en** el lenguaje. Eso por una parte, pero hay algo más que vale la pena destacar.

Cuando alguien nos dice que le duele algo, los oyentes comprendemos de una manera totalmente exhaustiva lo que se nos quiere transmitir, esto es, no hay nada más que tengamos que conocer aparte de lo que el hablante afirma. No nos falta nada en términos de información. En otras palabras, no hay absolutamente nada que les falte a los oyentes para que éstos sepan que a alguien le duele algo, así como de qué clase de dolor tiene. Para ser más claro: es una fantasía de filósofos imaginar que para comprender cabalmente lo que alguien dice cuando afirma que le duele la muela lo que habría que hacer sería literalmente meterse dentro de la persona y ver desde dentro qué le pasa y entonces y sólo entonces se adquiriría el conocimiento que el hablante tiene y que expresa al decir que le duele algo. El problema es que, obviamente, este dizque movimiento, suponiendo *per impossibile* que fuera realizable, sería de todos modos totalmente inútil, porque inclusive en esas circunstancias uno no podría tener el dolor del otro. Lo más que pasaría sería que en lugar de ver un rostro haciendo gestos o muecas peculiares uno vería un nervio o un pedazo de corteza cerebral o quizá ciertas configuraciones neuronales desde muy cerca, pero es evidente que eso no sería “conocer el dolor del otro”. El problema, por consiguiente, se volvería a plantear en exactamente los mismos términos: lo que el testigo ve no puede ser lo mismo que lo que el sujeto siente. Esto que acabo de decir, obviamente, no es ninguna verdad metafísica profunda sino una simple proposición gramatical. Por otra parte, si con lo que se dice basta para estar totalmente informado, ¿por qué entonces se plantea un problema? Ya en este texto Wittgenstein deja en claro que de alguna manera está involucrada una especie de ilusión, algo que posteriormente denominará ‘ilusión gramatical’. Desde su perspectiva, es el hecho de que ‘dolor’ sea un sustantivo así como la forma de las palabras en las que aparece lo que nos desorienta. Dicho de otro modo, la raíz del problema está en nuestra precipitada y fácil interpretación de la gramática superficial.

Abordemos ahora el asunto por el lado del conocimiento. De seguro que otra persona, un doctor por ejemplo, puede saber, inclusive mejor que yo, si efectivamente algo me duele o no. Por ejemplo, podría producir en mí un dolor mejor de lo que yo podría hacerlo. Un doctor ciertamente puede determinar si un niño está fingiendo que le duele algo para no ir a la escuela o si efectivamente algo le duele. Por otra lado, Wittgenstein nos invita a imaginar una situación en la que lo que se usara fuera una expresión como ‘vaya si yo sé que me duele!’. Aparentemente, nosotros diríamos algo así para transmitir la idea de que realmente sólo cada quien sabe que tiene un dolor y cuánto le duele. Pero la pregunta que habría que plantearse aquí es: ¿cuándo, bajo qué circunstancias emplearíamos una expresión así y qué ganaríamos con ello? La respuesta es relativamente obvia y puede variar: cuando, por ejemplo, lo que queremos es enfatizar nuestro dolor, cuando queremos negar la acusación de que estamos fingiendo, cuando estamos comparando nuestro dolor con el de otro o con otro dolor que hayamos tenido antes y así sucesivamente. Ahora bien, hay un caso que **nunca** tiene lugar y que es precisamente el esgrimido por el filósofo y que consistiría en decir que yo estoy en posesión de una experiencia y por ende de un conocimiento que sólo yo puedo tener! Ahora bien, lo importante para nosotros es entender que esta lectura no es otra cosa que una **interpretación** de la expresión que se vuelve factible sólo porque examinamos la oración en sí misma, al margen por completo de su aplicación, de su utilización real y de su contexto de uso. Aquí Wittgenstein empieza ya a preparar el camino para dos resultados posteriores de primera importancia: primero, que las aseveraciones de orden psicológico como ‘me duele la muela’ no tienen un contenido **cognitivo**, es decir, no son transmisoras de conocimiento de ninguna índole y, segundo, que los verbos psicológicos están marcados por una crucial asimetría entre la primera y la tercera personas. Este resultado se podrá alcanzar sólo cuando la concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje ya haya quedado firmemente establecida, lo cual no era todavía el caso para cuando redactó las notas que aquí nos ocupan. Esta es la indispensable etapa de transición durante la cual su posición definitiva apenas se estaba, por así decirlo, cocinando.

Un último punto en relación con esto que no quisiera pasar por alto tiene que ver con la noción wittgensteiniana de gramática, noción que Wittgenstein había introducido ya desde sus primeras clases, en 1930, y que estaba en proceso de articulación pero de la cual (*pace* Hacker) no tenía todavía una concepción acabada. Wittgenstein apunta aquí a una confusión de los filósofos que pretenden decir algo esencial y creen que lo enuncian es una tesis filosófica profunda, cuando en realidad lo único que están haciendo es dar expresión a una proposición gramatical y, por ende, a una trivialidad conceptual. Así, decimos cosas como ‘Sólo yo sé si me duele’ o ‘nadie puede tener mis dolores’ como si lo que estuviéramos haciendo fuera dar la esencia del dolor, no algo meramente contingente acerca de él. Él lo expresa de esta tentativa manera: “Quizá no nos inclinaríamos a decir que dijimos algo fisiológico o inclusive psicológico, sino algo metapsicológico, metafísico. Algo acerca de la

esencia, de la naturaleza del dolor, en tanto que opuesto a sus conexiones causales con otros fenómenos”.⁴ Pero lo que es importante es notar que lo se afirma cuando se enuncian cosas como ‘sólo yo sé si me duele’, ‘nadie puede saber mejor que yo si algo me duele’, etc., no son verdades metafísicas acerca del dolor sino simplemente reglas de la gramática en profundidad que recogen y articulan de manera conspicua lo que de hecho es nuestro concepto de dolor. Es mediante oraciones como esas que reforzamos el aprendizaje o la interiorización del concepto de dolor. Así, además de rechazar lo que dice el aprendiz cuando afirma algo como que a su amigo le duele su dolor y de corregirlo, le decimos: “No, ni él ni nadie puede tener tus dolores”. Pero eso no es una verdad filosófica acerca de la naturaleza oculta del dolor, sino una regla de uso que todos admitimos y que nadie cuestiona.

Otro caso del mismo fenómeno de interpretación filosófica equivocada y de postulación de vínculos, clases de conocimiento, entidades o procesos y demás para explicar los usos de ciertas palabras digno de ser considerado nos lo proporciona el recuerdo. Este es particularmente interesante, porque al igual que con la noción de *sense-data* de inmediato nos pone en contacto con la filosofía russelliana. Salta a la vista, por lo que Wittgenstein afirma en estas notas, que él tenía presente *The Analysis of Mind*, en donde Russell aplica su noción de conocimiento directo (*acquaintance*) al conocimiento del pasado. Russell, como se sabe, defiende una concepción imagentista del conocimiento del pasado en la que lo que él llama el ‘sentimiento de preteridad’ tiene que estar presente. Es dicho “sentimiento” o “sensación” lo que nos permite distinguir entre ‘estuve en la batalla’ usado como reporte de un hecho pasado y usado como enunciado de la imaginación. Wittgenstein va a esbozar diversas líneas de crítica de esta posición, semejantes a las ya expuestas.

En primer lugar, Wittgenstein apunta aquí a un argumento que retomará en las *Investigaciones* y que consiste en tirar a la memoria del pedestal en donde en general se le ubica. Después de todo, la memoria, como se nos dirá, no es la Suprema Corte, es decir, no es infalible. Todos en algún momento cometemos errores de memoria. Naturalmente, eso no quiere decir que sea inservible. El punto es que los casos en los que se apela a ella de manera justificada son aquellos en los que es demostrable que el recuerdo generado es **correcto** y la corrección o incorrección de una aseveración no son algo que el sujeto establezca o determine a su gusto. Así, por ejemplo, si alguien afirma que recuerda haber visto a determinada persona en determinadas circunstancias le podemos creer siempre y cuando lo que diga encaje con otras cosas que previamente quedaron establecidas de manera objetiva. No me refiero, desde luego, a recuerdos fantasiosos que, a final de cuentas ni siquiera serían recuerdos, como si alguien aquí ya hora nos dice que recuerda, en el sentido de que se acuerda de ello, del gesto final de Cleopatra al morir. Nosotros

⁴ L. Wittgenstein, *ibid.*, p.208.

le podemos decir: “No, tú no puedes estar recordando eso, puesto ni siquiera habías nacido cuando eso pasó”. Ese es, obviamente, un caso extremo casi irreal, pero el argumento vale para otros que son perfectamente plausibles. Por ejemplo, se le puede decir a alguien: “No, estás confundido, porque cuando ella llegó a la fiesta tú ya te habías ido y ella llegó a las 10.30 p.m.”. Dice Wittgenstein: “El caso de los viejos que usualmente tienen recuerdos de la época en que aprendieron a hablar y a comprender el lenguaje:

- a) dicen o pintan que tales y cuales cosas pasaron, aunque otros datos siempre los contradicen.
- b) Los recuerdos concuerdan con los datos. Sólo en ese caso diremos que recuerdan”.⁵

Una vez más, queda claro cuál es el objetivo que él infatigablemente persigue: quitarle toda autoridad a lo interno y someterlo, vía el análisis del significado, a lo que es público y de uso compartido. En este caso, la supuesta vivencia del recuerdo queda condicionada (si es que todavía tiene algún valor) a nuestros sistemas temporales de ordenamiento de fenómenos: calendarios, horarios, fechas, documentos, testimonios, etc. Para poder dar expresión a nuestros recuerdos lo que ante todo es crucial es haber aprendido a usar los verbos en pasado. Eso, sin embargo, no es todo, por la simple razón de que no bastaría para que pudiéramos distinguir entre, por ejemplo, un relato de sueño y uno histórico. Nuestra pregunta es: ¿qué falta?

Lo que falta es algo en lo que ya en estas notas Wittgenstein empieza a reparar y a conferirle cada vez más importancia, a saber, los tonos de voz y los gestos. Lo que él parece querer sostener es que es precisamente a través de ellos como se recupera la vivencia, lo que es totalmente subjetivo, eso que supuestamente siempre queda más allá de toda red lingüística. Supongamos que afirmo: ‘eso pasó hace ya muchos años’. El tono con que uso la expresión y los gestos manuales son no un mero accesorio lingüístico o corpóreo de cómo estoy viviendo aquí y ahora mi recuerdo, sino justamente la transcripción de dicha vivencia. A través de gestos y tonos la expreso y le doy vida. Al automáticamente tomar en cuenta los factores que Wittgenstein menciona, el oyente capta la vivencia del otro, el modo como éste recuerda algo, por ejemplo, con nostalgia, con coraje, con pena, con odio, etc. Por consiguiente, contexto apropiado de discurso, uso apropiado de las palabras (tiempo pasado) y gestos (faciales y manuales) y tonos de voz es todo lo que hay. No queda nada, ni externo ni interno, salvo los detalles que pueda uno ir añadiendo en la enunciación del recuerdo. Dice Wittgenstein: “Sentimiento del pasado. ‘Las experiencias ligadas con el gesto, etc., no son las experiencias de preteridad, porque podrían estar ahí sin el sentimiento de preteridad. – ‘Pero, por otra parte, ¿estaría esa

⁵ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 219.

experiencia de preteridad sin esas experiencias ligadas al gesto?’ – ¿Por qué diríamos que la parte característica /esencial/ es la parte que está fuera de esas experiencias? ¿No está la experiencia por lo menos parcialmente descrita si describo los gestos, etc.?’⁶ El enfoque es claramente anti-russelliano y quien dice anti-russelliano en este contexto dice anti-humeano y, más en general, anti-filosófico. Así, poco a poco pero inexorablemente, Wittgenstein se aproxima a la idea de que, como lo dirá en las *Investigaciones*, no hay nada oculto y que lo esencialmente privado es completamente irrelevante y superfluo para dar cuenta de lo que decimos.

B) *Sense-data*. Particularmente interesante es la discusión wittgensteiniana de la noción de *sense-data*. Como es bien sabido, Russell la introduce como una consecuencia ineludible dada la supuesta validez del así llamado ‘argumento de la ilusión’. Wittgenstein admite las bases del argumento, pero rechaza la extravagante conclusión que usualmente se extrae, esto es, la de que no tenemos un acceso cognitivo directo a los objetos de la realidad, sino sólo a sus “apariencias”. El tema de la naturaleza de los *sense-data* es no sólo interesante *per se*, sino que es relevante para múltiples discusiones actuales, como veremos posteriormente. Por el momento, mi tarea consistirá sencillamente en presentar de manera sucinta las diversas líneas de argumentación que Wittgenstein esboza. Veamos, pues, rápidamente cómo procede.

Quizá el punto de partida sea la admisión de que hay ocasiones en que una persona ve una cosa (un color, una forma, etc.) y otra ve otra, a pesar de que apuntan con la mirada o con el dedo al mismo objeto físico, así como hay casos de alguien que tiene un dolor que no obstante no manifiesta. Ahora bien, discrepancias como esas en nuestros reportes de percepción no autorizan a decir que cuando uno ve algo o siente algo entonces uno “tiene en o ante la mente” un objeto que es lógicamente diferente del objeto físico de percepción e inaccesible para cualquier otra persona que no sea el sujeto de la experiencia. No obstante, lo que según los filósofos éste tiene son precisamente *sense-data*. Intuitivamente sentimos de inmediato que la idea misma de *sense-data*, aparte de sumamente problemática, tiene que brotar de confusiones de alguna índole y es altamente probable que sea incongruente. Veamos por qué.

Para empezar, dicha idea parece ser el resultado de una precipitada generalización. Como dice Wittgenstein en relación con el dolor, “Lo que nos llama la atención es que parece haber unas cuantas aplicaciones útiles de la idea de que a otra persona le duele algo sin que lo muestre y un vasto número de aplicaciones inútiles, aplicaciones que parecen como si no fueran aplicaciones en lo absoluto”.⁷ Naturalmente, lo que vale para el dolor vale para los objetos de los sentidos: es

⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 207.

⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 286.

cierto que hay algunas ocasiones en las que nos equivocamos al reportar lo que vemos o que no coincidimos con lo que otros dicen, pero eso sucede en muy pocas ocasiones sobre todo si las comparamos con los casos en los que no hay ni conflictos ni divergencias. El problema se plantea porque en la argumentación filosófica tradicional se sostiene que dado que ese fenómeno de error de percepción puede producirse en **un** caso, entonces es inteligible y perfectamente posible que pase en **todos**! Lo que aquí Wittgenstein se esfuerza por hacer es mostrar que esto es algo que el mismo sense-datista no podría querer proponer y ello por una razón: estaría implicando que nociones como la de ver rojo o tener un dolor automáticamente perdieran sus sentidos usuales. ¿Por qué habría ello de ser así? Porque nosotros ya nunca podríamos volver a decir, y mucho menos a determinar a ciencia cierta, como normalmente podemos hacerlo, que otros ven lo que yo veo o algo diferente o si otros tienen un dolor cuando gimen o no lo tienen y sólo fingen. Esas posibilidades quedarían definitivamente nulificadas. Ahora bien, un concepto de sensación o uno de visión que no nos permite trazar esas distinciones puede ser muy interesante, pero ciertamente no es el nuestro. Este argumento, por lo tanto, es como una reducción al absurdo: la introducción de cierta noción (en este caso la de *sense-data*) hace que se destruyen sus presuposiciones conceptuales, lo cual hace ver que no se le puede usar en una argumentación válida, puesto que su uso desemboca en absurdos. Esto, sin embargo, no es más que el inicio del ataque.

Otra línea de crítica a la noción de *sense-data* es la de señalar que la argumentación escéptica consiste en afirmar que aunque su hipótesis sirve para poner en cuestión lo que reportan otros, de todos modos podemos en todo momento “imaginar que el otro tiene lo que yo tengo o ve lo que yo veo”. La respuesta wittgensteiniana no se hace esperar: simplemente decir que no imagina que alguien tiene algo o que ve algo no basta para fijar el sentido de dichas expresiones.⁸ Por otra parte, confiado en que no tiene problemas de significación a pesar de lo extremo de su hipótesis, el filósofo común defiende la idea de que si bien me puedo equivocar en relación con otros por lo menos en mi propio caso (esto es, cada quien en su propio caso) yo sí sé de qué hablo cuando hablo del dolor o del color rojo, puesto que por lo menos en relación conmigo yo sí estoy habilitado para justificar mis aseveraciones de que veo algo rojo o de que algo me duele, apelando en ambas situaciones a mi propio testimonio. O sea, parecería que en principio no se puede objetar a la idea de que yo sí sé con toda certeza si algo me duele o no y, por lo tanto, de si tengo determinados *sense-data* o no. Pero esto es completamente errado. En primer lugar, en el mejor de los casos la expresión ‘yo sé que me duele’, si es significativa, no es otra cosa que una regla de gramática, mas no una afirmación empírica; en segundo lugar, asumiendo que por medio de ella se hiciera una afirmación empírica, entonces habría que señalar que resulta totalmente redundante, puesto que decir de alguien que sabe que le duele no es otra cosa que decir que le

⁸ L. Wittgenstein, p. 286.

duele; y tercero, quien cree eso nos debe de todos modos una explicación porque ¿qué clase de justificación es esa que sólo yo me puedo dar a mí mismo y que sólo yo puedo verificar? Salta a la vista que estamos aquí en presencia de una formidable tergiversación de nuestros conceptos epistémicos normales, como los de conocimiento, verificación y justificación. Podemos entonces deducir, sobre la base de lo expuesto, que el argumento de la ilusión, mediante el cual se pretende justificar la introducción del concepto de *sense-data*, es inválido y, por ende, totalmente insuficiente para extraer la conclusión de que lo único a lo que tenemos acceso es a nuestros respectivos *sense-data*. El diagnóstico de Wittgenstein es *prima facie* irrefutable: la idea de que otro sistemáticamente percibe algo más o diferente de lo que yo percibo se introduce sólo para dar cuenta de **ciertas** expresiones que resultan útiles en determinadas circunstancias, en tanto que los filósofos piensan que dicha idea podría aplicarse de manera sistemática sin referencia a dichas expresiones y a situaciones particulares. Y eso es un claro error.⁹ Además, no habría que olvidar, como atinadamente nos lo recuerda Wittgenstein, que cualquier descripción que se haga de los *sense-data*, es decir, de esos objetos privados de la conciencia y de conocimiento, se hace en el lenguaje natural y para los demás.¹⁰ Pero ¿cómo es posible que una descripción en términos de *sense-data* pudiera hacerse en el lenguaje natural? Quien defiende la idea de *sense-data*, por lo tanto, es inevitablemente incoherente.

Ahora bien, una cosa es refutar al sense-datista y otra ofrecer una aclaración del origen de su enredo. A este respecto Wittgenstein tiene mucho que decir, sólo que su pensamiento va tomando cuerpo poco a poco, a manera de destellos, esto es, no de manera compacta. Por lo pronto, lo que él positivamente sostiene es que el sense-datista está confundido y que de lo que quiere hablar no es de un objeto especial, sino más bien del “modo como el objeto físico se le aparece”.¹¹ Subyace a esto la idea de que el lenguaje de la percepción es en primer lugar y ante todo un lenguaje de objetos materiales o físicos (usando ‘físicos’ no en el sentido de la física, sino en el sentido de “no mentales”), en tanto que los (por así llamarlos) “modos de presentación” de los objetos físicos no son a su vez entidades que nombremos o las que podamos apuntar, sino modalidades de percepción que recuperamos en el lenguaje natural. Por eso no podemos decir, *e.g.*, que “miramos *sense-data*”. Más que un objeto de percepción, el *sense-datum* es un modo de percibir un objeto de percepción.

La orientación del pensamiento de Wittgenstein es clara, pues apunta a la idea de que el lenguaje de *sense-data* es pura y llanamente redundante. Aparentemente, sirve para algo pero en el fondo ello es ilusorio: “‘el *sense-datum* es privado’ es una regla de gramática, prohíbe el uso de expresiones tales como ‘vieron el mismo

⁹ L. Wittgenstein, p. 285.

¹⁰ L. Wittgenstein, p. 270.

¹¹ L. Wittgenstein, p. 285.

sense-datum’; puede (o puede no) permitir oraciones tales como ‘él adivinó que el otro tuvo un *sense-datum* de la clase ...’. Puede permitir únicamente expresiones de la forma ‘El otro vio alrededor, tuvo un *sense-datum* y dijo...’. Ven que en un caso así esta palabra no tiene ningún uso en lo absoluto. Pero si quieren usarla, úsenla!’¹² A estas alturas, Wittgenstein todavía no parece inclinarse por la idea de que el concepto de *sense-data* es dañino, sino que simplemente lo considera superfluo. Ahora bien, el argumento de la redundancia es crucial, entre otras cosas porque se puede aplicar en otros contextos, como veremos después. Wittgenstein infiere que la expresión ‘experiencia privada’ en el fondo es una “construcción degenerada de nuestro lenguaje”, al modo como de acuerdo con el *Tractatus* lo son las tautologías y las contradicciones. Se trata de lo que podríamos denominar una ‘expresión límite’. El problema es que “este monstruo gramatical ahora nos engaña: cuando deseamos deshacernos de él, parece como si negáramos la existencia de una experiencia, digamos, un dolor de muelas”.¹³ Es interesante el que la idea de “construcción degenerada” sea, en palabras de Wittgenstein, una idea que apunta a una “enfermedad del lenguaje”. ¿En qué podría consistir dicha “enfermedad”? La idea de Wittgenstein es que el lenguaje está enfermo cuando nos lleva a querer hacer aseveraciones inútiles y asignificativas como cuando, al hacer filosofía, decimos apuntando a lo que tenemos enfrente: ‘eso a lo que apunto ahora es lo que se ve realmente’.¹⁴ Esta idea da pie a la burla que Wittgenstein enuncia en las *Investigaciones* cuando nos dice que cuando se hace filosofía uno termina emitiendo ruidos asignificativos.¹⁵

A lo largo y ancho de sus notas Wittgenstein se pregunta de dónde proviene, cuál es la fuente de la idea de *sense-data*. Su respuesta a esta inquietud no pretende constituirse en una refutación de nada, pero no por ello deja de ser interesante en grado sumo. Casi podríamos decir que se trata de un dato auto-biográfico. En efecto, Wittgenstein señala que la idea de *sense-data* está asociada con la idea de observar algo fijamente, concentrándose en el objeto de percepción y tratando de atraparlo lingüísticamente. Lo que sucede entonces es que es muy fácil saltar de esa muy peculiar experiencia a la idea de que hay algo que sólo yo veo, algo en lo que sólo yo puedo concentrar mi atención. Wittgenstein realza el carácter errado de la conclusión al indicar que el que uno vea un objeto, por especial que sea la mirada o la forma de verlo, no basta para generar significación. El uso de la expresión ‘ver’ no queda establecido de esa manera. Lo que queda establecido es la modalidad del ver: con atención, fijamente, obsesivamente, enfermizamente, etc. Pero, huelga decirlo, eso **no** es hablar de una nueva clase de objetos.

¹² L. Wittgenstein, p. 286.

¹³ L. Wittgenstein, p. 283.

¹⁴ L. Wittgenstein, p. 270.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, sec. 261.

Son muchas las ideas y las estrategias involucradas en la meditación wittgensteiniana, pero quizá la más general sea la idea de que no tiene sentido hablar de experiencias que rebasan nuestras capacidades de descripción, pero precisamente eso es lo que sucede cuando se introduce la noción filosófica de privacidad. Esta idea de que podemos tener algo de lo cual podemos estar conscientes pero que no podemos atrapar lingüísticamente de inmediato induce a dar ejemplos ficticios, a generar cuadros insostenibles de lo que son la experiencia y el lenguaje, como si de lo que se tratara cada vez que pretendemos describirla fuera sacar los objetos que llevamos dentro, hacerlos públicos por así decirlo, y a expresarnos mal, puesto que en general los filósofos usan el verbo ‘tener’ aplicado a los *sense-data* de exactamente el mismo modo como se aplica cuando hablamos de objetos físicos, el cuerpo incluido, cuando ello obviamente es un contrasentido. En estas notas, por lo tanto, tenemos los antecedentes de dos resultados wittgensteinianos cruciales:

- a) la idea de que el lenguaje psicológico está regido por una esencial asimetría entre la primera y la tercera personas, y
- b) el conjunto de reflexiones conocido como ‘argumento del lenguaje privado’.

En relación con esto último, quisiera simplemente llamar la atención sobre unos cuantos puntos. En estas notas nos encontramos ya, sin desarrollar, por lo menos con lo siguiente:

- a) está ya presente el argumento de la corrección, en el sentido de que en un lenguaje privado todo lo que parezca al usuario que es una aplicación correcta de una regla, un nombre, etc., será correcto. Luego no podemos hablar en el caso de un lenguaje así ni de corrección ni de incorrección.
- b) Hace su aparición la idea (ya mencionada) de que expresiones de la forma ‘me duele X’ no requieren de una justificación más allá de lo que lo requiere un gemido. Dado que no requiero de criterios para emitir mi gemido de dolor, tampoco los requiero para emitir mi enunciado de dolor.
- c) Wittgenstein introduce la idea de que un lenguaje privado en el sentido filosófico fuerte de la expresión sería un sistema de signos o ruidos incomprensible para todos los hablantes, el supuesto usuario incluido, y desde luego imposible de traducir a cualquier lenguaje natural.
- d) El supuesto lenguaje del *sense-datista* no está apoyado en ninguna definición ostensiva real. Aunque es cierto que todavía le falta pulirla, también lo es que Wittgenstein ya tiene una visión crítica y destructiva de la concepción tradicional de la definición ostensiva.

Si lo que afirmo es correcto, queda entonces claro que las “Notas para clases sobre ‘experiencia privada’ y ‘*sense-data*” son algo más que unas meras notas de clase: son más bien un auténtico tesoro filosófico.

C) *Colores*. Paso ahora a mi tercer tópico, a saber, el de los colores. El tema en sí mismo es sumamente complejo y Wittgenstein no lo examina de manera exhaustiva en estas notas. Lo que sin embargo sí hace es ofrecer diversas ideas, muy sugerentes, y ciertos lineamientos generales de lo que podría culminar, en caso de ser desarrollados, en una posición muy diferente de las comunes, en general de corte fisicalista o fisiologista, y a la vez en un concepción muy superior en fuerza explicativa. Como se sabe, en sus *Observaciones sobre los Colores* Wittgenstein en alguna medida desarrolló lo que podríamos llamar una ‘concepción fenomenológica del color’, lo cual lo llevó a hacer minuciosas descripciones de la experiencia de diversos colores (blanco, negro, rojo, etc.). En estos escritos, sin embargo, la discusión sobre los colores gira en torno más bien de las presuposiciones de un lenguaje para colores. Lo que no podemos dejar de lamentar es que a final de cuentas Wittgenstein no haga más que esbozar una posición que tiene todas las apariencias de ser sumamente original pero que, al igual que en relación con otros temas, él desafortunadamente no desarrolla. En el caso de los colores, quizá la pregunta más general que subyace a sus reflexiones sea algo así como ‘¿cómo es posible un lenguaje de colores en lo absoluto, es decir, cómo es posible que, siendo los colores lo que son, podamos de todos modos compartir un lenguaje de colores?’. Veamos rápidamente en qué dirección se mueve el pensamiento de Wittgenstein.

Obviamente, la preocupación general de Wittgenstein es la de la supuestamente inevitable o indispensable participación de la “experiencia interna” o “experiencia inmediata” en la significación, en este caso de palabras o expresiones como ‘veo rojo’, ‘él es ciego’, ‘digo “rojo” pero veo verde’, ‘eso no es amarillo’, etc. El punto es que si se deja que la experiencia inmediata y privada del sujeto sea determinante para la significación de las palabras como ‘verde’, entonces no va a haber forma de salir del embrollo consistente en indicar que siempre será lógicamente posible no sólo, por ejemplo, que yo use ‘rojo’ para referirme a lo verde, sino que mi experiencia de verde sea la que otros tienen cuando lo que experimentan es morado pero que, no obstante, coincidiéramos en la aplicación de los términos. Si la vivencia del sujeto efectivamente es esencial al proceso, entonces habrá que admitir que no hay forma de resolver el misterio de por qué coincidimos todos en nuestros juicios sobre colores si nuestras respectivas vivencias son forzosamente diferentes entre sí y relevantes para la significatividad de lo que decimos. Este es el enredo que Wittgenstein someramente enfrenta.

El problema puede presentarse de este otro modo: parecería que en principio es posible que alguien interiorice nuestro lenguaje de colores y que, sin embargo, lo use mal, ya sea deliberadamente ya sea porque efectivamente su experiencia no coincide con la de los demás. En relación con el problema escéptico, lo que Wittgenstein quiere hacer ver es que sólo se plantea en el marco de la concepción usual del lenguaje, esto es, la concepción formal del lenguaje en términos de

condiciones de verdad, y que dentro de dicho marco no se pueden resolver las dificultades. Lo que Wittgenstein ya a estas alturas tiene claro es que la resolución, si existe, tiene que fundarse en una concepción del lenguaje que de una u otra manera haga de éste una prolongación y un refinamiento de la vida biológica de los individuos. La clave para la superación de la dificultad filosófica radica en comprender cómo se integra el lenguaje en general, y el de los colores en particular, en nuestra vida.

A mí me parece que la posición que Wittgenstein empieza a elaborar en relación con los colores es semejante o paralela a su posición respecto a las sensaciones, aunque con obvias diferencias. La idea parece ser que así como ‘me duele’ viene a sustituir la reacción espontánea de dolor, digamos el gemido, así también el lenguaje de los colores sustituye lo que son ciertas reacciones visuales espontáneas de nosotros, los humanos. Aquí el punto es, para no tergiversar de manera fácil lo que Wittgenstein casi meramente sugiere, no pretender presentar el cuadro como si se tratara de un proceso de sustitución puramente mecánico. De alguna manera, nuestro lenguaje de los colores viene a remplazar a nuestras “reacciones” frente a los colores, pero naturalmente no se trata de una mera sustitución. Con la verbalización aparecen nuevos elementos que no están incluidos en las reacciones pre-lingüísticas (verdad, falsedad, mismidad de color, identificación y reidentificación de colores, comparación, muestras, definiciones ostensivas, etc.). Eso es lo que el lenguaje de colores aporta o incorpora a la experiencia del color. Ahora bien, de primera importancia en todo esto es el hecho de que en la base del lenguaje lo que encontramos es una fundamental concordancia en reacciones y en juicios: es porque todos reaccionamos básicamente de la misma manera que podemos establecer un sistema colectivo de nombres para colores.

El color, obviamente, es algo que se reconoce de inmediato. De ahí que en su uso elemental normal, la utilización de las palabras para colores no sea el resultado de inferencias, cálculos o hipotetización de ninguna índole. Wittgenstein llega a preguntarse: “¿Es verdad siquiera alguna vez que cuando yo llamo ‘rojo’ a un color me sirvo de la memoria?// hago uso de la memoria)?”.¹⁶ Naturalmente, el juego de lenguaje de los colores no sólo no cancela sino que incorpora la posibilidad de error, pero el punto es que dicho juego de lenguaje se funda en una, por así llamarla, plataforma de concordancia o coincidencia en la que se incrustan errores aislados u ocasionales, los cuales sin embargo no son suficientes para echarla por tierra. Más aún: ni siquiera el no apto para incorporar dicho sistema en su totalidad, como el daltónico, puede poner en crisis la estructura conceptual que vale para todos en general.

¹⁶ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 220.

Es interesante notar que el enfoque empirista es aquí (una vez más) totalmente inservible. Es absurdo decir que es verdad que yo veo verde porque veo verde o porque sé que veo verde. Es obvio que si la justificación de 'veo verde' es 'sé que veo verde' y la justificación de 'sé que veo verde' es 'veo verde' no estamos avanzando ni un ápice en nuestros esfuerzos de explicación. Preguntémonos mejor: ¿cómo sabe alguien que ve o, alternativamente, cómo sabe alguien que es ciego? Ante todo y principalmente por la conducta que se despliega. El ser invidente no es una experiencia; es más bien un estado. El ver, aunque no es una actividad, es algo que se manifiesta en la acción, es decir, la supuesta experiencia de ver no entra en la construcción del concepto "ver". Yo sé que alguien ve porque sé que no se tropieza, porque dirige la mirada hacia donde le indico, porque puede clasificar objetos según sus colores, etc. En mi propio caso, obviamente, no apelo a criterios, sino a la acción espontánea, la cual concuerda en general con la de los demás. O sea, reaccionamos frente al amarillo, el rojo, el verde, etc., básicamente del mismo modo. Para evitar malentendidos: cuando hablo de "reacción frente al color" no hablo de reacciones de corte cultural, en un sentido de moda, de buen o mal gusto, de combinaciones más o menos agradables de colores (ropa, cuadros y demás), etc. Todo eso presupone el manejo aporreado e incuestionado de nuestro sistema de colores. Al hablar de reacción frente al color lo único que quiero decir es simplemente que en general todos discernimos los colores del mismo modo y que una vez que se nos enseñó a usar 'amarillo', por ejemplo, en la gran mayoría de los casos futuros de aplicación ya simplemente nadie se equivoca al hablar del amarillo. La posibilidad del error en el arranque del juego de lenguaje de los colores es simplemente impensable.

Ahora bien, a diferencia de lo que pasa con los dolores en la incorporación de los nombres para colores por parte del aprendiz el recurso a muestras es fundamental. Decir algo como 'esto es rojo' es o bien una descripción de un objeto rojo o bien una proposición gramatical, si lo que estoy haciendo es enseñarle a alguien lo que es rojo, apuntando a un objeto rojo. Pero entonces la muestra (*i.e.*, el objeto usado para enseñar el significado del nombre) forma parte del lenguaje, puesto que entra como parte esencial en la definición. La prueba de ello es que posteriormente se podrá apelar a ella para resolver cualquier conflicto que pudiera plantearse en relación a si algo es, por ejemplo, rojo o no lo es. ¿Es como la muestra? Entonces es rojo. ¿No lo es? Entonces no es rojo. Pero lo que para nuestros objetivos es primordial es entender que esta posibilidad de definición ostensiva real está ausente en el caso del privatista y del sense-datista, puesto que no hay nada en su proceso que pueda desempeñar el papel objetivo que juega la muestra en el proceso normal de aprendizaje. Lo que sería su muestra, esto es, una muestra meramente imaginaria, no sirve para ello. No podemos recurrir a ella para determinar el valor de verdad de un juicio de colores.

Que hay un sentido en el que el lenguaje básico de los colores, si bien puede desempeñar funciones cognitivas, es básicamente sustitutivo de reacciones es algo

que Wittgenstein pone de relieve por medio de interesantes preguntas. Por ejemplo, si veo algo rojo y me digo a mí mismo ‘eso es rojo’: ¿avanzo en mi conocimiento? Como él pregunta: “¿me estoy proporcionando información a mí mismo?”¹⁷ Preguntas así son un tanto desconcertantes, pero si en lugar del color pensamos en el dolor la respuesta resulta relativamente obvia: claro que no, no hay aquí ningún conocimiento involucrado. Decir que yo sé que cuando veo rojo me doy cuenta de que veo rojo es (en condiciones normales) repetitivo, puesto que si en lugar de la supuesta experiencia de ver rojo ponemos la expresión que lo reemplaza, esto es, ‘veo rojo’, lo anterior equivaldría a decir que veo rojo porque veo rojo y eso no es proporcionar ninguna información. Pregunta Wittgenstein: “¿Dice /deberíamos decir que/ la persona que no ha aprendido el lenguaje que sabe que es rojo pero no puede expresarlo? – ¿O deberíamos decir: ‘Él sabe que ve, pero no puede expresarlo’? – De modo que, además de verlo, ¿sabe también que lo ve?”¹⁸ En todos estos casos la respuesta va en la misma dirección: dar expresión verbal a una reacción o a una sensación no es avanzar en el conocimiento de nada. Se trata simplemente de la lingüistización de la experiencia. Si reacciono de cierta manera y luego digo que sé que reacciono de cierta manera no estoy haciendo ningún progreso cognitivo de ninguna clase, sino que más bien estoy siendo redundante. Formulaciones como esas las permite la gramática superficial del lenguaje, pero es importante entender que si nuestra concepción del lenguaje es inadecuada entonces no podremos dar cuenta del hecho de que en casos así no estamos realmente haciendo ningún movimiento en el juego de lenguaje. La diferencia entre ‘veo rojo’ y ‘sé que veo rojo’ es puramente lingüística, de formación de palabras, de construcción de oraciones, de signos, no de contenido. Como Wittgenstein insinúa, no estoy más familiarizado con lo rojo sólo porque me diga a mí mismo que lo que estoy viendo es rojo.¹⁹

Saber lo que son los colores es algo que se muestra en el uso correcto de las palabras de colores. La única forma como podemos determinar si alguien ve como nosotros depende de si aplica o no aplica las palabras como los hablantes normales y si reacciona como nosotros ante el uso de las palabras por parte de otros. La moraleja es importante: la experiencia privada, la vivencia interna, sea lo que sea, no es aquí relevante, es decir, no entra en juego, no se le toma en cuenta para la formación conceptual.

IV) *La actualidad de las observaciones wittgensteinianas*

Es obvio que lo que hemos venido diciendo es relevante para multitud de discusiones contemporáneas de filosofía de la mente. Un caso interesante e importante de ello lo encontramos en el tema de los tristemente célebres *qualia*. Por

¹⁷ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 208

¹⁸ L. Wittgenstein, *ibid.*, p. 216.

¹⁹ Cfr. p. 216.

razones evidentes de suyo, no puede formar parte de mis propósitos en este ensayo abordar detenidamente tan prestigiosa temática, pero creo que sí podemos rápidamente señalar cómo es que las reflexiones wittgensteinianas podrían servir de guías para un tratamiento sistemático de la misma.

Muy a grandes rasgos, el problema de los *qualia* es el problema de la naturaleza última de la experiencia, esto es, de su carácter cualitativo. En términos coloquiales, una cosa es el dolor y otra cómo lo vive el sujeto del dolor. En jerga filosófica, el tema de los *qualia* es el tema de las características fenomenales de la experiencia las cuales, obviamente, **tienen** que resultar ser esencialmente inasibles en o por el lenguaje. En efecto, dado el modo como son concebidos, los *qualia* inevitablemente tienen ciertas características: como tienen que ver con cada una de las experiencias de cada persona, los *qualia* son de acceso privilegiado, privados, intransmisibles, imposibles de describir, etc. Desde este punto de vista, una cosa es la experiencia y otra su recepción por parte del sujeto. Los *qualia* son las propiedades subjetivas de la experiencia. De esta manera, la problemática de los *qualia* se identifica con la cuestión general de la naturaleza de la conciencia.

Salta a la vista de inmediato que algo debe estar profundamente mal en esta concepción. Para empezar, quisiera llamar la atención sobre el hecho de que la noción de *qualia* es la heredera de la noción de *sense-data*, pero representa también un cambio nada desdeñable respecto a la anterior. Los *sense-data* eran los objetos de la experiencia, pero los *qualia* son más bien las propiedades de la experiencia misma, el modo como (válgaseme la redundancia) los objetos de la experiencia son experimentados. No obstante, *sense-data* y *qualia* comparten algunos rasgos. Por ejemplo, los *sense-data* sólo podían ser nombrados y ello básicamente por nombres propios en sentido lógico. O sea, si alguien hubiera querido indicar de qué hablaba cuando se refería a un *sense-datum* hubiera tenido que decir algo como ‘esto’ apuntando a lo que tiene enfrente en su campo visual, por ejemplo. Huelga decir que dicho rito no habría podido nunca ser reconocido como un movimiento lingüístico legítimo.

Lo mismo pasa, *mutatis mutandis*, con los *qualia*. Como bien lo han señalado M. R. Bennett y P. M. S. Hacker²⁰, la idea de *qualia* es intrínsecamente incongruente. En realidad equivale a una idea absurda, a saber, a algo así como la idea de la experiencia de la experiencia. Las experiencias se distinguen por sus objetos, pero obviamente son también susceptibles de ser caracterizadas. Por ejemplo, una experiencia puede ser amarga, enternecedora, inolvidable, odiosa, ingrata, contagiosa, etc., etc. En otras palabras, las experiencias son sujetos de predicados actitudinales pero, y este es el punto decisivo, las características de las

²⁰ P. M. S. Hacker & M. R. Bennett, *Philosophical Foundations of Neuroscience* (United Kingdom: Blackwell Publishing, 2003), pp. 271 *i passim*.

experiencias no son a su vez nuevos objetos de experiencia. Las experiencias no se sienten sino que se tienen y, por consiguiente, no son a su vez objetos de experiencia. Así, una vez más, lo que encontramos en la raíz del problema filosófico son distorsiones lingüísticas, porque el filósofo convencional intenta aplicar el modelo explicativo que vale para los objetos de la experiencia a la experiencia misma, lo cual lo hace buscar y postular nuevos objetos, objetos de una clase diferente y eso es un error total. Es, pues, comprensible que las pseudo-investigaciones convencionales sobre la conciencia, los *qualia* y demás sistemáticamente terminen en rotundos fracasos, expresados lingüísticamente mediante frases como “son inefables”, “son incognoscibles” y así indefinidamente. Ahora bien, debe quedar claro que diagnósticos como estos que se podrían elaborar sobre este y otros temas con éste relacionados sólo pueden tener como plataforma las observaciones que Wittgenstein empezara a plasmar en las notas sobre la experiencia privada y los *sense-data* de las cuales someramente aquí nos hemos ocupado.