

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# **El lenguaje privado y los qualia: una relación desde la revaluación**

*Informe de Seminario para optar al grado  
de Licenciado en Filosofía*

**Alumno:**

**Raúl Isaac Robles Chamorro**

**Profesor Guía:**

**Manuel Rodríguez Tudor**

**Santiago de Chile**

**2013**

## Índice

<b>Resumen</b> .....	5
<b>Introducción general</b> .....	6
<b>I. Wittgenstein y el lenguaje privado</b> .....	7
1. Introducción al lenguaje privado de Wittgenstein.....	7
2. Antecedentes históricos.....	7
3. ¿Qué es un lenguaje privado?.....	11
4. La perspectiva egocéntrica .....	13
4. 1. Supuestos semánticos .....	13
El escarabajo en la caja .....	16
Argumento por analogía.....	17
Palabra y expresión natural .....	19
4. 2. Supuestos ontológico y epistemológico .....	20
Privacidad ontológica.....	20
Privacidad epistémica.....	21
5. Propositiones gramaticales .....	23
6. Tesis no cognitivista de las declaraciones.....	24
7. Manifestación de las sensaciones .....	25
El diario privado.....	26
8. La noción de criterio para la adscripción de sensaciones.....	27

Autoadscripción y alioadscripción .....	28
9. La memoria y su utilización en el lenguaje privado.....	29
10. El lenguaje es más que un mero traductor.....	31
11. Resumen del capítulo I.....	32
<b>II. Cualidad fenoménica de la experiencia .....</b>	<b>33</b>
1. Breve reseña acerca de la Filosofía de la mente.....	33
2. Materialismo, funcionalismo y qualia .....	33
2. 1. Materialismo.....	33
Dificultades del materialismo.....	34
2. 2. Funcionalismo .....	36
Dificultades del funcionalismo.....	36
3. Dennett y los qualia.....	37
3. 1. ¿Qué es exactamente un quale, qué son exactamente los qualia? .....	38
3. 2. Caracterización tradicional de los qualia.....	39
4. Las respuestas de Dennett a la tradición de los qualia .....	41
<b>III. Lenguaje privado y qualia .....</b>	<b>48</b>
1. Wittgenstein y los qualia .....	48
2. Consideraciones sobre los qualia .....	49
2. 1. La sociedad de la mente, la sociedad de los qualia.....	49
2. 2. Redefiniendo los qualia .....	50

3. Consideraciones sobre el lenguaje privado .....	56
3. 1. Ayer acerca del lenguaje privado .....	56
3. 2. Nuestra memoria .....	59
3. 2. 1. Teorías generales de la memoria.....	59
3. 2. 2. Teorías particulares de la memoria .....	61
a) Teoría de la memoria de Minsky .....	61
b) Teoría de la memoria de Damasio .....	63
4. Memoria, signo y quale .....	64
4. 1. ¿Sirve la memoria? .....	64
4. 2. Nuevamente Ayer .....	65
Crusoe y el lenguaje privado .....	67
4. 3. Escepticismo respecto de la memoria.....	69
<b>IV Reflexiones y consideraciones finales.....</b>	<b>72</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>77</b>

## Resumen

El siguiente trabajo establece una relación entre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la mente. Específicamente tiene la finalidad de evidenciar la estrecha relación entre el tema del lenguaje privado y el tema de las cualidades fenoménicas de la experiencia o qualia.

Sin embargo, para explicitar aquella vinculación, debo recurrir a una reevaluación de ambos tópicos. El primer paso para lograr aquello es exponer, de forma separada, el marco general de ambos temas, es decir, presento el problema del lenguaje privado y el problema de los qualia de la manera estándar o tradicional en que se han solido exponer, dando a conocer las posturas, argumentos y dificultades principales que configuran la discusión clásica de ambos problemas, para que así, teniendo la claridad suficiente acerca del estado actual de ambas discusiones, reconstruir ambos temas, modificando o eliminando completamente ciertos aspectos, y agregando nuevos elementos.

Esto me permitirá conseguir nuevas perspectivas desde donde visualizar ambos temas, lo que a su vez facilitará el poder articularlos de manera que constituyan un solo tema filosófico, o por lo menos, dos problemas cuyas vidas están en una clara simbiosis que les obliga a necesitarse el uno al otro. Esto último evidenciará cuán unidos están, y por lo mismo, cuán efectiva puede ser una misma solución para ambos temas desde este nuevo enfoque.

Finalmente concluyo ciertas ideas que en su mayor parte constituyen posibilidades de reflexión y solución de temas relevantes en la filosofía, y quizás también en las ciencias.

## Introducción general

En el siguiente trabajo abordaré dos temas que a primera vista pueden parecer no estar relacionados: el tema del *lenguaje privado* y el tema de los *qualia*. Estos temas que pertenecen a la filosofía del lenguaje y a la filosofía de la mente respectivamente, están estrechamente vinculados, aunque tal relación que propongo está supeditada a que se reconsideren y reestructuren tanto lo relacionado con la noción de lenguaje privado, como lo relacionado con los *qualia* o cualidades fenoménicas de la experiencia.

Me propongo realizar la vinculación explícita entre ambas materias desde una nueva perspectiva que nos facilite el que el lenguaje privado y los *qualia* se consideren como evidentemente vinculados. Para esto dividiré mi trabajo en tres partes: la primera (“Wittgenstein y el lenguaje privado”) expongo los aspectos relevantes del lenguaje privado, todo esto en torno a las afirmaciones de Wittgenstein. En la segunda parte (“La cualidad fenoménica de la experiencia”) expongo los aspectos relevantes del tema de los *qualia*, tomando en consideración la postura de Daniel Dennett respecto a los mismos. En la tercera parte (“Lenguaje privado y *qualia*”) tomo en consideración las dos partes anteriores para reformularlas desde mi perspectiva, agregando consideraciones o ideas de distintos autores (incluyendo mis propias consideraciones).

## I. Wittgenstein y el lenguaje privado

### 1. Introducción al lenguaje privado de Wittgenstein

Con Wittgenstein se explicita y se discute abiertamente un tema que si bien, podríamos decir estaba presente como germen latente en la tradición filosófica, no se había considerado como un problema en sí mismo que mereciera alguna consideración no anecdótica: me refiero al tema del lenguaje privado. Es en las *Investigaciones filosóficas* donde Wittgenstein plantea aquel tema de forma contundente. Se considera que, en forma general, la discusión del lenguaje privado inicia en la sección 243 de aquella obra (aunque existen excepciones a tal consideración). Desde la publicación de las *Investigaciones*, este tema ha suscitado un interés inesperado por parte de un grupo de filósofos que se pueden distribuir entre la posición a favor y la posición en contra respecto al *argumento del lenguaje privado*, argumento que, dicho sea de paso, no posee una versión estándar, pues debemos tener presente que la figura de Wittgenstein, su obra y todo lo que lo rodea, se ven envueltos a ratos en un manto de misterio, misticismo, complejidad, y hasta podríamos decir, de ambigüedad. Sin embargo, eso no ha disminuido el interés en el pensamiento del filósofo austriaco, y por ende, en realizar interpretaciones de sus escritos.

### 2. Antecedentes históricos

Los antecedentes del tema del lenguaje privado pueden ser rastreados hasta Descartes. El *cartesianismo* alberga la semilla de “lo privado” debido a su naturaleza dualista, que en uno de sus extremos, lo consolida metafísicamente.

El privatismo que contiene la posición cartesiana se debe a la separación entre las dos sustancias principales que constituyen la realidad: la *res cogitans* — lo mental — y la *res extensa* — lo material. Ambos ámbitos son ontológicamente distintos, pero están funcional y contingentemente conectados, interactuando constantemente entre si, existiendo entre ambos una relación empírica, de índole inductiva, no conceptual. Por ende, cuando hablamos de una persona, estamos refiriéndonos a seres de doble naturaleza, entes que se conforman en la interacción de un alma o consciencia (sustancia inmaterial) que ocupa (y trasciende a) un cuerpo (sustancia material).

En el contexto de la separación de la realidad en las dos sustancias, lo mental juega el rol de lo privado, lo que se da únicamente en la perspectiva de la primera persona, es decir, la perspectiva del *yo*, del sujeto que experimenta y conoce de forma inmediata, directa, y con total certidumbre, las experiencias que constituyen su vida mental. Por otro lado, el cuerpo, lo físico, es lo público, lo que se presenta en la perspectiva de la tercera persona, vale decir, la perspectiva de “él” o “ellos”, de aquello que puede ser percibido o conocido por más de un sujeto, a lo que todo individuo, cognitivamente competente, puede tener acceso.

Cuando Descartes considera que es más fácil conocer la propia mente que el propio cuerpo, desde ese instante instaura la doctrina del *acceso privilegiado* a las experiencias personales. El *Cogito* constituye el fundamento para todo saber, lo que implica que privado constituye la firme base del edificio del conocimiento. El *cogito ergo sum* es la única y verdadera certeza de los seres racionales, y así, toda verdad está subsumida a la relación inmediata y diáfana con los propios estados de consciencia.

Entonces, la claridad del pensamiento que Descartes busca será posible de conseguir únicamente en el ámbito de las representaciones mentales de cada cual, otorgándole así, supremacía a la perspectiva de la primera persona, y por ende, a lo privado.

Como una de las consecuencias posteriores de la filosofía cartesiana encontramos al *escepticismo*, que se debió enfrentar a esos nuevos problemas que implicó para la filosofía el tener que encontrar solución a las exigencias del cartesianismo. Y en donde estos problemas fueron extensamente tratados fue en el *empirismo inglés*. Este, a pesar de ser una contrapartida del cartesianismo, acepta implícitamente el punto de partida cartesiano, hecho que se refleja en que nuestro conocimiento, sostiene el empirista, se establece, como tal, por medio de las experiencias privadas. El conocimiento, si bien proviene de la experiencia, se establece como conocimiento, con consciencia de tal, en la experiencia privada de la propia mente. Así, el saber se asienta en las *ideas*, aquellos objetos de la mente que son privados.

En el caso de John Locke, se evidencia el privatismo en la filosofía del lenguaje que se desprende de su *Tratado sobre el entendimiento humano*. En aquella obra, Locke nos dice que el lenguaje adquiere sentido en la medida en que existen ideas en la mente, ideas que son el referente de nuestras palabras. Este es un modelo explícito de lenguaje privado, pues el significado de las palabras sólo puede ser conocida por el hablante que ocupa a aquellas. Los objetos (ideas) que



suministran significado, son objetos privados que se encuentran en las profundidades de la mente (*mind*) de cada cual. Y así, en este lugar, se instaura otras de las doctrinas características del tema más general del privatismo: me refiero a la doctrina del “propio caso”.

En cuanto al significado de las palabras de nuestro lenguaje, este se adquiere, para cada nuevo vocablo, sólo a través del propio caso. Únicamente mirando en el interior de la propia mente, centrándonos en lo que en el interior acontece, es que se puede saber a qué se refiere una palabra. Para esto, se debe atender a la colección de ideas simples que se poseen, y luego vincular la palabra con alguna de aquellas ideas. Y si queremos enseñar a otro el significado de esa palabra, debemos suscitar en aquel otro la idea que él alberga en su propia mente, para que así realice la conexión entre ella y la palabra.

Sin embargo, tales acciones no son tan simples de realizar, ya que puede acaecer que la persona a la que se intenta enseñar una palabra, no tenga dentro de su conjunto de ideas aquella que concuerda con la palabra, presentándose así un caso de *falta de respaldo* en el uso del lenguaje. También puede suceder un caso de “espectro invertido” en el cual, la idea que se presenta a la introspección, sea una idea equivocada o incorrecta (respecto de quien la enseña), existiendo la posibilidad de que el aprendiz relacione otra idea con la palabra que intenta aprender.

Al fin y al cabo, todo lo anterior nos lleva a un problema más global: al problema de la *intersubjetividad lingüística*, vale decir, el cómo saber si los demás significan lo mismo que yo al utilizar el lenguaje común (en el caso de Wittgenstein, sería el problema “del escarabajo en la caja”).

Como ya se dijo, uno de los resultados extremos de la doctrina de lo privado es el escepticismo. El otro extremo de este espectro es el *solipsismo*, que se vincula directamente con el problema de la *intersubjetividad lingüística*, problema que padeció otro movimiento filosófico de renombre: el *positivismo lógico*. El Círculo de Viena se vio enfrentado a esta dificultad al postular las *proposiciones protocolares* (*Protokollsätze*) y el *principio de verificación*. Este último sostiene que el significado de una proposición es su método de verificación. Así, en el contexto verificacionista, las *Protokollsätze* se erigen como las proposiciones básicas que sustentan y justifican todo el conocimiento, ya que estas constituyen la representación de lo inmediatamente dado a los sentidos. Estas proposiciones protocolares son o se traducen en oraciones observacionales que constituyen el registro exacto y fidedigno de los datos de los sentidos, de los

contenidos de conciencia del sujeto, lo más esencial en la cadena de la construcción del conocimiento, aquel momento de la conexión primaria mundo-individuo. Por ello, estas resultan ser las proposiciones adecuadas para contrastar con la realidad, realidad que se aspira a conocer, estableciéndose como proposiciones verificadoras que impone el principio de verificación, y de las cuales depende toda otra ulterior proposición. Y si han de ser las proposiciones básicas, entonces deben estar en directa conexión con la realidad, comparándose inmediatamente con el mundo, lo cual implica que deben tratar acerca de las experiencias del sujeto, los datos de los sentidos, experiencias privadas que nos conectan con el mundo, pues son la base, los elementos básicos de construcción o inferencia del mundo. Así, nuevamente presenciamos la primacía implícita del enfoque privatista.

Tal resultado arrastró, en un primer momento, al Circulo de Viena a un *solipsismo lingüístico*, ya que si la significatividad del lenguaje, por medio de cual se expresa el conocimiento, depende de las proposiciones protocolares, y si estas tratan del la experiencia privada del sujeto; entonces resulta que la comunicabilidad del conocimiento, y por ende, el sentido del lenguaje, depende de la subjetividad particular de cada cual. El lenguaje publico, que posibilita la objetividad de la ciencia, dependería, entonces, de los lenguajes privados.

Pero si la privacidad de los lenguajes privados radica en la privacidad de los objetos que sirven de referente a las palabras, y si de esta forma, la comprensión de las palabras, del lenguaje y la posibilidad de la comunicación, dependen del conocimiento de aquellos objetos privados, pero que por ser tales, son inaccesibles para cualquier otro que no sea el dueño y que posea esos objetos; por todo ello, no se ve como es posible que exista lenguaje alguno que no sea privado. No se entiende como nos comunicamos, si la única forma en que eso podría ocurrir es sólo si tenemos acceso a los objetos privados, ideas o *sense data* de los demás, lo cual, por definición, no es posible porque nadie tiene acceso y conocimiento de aquellos objetos a excepción del propio individuo que los posee y experimenta.

De esta forma, el conocimiento científico resultaría estar sustentado en las experiencias privadas del sujeto, vale decir, el conocimiento objetivo descansaría sobre el conocimiento subjetivo. Así, el asunto por resolver tiene que ser el tema de la intersubjetividad, que se intenta supera por medio de la distinción forma/contenido. Mientras el primero de estos elementos, o estructura de la experiencia, es intersubjetivo, público, objetivo o igual para todos porque las propiedades estructurales de nuestros mundos son similares; el segundo es particular, privado, subjetivo, esto

es, dependiente de cada cual, y por tanto, es comunicable. Sin embargo, esta táctica no resulta ser totalmente satisfactoria al no evitar el rol gravitante que termina poseyendo la individualidad y privacidad de las experiencias del sujeto, desembocando, finalmente, en un *solipsismo múltiple*.

### 3. ¿Qué es un lenguaje privado?

Para los propósitos de esta tesis es esencial comprender a cabalidad lo Wittgenstein entiende por “lenguaje privado”. Debemos elucidar y concebir claramente qué es lo que este autor quiere decir con aquella noción, para que así tengan sentido las críticas por él vertidas hacia tal idea, y comprendamos porque niega la posibilidad de tal lenguaje.

No debe entenderse por “lenguaje privado” un lenguaje que es compartido por un grupo limitado y pequeño de personas, o que *excepcionalmente*, posea una sola persona. Tampoco debe entenderse como un *código secreto*, una especie de método de transcripción de un lenguaje a otro, que sea patrimonio de *un grupo* especializado.

Ambos sentidos anteriores tienen en común la *exclusividad* con respecto a los hablantes de ese lenguaje. Pero así *no debe* entenderse un lenguaje privado, ya que tal caracterización de la privacidad permite que un conjunto de personas pueda compartir aquel lenguaje, y por lo mismo, es en principio posible que cualquier otra persona, en mayor o menor grado, con más o menos dificultades, pueda entenderlo.

Otro punto relevante que debemos considerar en la caracterización de un lenguaje privado es la conexión entre palabra y sensación. Si esta se establece por medio de las manifestaciones naturales de aquellas sensaciones, entonces no estamos hablando de un lenguaje privado porque los demás tienen igualmente la posibilidad de entenderlo. Por el contrario, tal conexión, en un lenguaje privado verdadero, debe prescindir de la manifestación natural, donde la palabra no puede conectarse con esa manifestación. Debemos descartar toda conducta observable, quedándonos con la sensación misma, a la cual debemos conectar un determinado signo, quedándonos finalmente con una asociación pura entre palabra y sensación. Y sobre la base de esa asociación mental, se debe hacer uso de tales nombres cuando se hagan presentes ante el “ojo de la mente” aquellas sensaciones.

Ahora, adentrándonos en el ámbito propio en el que se desenvuelve el lenguaje privado, esto

es, al “interior” de cada individuo, “lenguaje privado” no es (exclusivamente) un lenguaje en el que el hablante “anota” o “verbaliza” en su mente sus experiencias internas para si mismo, ya que eso es, de hecho, realizado por cada uno de nosotros diariamente en el lenguaje ordinario. Hablamos acerca de sensaciones y le asignamos nombres. Lenguaje privado es aquel en el que las palabras (además) deben referirse *a lo que sólo el hablante del mismo puede conocer*. Como caso paradigmático, aunque no excluyente de tal lenguaje, está el *lenguaje de sensaciones*, al cual Wittgenstein se aboca principalmente (y al cual yo también me abocaré en el resto de este trabajo).

Así, lo que Wittgenstein entiende como lenguaje privado es aquel lenguaje que *pertenece* a una sola persona, y que por ello, *no puede* llegar a ser comprendido por nadie más que por esa única persona. Esto quiere decir que un verdadero lenguaje privado, entendido desde el prisma de Wittgenstein, es un lenguaje *necesariamente privado*, y *no accidentalmente privado*. Su privacidad no es una cuestión de hecho. Según lo indica el mismo Wittgenstein al final del párrafo 243 de las *Investigaciones*: “Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje” (Wittgenstein, 2002, pág. 219)

Con lo anterior se hace evidente que la privacidad de este lenguaje está concebida sobre la base de la privacidad de los objetos a los cuales hacen referencias las palabras de aquel, o sea, sobre la base de lo necesariamente privado que resultan ser las experiencias internas o sensaciones del sujeto que emplea un lenguaje privado, o lo que es lo mismo, por la imposibilidad, tanto en principio como en la práctica ( por lo menos hasta el día de hoy), de que otro tenga acceso directo a las sensaciones privadas del hablante de aquel lenguaje. Porque las palabras o signos de un lenguaje privado adquieren su contenido o significado gracias al objeto, sensación o experiencia interna a la que hacen referencia o designan, por ello, sólo se puede conocer el significado de aquellas palabras si conocemos de forma directa aquello a lo que ellas apuntan o refieren.

La situación del lenguaje privado, y su conocimiento, se asemeja al caso del lenguaje empleado para nombrar los diferentes colores del espectro cromática. En este último caso, sólo alguien que tenga su sistema visual en condiciones normales, podrá saber lo que significa o a qué hacen referencia palabras como “rojo”, “azul”, “verde”, etc. No hay manera de explicarle a alguien ciego de nacimiento qué significa que algo sea de color rojo o de color azul, a menos que tal vivencia la experimente por si mismo, vale decir, siempre y cuando tenga acceso a aquello que funciona como objeto o referente de aquellas palabras. Debería poder ver el color azul para saber que significa la

palabra “azul”. Ahora, en relación con el lenguaje privado, las demás personas que no sean el sujeto que utiliza el lenguaje privado estarán en la misma situación en la que se encuentra la persona ciega de nacimiento respecto a la visión de colores.

Entonces, lo que finalmente Wittgenstein niega y ataca es la concepción de un lenguaje *necesariamente privado*, en el que está presente una doble restricción: una de naturaleza ontológica y la otra de naturaleza epistémica. La primera tiene que ver con que los objetos a que hacen referencias las palabras de este lenguaje son propiedad exclusiva de una única persona. La segunda, que deriva de la primera, tiene que ver con que, por la naturaleza de esos objetos, sólo quien sea dueño de ellos o los experimente, tiene acceso directo a ellos, y por lo tanto, sólo él los puede conocer.

#### 4. La perspectiva egocéntrica

La *perspectiva egocéntrica* es el enfoque que posibilita el surgimiento de ideas como la del lenguaje privado. Es la perspectiva que da pie al surgimiento de perspectivas filosóficas (cartesianismo, empirismo, positivismo lógico) que albergan, de alguna u otra forma, la noción de un lenguaje privado. Esta postura que está constituida por supuestos **semánticos, ontológicos y epistemológicos**, y su ejemplificación paradigmática es *la doctrina de la privacidad de las sensaciones*.

##### 4.1 Supuestos semánticos

Según los supuestos semánticos, el significado de las palabras se puede conocer únicamente vía la experiencia personal (propio caso). El hablante puede lograr aquel conocimiento debido a que conoce el objeto al que la palabra hace referencia y que le otorga su significado. Este objeto es la experiencia privada, la sensación que, gracias a la introspección, el hablante trae a la conciencia, teniendo así un conocimiento directo, no mediatizado de aquellas. Puede saber qué significa determinado signo porque este se asocia con una determinada sensación, que es la portadora del nombre. Dotar de significado a una palabra es asociar directamente un nombre con una sensación. O sea, el significado del signo se establece por medio de la *definición ostensiva*.

La definición ostensiva consiste en señalar (y en el caso de la mente, el señalar es una especie de “colocar la atención sobre”) un caso concreto de un determinado tipo de circunstancia y conectar tal caso con un signo, donde se espera que con aquella ostensión, se adviertan los rasgos distintivos de la situación señalizada, para que en el futuro seamos capaces de emplear ese término cuando una nueva situación vuelva a mostrar esos rasgos.

Pero si lo anterior fuera el caso, la comunicación por medio del lenguaje sería posible sólo si, además, suponemos que todas las mentes tienen elementos comunes que nos permite conectarnos, comunicarnos, es decir, cuando dos personas atribuyen un significado a un palabra, debemos suponer que ambos hacen referencia al mismo objeto que ambas poseen. Y respecto a esto, a la definición ostensiva y la comunicación, Wittgenstein afirma irónicamente que emitir una palabra sería como tocar una tecla en “el piano de la imaginación”. Esto quiere decir que las palabras emitidas por un hablante del lenguaje deben provocar en la mente de otro hablante el que acontezca lo mismo que sucede en su propia mente. Ese suscitar en otro lo mismo que acaece en su propia mente es una “trasmisión de pensamiento”, pero de forma indirecta, pues no es que una persona “traspase” literalmente su pensamiento a otra persona. No se trata de un proceso mágico. Lo que se quiere decir es que, asumiendo que en la mente de cada uno de nosotros existen los mismos tipos de objetos, la comunicación significaría actualizar esos ejemplares privados que todos poseemos, para que así, la persona con la que intentamos comunicarnos, se dé a si mismo la definición ostensiva necesaria para obtener el significado de la palabra que intentamos hacerle entender.

Empero, para Wittgenstein resulta ininteligible afirmar que otro tiene sensaciones como las mías si es que se asume que conocemos los significados de las palabras de sensaciones por medio de la propia experiencia, del propio caso. Por tanto Wittgenstein rechaza lo anterior diciendo:

“Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces esta no es una cosa tan fácil: porque por el dolor que siento, me debo imaginar un dolor que no siento. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro. Como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en algún lugar de su cuerpo” (Wittgenstein, 1988, pág. 249)

Desde la perspectiva egocéntrica, el significado de la palabra “dolor” está dado por la sensación,

privada, que cada cual posee y que sólo cada cual puede conocer. No obstante la privacidad de la sensación, tenemos que poder comunicarnos, como de hecho sucede, con los demás, para lo cual, como se ha dicho, deberíamos poseer, de antemano, el objeto privado que dota de significado a las palabras de sensación. Pero con ello tenemos una dificultad si consideramos que los objetos del lenguaje privado son posesión exclusiva de cada cual, necesariamente privados, pero que a la vez deberían ser compartidos. Si lo que yo sé, lo sé por mi vivencia personal, privada, no tiene sentido hablar de la experiencia privada que no es mía. No podemos hablar, con justificación, acerca de otras mentes. Si yo obtengo mi concepto de dolor a partir de la sensación de dolor que experimento, será necesario que ese dolor tenga una relación particular y única conmigo, lo que nos lleva a que la suposición de que otro tenga dolores, como yo los tengo, resulta una idea inconcebible. A propósito de lo mismo Wittgenstein realiza la siguiente afirmación en *El cuaderno azul*: “Si lo que yo siento es siempre únicamente mi dolor, ¿qué significado puede tener la suposición de que alguien más tiene dolor?” (Wittgenstein, 1976, pág. 89).

Lo que se deriva, entonces, de aceptar los supuestos semánticos de la perspectiva egocéntrica, es *la imposibilidad de la comunicación*, entendida como uso del lenguaje para comunicarse *con otros*. Y digo “comunicación con otros” porque cabe la posibilidad de comunicación, de “comunicación auténtica” (desde una perspectiva egocéntrica), o sea, esa instancia en que nos expresamos, a nosotros mismos, nuestras experiencias personales internas, como cuando miramos un objeto y decimos “eso que ahora veo es una silla”, pero con la diferencia de que en ese caso el objeto es interno.

Una manera que el filósofo egocéntrico tiene de salvar aquella nefasta consecuencia de su semántica, es proponer que las palabras de sensación tienen una doble dimensión: por una parte tienen un lado objetivo, accesible para todos, y por otra, tiene un lado que es privado, que cada cual conoce por su propia experiencia interna (Esta distinción contenido/forma es una de las salidas que propuso el Circulo de Viena para intentar escapar de las garras del solipsismo). O dicho de otra manera: que las palabras del lenguaje privado tienen un *significado público*, pero una *referencia privada*. Pero para Wittgenstein esta propuesta no subsana el problema de incomunicabilidad al que nos arrastra el lenguaje privado, ya que esa parte privada de las palabras, esto es, su referencia, no entra y no puede tener un uso en nuestro lenguaje. Tal cara privada termina siendo algo inerte que no juega ningún rol en la comunicación, al igual que lo que sucede con el escarabajo “dentro de la caja” y que todos llaman escarabajo, pero que no pertenece al juego de lenguaje, no cumple ninguna función y no tiene ningún uso.

## El escarabajo en la caja

Con el experimento mental del escarabajo que Wittgenstein propone, se disuelve, por ilusoria, la relación objeto-nombre propuesta por la semántica egocéntrica, que se sustentaba en el conocimiento del significado de las palabras de sensación gracias al propio caso. El experimento dice así:

“Supongamos que cada uno tuviese una caja y dentro hubiese algo que llamamos “escarabajo”. Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe sólo lo que es un escarabajo por la vista de *su* escarabajo.— Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente —. ¿Pero y si ahora la palabra escarabajo de estas personas tuviese un uso? — Entonces no sería el del nombre de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*; pues la caja podría incluso estar vacía —. No, se puede cortar por lo sano por la cosa que hay en la caja, se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de sensación según el modelo de “objeto y nombre”, entonces el objeto cae fuera de consideración como irrelevante” (Wittgenstein, 1988, pág. 245)

La escena que nos propone Wittgenstein, por medio de su experimento mental, es la situación en la que nos encontraríamos si aceptáramos la semántica egocéntrica. Aquí se critica la concepción de que un hablante entiende un nombre al vincularlo con un objeto, objeto que es cognoscible privadamente, debido a que tal objeto es, en sí mismo, algo privado, de su posesión exclusiva y de su exclusivo conocimiento. Este filósofo egocéntrico afirma que sabe lo que las palabras de sensación significan gracias a su propio caso, lo que lo lleva a tener que admitir que los demás sólo saben, al igual que él, por el propio caso lo que las palabras significan, no pudiendo conocer lo que los demás quieren decir cuando emplean una palabra de sensación, y por tanto, viviendo cada uno en su propio mundo interior, ajeno a lo otro, en un mundo sin comunicación

De esta manera se evidencia el fracaso de la semántica egocéntrica, que se ve forzada a llegar a la misma conclusión que justamente intentaba eludir con la diferenciación entre el aspecto público y el aspecto privado de las palabras de sensación, ya que este último ámbito resulta ser estéril para los propósitos de eludir la imposibilidad de la comunicación. Entonces, si la palabra tiene un uso, el objeto privado al que supuestamente hace referencia es expulsado del juego de lenguaje, y si



esto ocurre, entonces la comunicación resultar ser imposible.

Sin embargo, lo anterior no debe hacernos creer que las sensaciones no entran en el juego del lenguaje ordinario. No es que Wittgenstein afirme que en nuestro uso del lenguaje hablamos de las sensaciones, pero no obstante, ellas están fuera del juego del lenguaje porque son privadas y no podemos, contradictoriamente, hablar de ellas. No son “escarabajos en cajas”, porque sabemos de ellas por medio de la conducta que les corresponde. Entonces, lo que Wittgenstein niega no es que las sensaciones entren en el juego del lenguaje ordinario, sino que lo haga su figura (*Bild*). En la realidad tenemos tres elementos: el cuerpo, la conducta y la sensación, pero en el juego de lenguaje solamente entran dos figuras: la del cuerpo y la de la conducta asociada con la sensación. Por ejemplo, el dolor sí entra en el juego de lenguaje, y sí podemos hablar de él, aunque la sensación del dolor sea, efectivamente privada. Hablamos del dolor, no como el privatista pretende que ese hablar se constituya, es decir, imponiéndonos su gramática, que no es la gramática correcta de las palabras de sensación, pues para Wittgenstein las sensaciones no son privadas, no son cosas o sustancias en si mismas, independientes del lenguaje. En la medida en que la palabra “dolor” es parte del juego del lenguaje ordinario, su significado es conocido por más de una persona. Las palabras sí nombran sensaciones. La palabra “dolor” si es el nombre de una sensación, pero no es el nombre de algo privado.

En definitiva, si aceptamos la semántica egocéntrica, nos vemos en la paradójica situación de que la comunicación no es posible, que no podemos comunicarnos, aunque de hecho lo hagamos. Pero como resulta obvio que nos comunicamos, esta semántica, y su concepción de un objeto privado, fracasa, pues tal objeto no posee ninguna función, no cumple ningún rol en el lenguaje común.

### **Argumento por analogía**

El argumento por analogía puede ser ofrecido por el filósofo egocéntrico como un último esfuerzo de evitar el escepticismo sobre otras mentes que se genera por su semántica. Esta estrategia puede serle de utilidad para salvar la comunicación a pesar de asegurar que el conocimiento del significado de las palabras de sensación se obtiene a través del propio caso.

Es claro que el argumento por analogía, como analogía que es, no puede proporcionar certeza,

sino sólo una conclusión probable, ya que conozco mis propios estados mentales con absoluta certidumbre, pero en cambio, conozco los de los demás únicamente con cierto grado de probabilidad. Y esto acontece así porque yo tengo acceso directo y exclusivo a mi propia mente, acceso que me es negado en el caso de otras mentes, las que sólo “conozco” indirectamente. Mis sensaciones las experimento y conozco “desde dentro”; sobre la de los otros, especulo, las “conozco” “desde fuera”. Y esta inferencia que realizo desde mi caso al caso de los demás, se ve posibilitada por *el argumento por analogía*.

Este argumento nos dice que cuando mi cuerpo está en un estado D, suelo tener un estado mental S, y ya que los cuerpos de los demás también suelen estar en un estado D, y son similares al mío, infiero que esos cuerpos al estar en ese estado D, deben estar experimentando el estado mental S. Esta analogía toma como estado D no sólo estados corporales, sino también conductas y circunstancias concomitantes.

Una respuesta que Wittgenstein da a este argumento por analogía es afirmar que tal intento cae en la dificultad que cae cualquier inducción insuficiente, pobre, de un único caso, que produce una conclusión más improbable que probable. El argumento se basa en una generalización irresponsable de un único caso en el que observo la correlación entre estado mental y estado corporal/conducta/circunstancia.

El filósofo egocentrista podría tratar de salir de ese apuro apelando a la noción de identidad. Puede afirmar que entiende la oración “Él tiene un dolor” porque entiende “Yo tengo dolor” sobre la base de su propia vivencia. De este modo, la oración en la que se afirma que otro tiene dolor tendría sentido porque ella dice que otro tiene lo mismo que él tiene cuando tiene un dolor. Sin embargo, para Wittgenstein, aquella identidad no tiene sentido. Dice:

“ “Pero si supongo que alguien tiene un dolor, entonces supongo sencillamente que él tiene lo mismo que yo he tenido frecuentemente” — Esto no nos lleva más lejos. Es como si yo dijese: “Tú sabes por cierto lo que quiere decir “ Son aquí las 5 en punto”; luego sabes también lo que quiere decir que son las 5 en punto en el sol. Quiere decir justamente que allí es la misma hora que aquí cuando son aquí las 5 en punto” — La explicación mediante la *identidad* no funciona aquí. Pues yo sé ciertamente que se pueden llamar “la misma hora” las 5 en punto aquí y las 5 en punto allí, pero todavía no sé en qué casos se debe hablar de identidad de hora aquí y allí.

De la misma manera no es una explicación decir: el supuesto de que él tiene dolor es

precisamente el supuesto de que él tiene dolor es precisamente el supuesto de que él tiene lo mismo que yo. Pues *está* parte de la gramática está totalmente clara para mí: a saber, que se dirá que la estufa tiene la misma experiencia que yo, si se dice: ella tiene dolor y yo tengo dolor” (Wittgenstein, 2002, pág. 271).

*El uso* es lo único que le da su significado a las palabras, pero creemos que hemos nombrado (y dado significado) algo cuando hacemos el gesto de señalar y emitimos la fórmula “Esto es...”. Según esto, “dolor” no es el nombre de una sensación si con eso queremos decir que la relación nominativa es una relación establecida por definición ostensiva. Wittgenstein rechaza esta noción debido a dos puntos: la conexión entre palabra y sensación se establece por medio de la conducta y no por medio de la definición ostensiva y la noción de privacidad es una noción desorientadora.

### **Palabra y expresión natural**

Es evidente que hablamos de sensaciones en forma diaria y usamos las palabras del lenguaje para referirnos a ellas, para nombrarlas. Las palabras de sensación efectivamente designan sensaciones. Saliendo de la semántica egocéntrica, la verdadera o correcta manera de entender la conexión entre nombre y sensación, según Wittgenstein, es entender que las palabras que se refieren a sensaciones están conectadas con la expresión natural o primitiva de las sensaciones y la reemplazan. “Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor” (Wittgenstein, 1988, pág. 244). Aquí la palabra es entendida como una nueva conducta de dolor que reemplaza a otra conducta de dolor que es innata o natural, pero esto no quiere decir que la palabra dolor sea lo mismo que un grito o un llanto. “¿Dices, pues, que la palabra “dolor” significa realmente el gritar?”—Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe” (Wittgenstein, 1988, pág. 219).

Nuestro concepto de dolor, representado por la palabra “dolor”, se fundamenta en la conducta natural de ese dolor, conducta pre lingüística que es patrimonio común de la humanidad, es lo dado, lo que nos garantiza el entendimiento recíproco acerca de lo que se experimenta, es decir, las palabras de sensación, y el lenguaje en general, no levita en la nada, no comienza desde cero; se forja sobre prototipos estándar de formas de pensar y de actuar que Wittgenstein denomina *formas de vida*.

Hablar un lenguaje es justamente una forma de vida y esta forma de vida, este conjunto de reacciones comunes de un grupo de personas, es lo que hace posible que el lenguaje sea un medio de comunicación. Aprendemos las palabras bajo circunstancias particulares. Ciertos objetos poseen habitualmente ciertas características (rojo por ejemplo) y las mantienen en el tiempo, lo cual hace posible que la mayoría de la gente concuerde en sus juicios respecto a esas características.

Son aquellas circunstancias particulares las que proporcionan el terreno común en el que se sustentan nuestros juegos de lenguaje. Las palabras separadas de la conducta se convierten en signos carentes de significados, en sonidos o manchas asignificativas. Lo que convierte un signo en nombre es su rol en el juego de lenguaje.

#### **4. 2 Supuestos ontológico y epistemológico**

La postura egocéntrica, además de poseer una semántica, posee una epistemología y una ontología. A mi modo de ver, la epistemología y la ontología, si bien son áreas separadas de la filosofía, no son independientes una de otra. Existe una especie de simbiosis entre ambas, y por ello, las trataré en un mismo lugar, en este mismo lugar.

Para el enfoque egocéntrico las sensaciones son objetos privados. Esta privacidad se manifiesta de una doble manera: como objetos ontológicamente privados y como objetos epistémicamente privados. Esto es: “sólo yo puedo *tener* mis sensaciones” y “sólo yo puedo *saber* si tengo una sensación”, respectivamente. Ambos supuestos instalan lo que se conoce como *privacidad ontológica y privacidad epistémica*.

#### **Privacidad ontológica**

La privacidad ontológica de las sensaciones radica en su carácter inalienable. Son privadas en el sentido en que su posesión es privada.

Distinguimos sensaciones por sus propiedades fenoménicas y por su localización. Cuando ambos aspectos coinciden en dos personas distintas ¿son ambas sensaciones iguales? ¿Esas dos personas tienen la misma sensación? Tenderíamos a decir que no son literalmente la misma

sensación, ya que cada una de esas personas tiene su propia sensación a pesar de la coincidencia en su cualidad fenoménica y en su localización. De esto se desprende que “el poseedor” es una característica de la sensación. Y esa identificación del poseedor será el criterio para garantizar la identidad de la sensación. Pero si el principio de individuación de la sensación se da de esa manera, entonces la frase “Sólo yo puedo tener mis dolores” se convierte en un enunciado gramatical. El impedimento para que los demás tengan mis sensaciones no es de naturaleza empírica sino de índole lingüística. No es que otra persona no pueda tener la misma sensación que yo, idéntica tanto en su aspecto fenoménico como en su localización (Yo y Juan teniendo dolor punzante en el dedo índice; misma sensación, misma ubicación). El asunto se trata de los límites que nos impone el lenguaje, se trata de lo que podemos o no decir. Siendo esto así, la privacidad ontológica de las sensaciones no es un impedimento para su conocimiento por parte de los demás (Los demás no pueden tener mi sonrisa, pero eso no les impide que la puedan conocer).

Lo máximo que el egocéntrico puede afirmar es, entonces, que cabe la posibilidad de que las personas mantengan en secreto sus sensaciones (aunque no en todos los casos, casos como cortarse un dedo, que produce un dolor que es casi imposible disimular) y que en eso consistiría la nombrada privacidad. Sin embargo, decir que las sensaciones *pueden ser secretas* no es lo mismo que decir que *son privadas* pues esto último implica que todas las sensaciones, todo el tiempo, son secretas, lo cual ya se sabe que no es verdad. Mientras algunas sensaciones se pueden ocultar, otras, en cambio, no.

### **Privacidad epistémica**

En este caso, la privacidad de las sensaciones estriba en el carácter privado de su conocimiento. Son privadas en el sentido en que sólo su poseedor puede conocerlas. Esta privacidad es establecida por el filósofo egocéntrico sobre la base de dos hechos:

- a) Únicamente yo puedo saber si tengo verdaderamente determinada sensación
- b) Los otros no pueden saber si yo tengo verdaderamente determinada sensación. Únicamente pueden conjeturarlo, creerlo, suponerlo, pero no saberlo.

Mas Wittgenstein no cree correcto el que los demás no puedan saber cuando yo tengo una determinada sensación, y que yo no pueda saber que los demás tienen una sensación particular. Si

nos restringimos al uso común de la palabra “saber”, la verdad es que sí sabemos cuando otros tienen determinada sensación. Para el filósofo egocéntrico este desconocimiento surge de la posibilidad de *fingir tener sensaciones* cuando de hecho no se tiene ninguna. Para él existe un mundo interno, la mente, que está oculta para los demás y que no está conectada necesariamente con las manifestaciones conductuales. Por ello cabe la posibilidad de que una persona esté mintiendo constantemente respecto a sus experiencias internas, a pesar de las apariencias externas. Y si esto sucede en un caso, dice el egocéntrico, entonces es factible que ocurra en todos los casos.

Wittgenstein replica se está utilizando el concepto de mentira o fingimiento de una forma que se lo transforma en algo carente de sentido, vacío. El filósofo egocéntrico lo desliga de sus criterios usuales, y al hacerlo, los convierte en conceptos estériles, fuera de lugar. Fingir o mentir es un juego de lenguaje que debe ser aprendido. Antes de que podamos simular, debemos aprender ciertas cosas previas. Estos conceptos y acciones suponen el manejo de ciertas habilidades que deben ser aprendidas y dominadas. Suponer que todo es simulación equivale a desprender a aquella noción de los criterios conductuales que nos advierten de su presencia. Los juegos de lenguaje con palabras de sensación se basan en juegos de lenguaje con expresiones de sensaciones de las que no podemos, y no decimos, que puedan representar una mentira o simulación. Alguien puede dudar de la veracidad de la expresión de dolor de otro si es que previamente ha aprendido ciertas cosas, ciertas conductas de dolor de las cuales no se puede dudar. El simular es un tipo de juego de lenguaje no primitivo. Por ejemplo, “Me duele” (cuando no es así) es posterior a “Me duele” (cuando es realmente así).

Para fingir debemos poseer antes ciertas habilidades que nos permitan reconocer los indicios contextuales de cuando alguien tiene una determinada experiencia, y por eso carece de fundamento pensar que los bebés o los animales son capaces de fingir (Piénsese en cuando brota sangre de una parte del cuerpo de alguien luego de un corte con un cuchillo. Eso indudablemente implica dolor, gritos, quejas, que en su conjunto nos conduce a pensar que aquella persona tiene dolor. A este conocimiento podríamos agregarle la presencia y funcionamiento de los receptores sensoriales de la piel, las terminaciones nerviosas libres, la fibra C, el sistema nervioso, etc., cuyo funcionamiento es la producción de dolor, entre otras cosas, etc. Y entonces, si aprendimos correctamente el concepto de dolor, no podemos dudar de que se siente dolor en esa situación)

Podemos saber cuando otros tienen experiencias internas, porque conocemos nuestro juego de lenguaje, el lenguaje común, y porque somos parte de esa forma de vida en que se despliega tal

juego. En definitiva, la duda o la mentira es parasitaria de la verdad, de la certeza. (Otro ejemplo. Vemos un hombre que se está quemando y que grita que le duele, que le arde el brazo, mientras se retuerce de dolor. Luego de haber extinguido el fuego de su miembro, vemos las horribles heridas que tal accidente ha dejado en su piel. En ese caso no podemos decir que aquel hombre está fingiendo, porque sería un sin sentido que demostraría que no entendemos lo que “mentir” significa. Sería ignorar en cuales situaciones se puede mentir)

## 5. Propositiones gramaticales

Wittgenstein asegura que cuando el filósofo egocéntrico afirma que las sensaciones son privadas, pretendiendo expresar con ello una *proposición empírica*, lo que en verdad está haciendo es formular una proposición de *gramática lógica*. Cuando afirma que sólo cada uno puede conocer las propias sensaciones, no está realizando una generalización empírica, no hace una inducción, no está diciendo que las cosas sean así frecuentemente, no afirma que la experiencia nos ha enseñado que las cosas han sido así en todos los casos que hemos presenciando, ni está diciendo que efectivamente nadie ha sabido nunca que otro posea sensaciones. Su afirmación no es empírica, no trata de hechos, de cosas o de fenómenos; trata de ideas, conceptos, etc., pero él les da la forma de un enunciado empírico. Reserva la palabra “conocer” para su propio caso, para el conocimiento de sus propias experiencias.

El que las sensaciones sean privadas no es una generalización empírica sobre aquellas, no es una afirmación fáctica. Que se afirme “Sólo yo puedo saber que tengo sensaciones” es la manifestación de una expresión gramatical, acerca de la esencia del juego de lenguaje de sensaciones. Es una estipulación sobre el concepto de sensación, sobre su esencia, ya que para Wittgenstein la naturaleza de una actividad se expresa por medio de la gramática. La gramática nos revela que clase de cosa es un determinado objeto.

Se entiende el término “gramática” en dos sentidos: como el estudio de las reglas que gobiernan el uso de las expresiones y como el conjunto de las reglas mismas. Según esto una proposición gramatical es aquella que trata sobre el uso o significado de las palabras, que explica su uso; en contraposición a una proposición empírica que trata del mundo, de los fenómenos que lo constituyen.

## 6. Tesis no cognitivista de las declaraciones

Wittgenstein rechaza, como siendo un absurdo, la afirmación de que yo sé con certeza si tengo dolores mientras que, en el caso de los demás, a lo máximo que puedo llegar es a conjeturar si eso acontece. Afirma que “De mi no puede en absoluto decirse (excepto quizá en broma) que sé que tengo un dolor” (Wittgenstein, 1988, pág. 221).

En el caso de tener una determinada sensación, preguntarse por la justificación de tal conocimiento, resulta un sinsentido. No tiene sentido verificar proposiciones como “Tengo dolor de muelas” puesto que cuando decimos “Yo debo siempre saber cuándo tengo dolor”, esto hace redundante la palabra “saber” en la medida en que “Sé que tengo dolor” es lo mismo que “Tengo dolor”

Esta postura es contraria a la suposición de que cada uno conoce con certeza si está experimentando determinada sensación pero desconociendo si los demás experimentan algo, además de que los otros tampoco pueden saber si yo experimento algo, lo que establece un *escepticismo respecto a otras mentes*. Se supone que yo no puedo conocer la proposición “El tiene dolor”, que no puedo saber si es cierta, ya que para eso debería tener acceso a su mente, y por tanto, lo mejor que puedo hacer es inferir aquello a partir de su conducta. No obstante, aquellas inferencias son siempre problemáticas. Y entonces, la conclusión obvia, sería que las experiencias de los otros están más allá de mis capacidades cognoscitivas.

Si aquella conclusión es verdadera, el conocimiento debe tener su fundamento en la perspectiva de primera persona. El conocimiento verdadero se expresaría en las proposiciones psicológicas en primera persona que consisten en el conocimiento de cómo me parecen a mí las cosas, lo dado inmediatamente a la conciencia (propia), es decir, el conocimiento objetivo se sustentaría en el conocimiento subjetivo. Lo más indubitable es el yo y sus experiencias, desde el cual todo lo demás puede adquirir significado, realizando construcciones lógicas de oraciones que hablen acerca de los objetos del mundo.

Empero, si la *tesis no cognitivista* está en lo cierto, todo lo anterior resulta ser un rotundo error. Si no tiene sentido mantener que yo sé con certeza lo que experimento, entonces estaré totalmente desencaminado buscando los fundamentos del conocimiento en los juicios subjetivos en primera persona. Y justamente Wittgenstein rechaza oraciones de la forma “Yo sé que tengo dolor” porque asegura que no tiene sentido el justificarlas, o sea, está a favor de la tesis no cognitivista. No tiene



sentido preguntar “¿Cómo lo sabes?” y responder “Porque lo siento” entendiendo “Lo siento” como equivalente a “Lo tengo”. Cuando tengo un dolor de cabeza no cabe la distinción entre el dolor que tengo pero no siento y el dolor que tengo y además siento. Tales expresiones son expresiones sin sentido. Decir que sé que tengo dolor porque puedo realizar una inspección de mis estados mentales, está excluido como contestación debido a que la gramática de la palabra “dolor” excluye la expresión “mirar a ver si tengo o no un dolor”. “Mirar un dolor” no es lo mismo que mirar un objeto externo, público, como sería “Mirar un árbol”. A pesar de que la “forma externa” de ambas proposiciones sea similar, su “forma lógica” es distinta. Un dolor, para Wittgenstein, no es un “objeto” que se diferencia de un árbol únicamente porque es privado y lo podemos ver con el “ojo de la mente”. Uno, para poder observar algo, tiene que tener la oportunidad de hacerlo desde distintas posiciones. Sin embargo, es incorrecto suponer esta posibilidad respecto a los dolores, a menos que no tengamos problemas en transgredir la gramática de la palabra dolor.

Uno no aprende si tiene sensaciones; simplemente las tiene. No necesito criterio para identificarlas como mis sensaciones, aunque parezca que con frases como “Tengo un dolor” realizo la identificación de un cierto hecho que se convierte en un conocimiento. Esto no es así. Sólo se repite una frase que se ha aprendido a decir cuando, justamente, tenía y tengo un dolor. En mi mente yo *no observo ni identificó* nada, sólo *tengo, sólo tengo mis sensaciones*. “Yo no se si tengo dolor” no habla acerca de una duda respecto a la naturaleza de mi experiencia; de lo que si habla es de una falta de dominio del lenguaje por parte mía. Nociones como “observar”, “identificar”, “justificar” no son parte del juego de lenguaje de sensaciones. Pero debemos tener presente que el que yo use la palabra “dolor” sin una justificación, no quiere decir que la use sin derecho.

“Se que tengo dolor” dice lo mismo que “Tengo dolor”, es decir, que estoy autorizado a afirmar que tengo dolor, que domino el concepto de dolor, pues su dominio excluye autoadscripciones equivocadas. De esta manera, aquella proposición es una regla gramatical y no una proposición empírica. Se refiere al uso de la palabra dolor y no nos informa sobre la persona que la emite.

## **7. Manifestación de las sensaciones**

Las oraciones del tipo “Yo tengo un dolor” funcionan como una *expresión* o una *manifestación*. Aquí la noción de manifestación se encuentra en oposición a la idea de una *definición ostensiva*.

Las palabras de sensaciones están conectadas con las *expresiones primitivas o naturales* de las sensaciones y las reemplazan. Por ende, no se aprenden asociando nombres con objetos privados (sensaciones). Se supone una subestructura en el lenguaje (conducta pre lingüística) para la aplicación de las palabras de sensación.

Desde este enfoque la frase “Tengo dolor” significa una expresión de dolor aprendida, una nueva forma de conducta de dolor. Es la manera como nos autoadscribimos sensaciones como en “Yo tengo dolor de estomago”. Las palabras de sensaciones tienen su “criterio” (aunque no es, estrictamente hablando, un criterio, ya que para la autoadcripción no se necesita justificación). El derecho que tenemos de emplearlas, se da porque existe una conducta primitiva de la sensación con la que se conecta la palabra de sensación, para luego tomar su lugar. Pero, para el caso de la alioadcripción, o adcripción de sensaciones a otros, la conducta de sensación sí funciona, literalmente, como criterio, ya que es la conducta de los demás lo que nos permite atribuirles sensaciones.

### **El diario privado**

Wittgenstein nos propone otro experimento mental, en el cual un individuo origina una especie de diario personal, un “diario privado”, con el cual quiere ejemplificar el caso de conexión entre un signo verbal o palabra y la sensación prescindiendo de las expresiones naturales de esas sensaciones.

“Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo “S” y escribo este signo en un calendario por cada día que tengo la sensación. — En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo — ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! — ¿Cómo? ¿Puedo señalar la sensación? — No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación, y así es como si la señalase internamente” (Wittgenstein, 1988, pág. 227).

En este ejemplo lo esencial es que la conexión entre signo y sensación se establece exclusivamente por el procedimiento de “asociación pura”, vale decir, sin la intervención de la expresión natural de la sensación. O sea, se establece por definición ostensiva. La definición

ostensiva es lo que le permite al autor del diario privado entender o comprender lo que un signo significa sin la necesidad de una definición verbal explícita. Hay, en definitiva, una primacía de la definición ostensiva en el contexto del lenguaje privado.

## **8. La noción de criterio para la adscripción de sensaciones**

Frente a la teoría inadecuada de que las palabras de sensación adquieren significado por referencia a las experiencias privadas del sujeto, Wittgenstein pretende develar el verdadero funcionamiento del lenguaje ordinario, y en nuestro caso, específicamente del juego de lenguaje de las sensaciones. Para esto, nos advierte que el significado de las palabras no se genera por el acto de “etiquetar” las sensaciones con nombres, asociándolas con un objeto (privado). El significado se determina por *las reglas de uso de las palabras*, y el uso de una palabra viene dado por *los criterios que justifican su aplicación*.

La adscripción de experiencias a otras personas está supeditada a la existencia de criterios en su conducta, mientras que la autoadscripción de experiencias se efectúa sin criterios, pues esas mismas expresiones de sensaciones son una forma nueva de conducta. La autoadscripción, por su diferencia en cuanto a su mecanismo de acción respecto a la autoadscripción, requiere del concepto de criterio.

La noción de *criterio* consiste en una relación criterial entre dos elementos: el criterio y aquello de lo cual algo es criterio. Los criterios son respuestas o especificaciones a la pregunta ¿Cómo sabes que tal o cual es el caso? , pregunta que al ser respondida produce justificaciones o evidencias de que tal es el caso y de por qué eso es así. Entonces, un criterio es un fundamento o evidencia de aquello de lo que es criterio.

Sin embargo, esta relación criterial entre criterio y aquello de lo que se es criterio, no debe entenderse como una relación de implicación lógica o una relación inductiva, porque un criterio no es *una* evidencia decisiva. Existe la posibilidad de que algo tenga más de un criterio válido. Aunque tampoco es una relación meramente contingente o empírica. La relación criterial es de índole conceptual: se establece por una definición, por convención.

Dado el carácter conceptual de la relación criterial, los criterios que justifican el empleo de un término forman parte del significado de ese término. Y entonces, aprender el significado de una

palabra implica captar la conexión entre los fenómenos que son los criterios para su aplicación y el fenómeno designado por esa palabra. Y si carece de criterios, carece de significado (excepto en la autoadscripción). Al aprender el lenguaje, aprendemos que cosas justifican el uso de las palabras o expresiones.

### **Autoadscripción y Alioadscripción**

La diferencia entre “Yo tengo dolor” y “Él tiene dolor” radica en que la primera no se basa en criterios, mientras la segunda si lo hace. Para Wittgenstein estamos autorizados a decir que alguien tiene determinada sensación o experiencia personal gracias a la conducta (de sensación) que ese otro manifiesta (a menos que se especifiquen circunstancias especiales como que está interpretando un papel en una obra de teatro, por ejemplo). La diferencia entre las oraciones en primera persona y las oraciones en tercera persona estriba en que cuando adscribimos sensaciones a los demás, lo hacemos sustentándonos en criterios comportamentales, mientras que cuando nos las autoadscribimos, no los empleamos. Pero igualmente, sin la presencia de esos criterios, no podríamos autoadscribimoslas, como de hecho lo hacemos, porque esos conceptos serían completamente indeterminados.

Para Wittgenstein hay una conexión conceptual entre las experiencias internas y determinados modos de conducta, lo cual significa que adscribirle experiencias a otros seres está delimitado por su manera de comportarse:

“Sólo los seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta similarmente) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes” (Wittgenstein, 1988, pág. 237).

Por ende carece de sentido adscribirles sensaciones a seres inanimados o inertes como piedras, vasos, etc.

Pero al hecho de que al juego de lenguaje de sensaciones le sea crucial el que los hablantes se comporten de determinada manera, no se sigue que no pueda existir una sensación sin conducta que manifieste esa sensación. Puede haber dolor sin conducta de dolor y conducta de dolor sin dolor, porque además de aprender una nueva conducta de dolor con las expresiones, también aprendemos a ocultar nuestras sensaciones, fingir que tenemos una sensación, etc. Aunque del

hecho de que podamos tener un dolor sin manifestarlo, no se sigue que la palabra “dolor” tenga un significado completamente independiente de la conducta de dolor. El juego de lenguaje del dolor supone una conducta que llamamos “la expresión del dolor”.

La forma de vida dentro de la cual se da el juego de lenguaje de sensaciones implica tener una determinada actitud hacia las otras personas y a lo que se comporta como ellas. Aquella actitud forma el entramado dentro del cual se desarrollan los juegos de lenguajes en los que adscribimos experiencias a los demás, que se sustentan en el *background* de comportamientos primitivos o naturales. Y nuestros juegos de lenguaje son una extensión de esas conductas naturales o pre lingüísticas.

## 9. La memoria y su utilización en el lenguaje privado

El uso de las palabras del lenguaje privado es justificado por el privatista gracias a la memoria. Este cree que la memoria nos garantizaría el uso correcto de un signo en una determinada circunstancia, es decir, la utilización correcta de un signo en el presente, que ya utilicé en el pasado, es posible porque soy capaz de recordar que el signo del que ahora hago uso para nombrar determinada experiencia interna es el mismo que utilicé para nombrar la misma sensación en una ocasión pasada. Con respecto este asunto Wittgenstein dice:

“Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también llamarlo una justificación cuando esta tabla sólo es consultada en la imaginación? — “Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva”— Pero no obstante la justificación consiste en apelar a una instancia independiente. —“Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé, por ejemplo, si he retenido correctamente la hora de salida del tren y para controlarla invoco la imagen de la página de una guía de ferrocarriles que tengo en la memoria. ¿No tenemos aquí el mismo caso?”.— No; pues este proceso debe provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la imagen mental de la guía de ferrocarriles no pudiera ella misma *comprobarse* en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito).” (Wittgenstein, 1988, pág. 229).

Según lo anterior, en nuestra mente tendríamos algo así como una “tabla” o “muestrario” que cumpliría el rol de diccionario. En este, cada signo del lenguaje privado estaría junto a su objeto correspondiente (sensación), la cual otorgaría el significado a ese signo que está junto ella. Luego, para comprobar que hemos realizado el uso correcto, deberemos consultar la tabla y observar si hemos hecho la correlación adecuada entre signo y sensación según lo indica la tabla-memoria, que se encuentra únicamente en nuestra mente, siendo parte de nuestra memoria, y a la cual debemos invocar para que se nos haga presente a la introspección, y sirva así de justificación subjetiva.

Pero Wittgenstein rechaza que la memoria, entendida como una especie de almacén de muestras, capacite, con el hecho de hacer presentes a la conciencia tales muestras, al privatista para realizar la aplicación correcta de un determinado signo, con la sola inspección de esas muestras. Además reclama que una justificación es algo independiente a lo que se desea justificar, lo que en nuestro caso es algo independiente del sujeto que recuerda. Lo que justifica no puede ser idéntico a lo que es justificado porque de lo contrario la justificación, como concepto, no tendría ningún sentido. O como Wittgenstein seguramente diría, tal es la gramática de la palabra “justificación”.

Aquí es donde el privatista arremete afirmando que no hay ningún problema en justificar la memoria por sí misma. Todos los días, cada uno de nosotros, la utiliza de esta forma, justificando recuerdos por medio de otros recuerdos. A lo cual el anti privatista dirá que la situación del lenguaje privado es distinta a nuestro uso ordinario de la memoria puesto que la instancia justificadora es de la misma categoría que lo que se intenta justificar. El recuerdo que justificaría mi uso de un signo debe, a su vez, ser recordado, traído a escena, pues él no está siempre presente en mi conciencia. Pero nada justifica que el acto de recordar sea el acto correcto de recordar, y de este modo, no tengo como saber que la instancia arbitral es legítima como instancia arbitral.

El problema aquí no es tan sólo si la regla nos permite realizar juicios correctos o si somos capaces de extraer de ella el reconocimiento correcto de un objeto; también se duda de que lo que se está asumiendo como criterio sea realmente un criterio, pues, lo que cuestionamos es el cómo llega a erigirse aquello como criterio. Confirmo mi recuerdo de lo que un signo significa a través de mi recuerdo de lo que ese signo significa, pero ¿por qué ese segundo recuerdo justifica al primero si sólo es un recuerdo, al igual que lo que se intenta justificar?

Cuando el autor del diario recuerda una sensación y vuelve a escribir, pongamos por caso “S”

como nombre de aquella sensación ¿cómo sabrá que en una nueva ocasión el uso del signo “S” será el correcto? El privatista afirmaría que es posible saberlo debido a que en la definición ostensiva inicial en la que se estableció el significado de “S”, se “aisló” del resto de su corriente de conciencia aquella sensación y se la etiquetó con ese signo. Pero aquí Wittgenstein replica que al momento de etiquetar esa sensación, digamos, la sensación de dolor de estomago, con la letra S, el privatista debía poseer ya el concepto “dolor de estomago”. Debería manejar una especie de “lenguaje del pensamiento” que luego tradujera al lenguaje verbal. Pero si aquello es de ese modo, la primacía de la definición ostensiva que el privatista asumía se anula, pues aquella definición parte suponiendo el concepto que intentaba definir. La definición ostensiva sólo tendría un poder subordinado a un previo conocimiento del concepto que desea definir. La definición de aquella palabra en el lenguaje tiene sentido si ya conocemos el lugar que el concepto, que representa la palabra, ocupa en nuestro sistema conceptual. Y entonces la definición ostensiva no explica el cómo se obtuvo el concepto.

#### **10. El lenguaje es más que un mero traductor**

“El concepto “dolor” lo has aprendido con el lenguaje” Esta frase de Wittgenstein nos recuerda que el lenguaje no es un medio de traducción de un conocimiento que se posee previamente a manejar un lenguaje. El conocimiento, los conceptos, no se traducen al lenguaje para ser expresados, sino que nacen, se forman con el lenguaje. El gran problema es que se nos olvida, o quizás no nos damos nunca cuenta, de que el lenguaje desempeña un rol imprescindible en la formación y adquisición de conceptos. Creemos que podemos tener conceptos como “dolor” o “color” sin la necesidad del lenguaje (ordinario) y eso crearía la fantasía de la posibilidad de un “lenguaje” privado.

Cuando el autor del diario privado nombró a una sensación como “S”, la *llamó* sensación. Pero él no tiene el derecho a llamar “sensación” a ese signo, pues “sensación” es una palabra del lenguaje común, ordinario, y por ende, es inteligible para más de una persona. A esto el privatista puede decir que no necesita que su signo “S” sea una sensación. Lo único que necesita es que “S” sea el nombre de *algo*, algo que él *posee*. Empero, tanto la palabra “algo” y “posee” pertenecen al lenguaje común. No puede decir “S es esto”, señalando internamente su sensación, porque “Esto es S” es una proposición verificable, pues “esto” no es identificable independientemente de “S”. Y

si el dueño del diario privado intenta escapar a todas estas objeciones profiriendo sonidos inarticulados, estos necesariamente tendrán que formar un lenguaje que *estamos tratando de entender y describir por medio de nuestro lenguaje común*.

Sólo una vez que se sabe qué denota una palabra, se la entiende y se conoce su utilización; sólo así, sólo después de ello, tiene algún sentido la definición ostensiva, pero no el sentido que le otorga el privatista.

## **11. Resumen del capítulo I**

Un lenguaje privado es un lenguaje necesariamente privado, a saber, aquel en que los referentes (y significados) de las palabras sólo pueden ser conocidos por una única persona (el dueño de las sensaciones, quien las experimenta).

El surgimiento de esta clase de lenguaje es viable con el trasfondo de la perspectiva egocéntrica que sostiene que el significado de las palabras es conocido por medio de la experiencia personal, o propio caso, en la cual se realiza una definición ostensiva que establecerá la manera correcta de utilizar las palabras, esto con la ayuda de nuestra memoria (supuestos semánticos). Además la perspectiva egocéntrica nos dice que como sólo yo puedo tener mis sensaciones, entonces sólo yo puedo conocerlas (supuestos ontológico y epistemológico).

Pero para Wittgenstein, el lenguaje es una actividad que se lleva a cabo por y en una comunidad, que se comunica, se expresa gracias a que aquel es en esencia una actividad pública, objetiva (verificable y corregible por varias personas) e independiente del parecer individual, y debido a aquello último es que no puede ser utilizado de manera privada, y por ende, no puede existir un lenguaje privado.

Además, para Wittgenstein, el lenguaje es más que un simple traductor. No sólo traspasa al código verbal aquello que acontece (previamente al lenguaje) en la mente del hablante, sino que principalmente, o mejor dicho, lo que sucede verdaderamente es que el lenguaje crea realidades, eventos, conceptos, ideas que sin él no existirían, pero que aparentan ser independientes de aquel.



## II. Cualidad fenoménica de la experiencia

### 1. Breve reseña acerca de la Filosofía de la mente

La filosofía de la mente es la disciplina o área de la filosofía que intenta dilucidar las características constituyentes de la mente o de la inteligencia consciente, esto por medio de la resolución de los dos problemas fundamentales que esta disciplina se plantea: ¿cuál es la verdadera naturaleza de la mente, de sus estados y procesos? y ¿cómo se relaciona con el mundo (físico)? Esto supone que la filosofía de la mente aborda la distinción clásica entre mente y cuerpo, es decir, la relación entre procesos mentales y procesos corporales.

A pesar de que desde la Grecia Antigua hasta el siglo XVII, distintos autores se han preocupado del alma y de su relación con el cuerpo, es con Descartes que se plantea el problema mente-cuerpo propiamente tal, instaurándose el punto de partida clásico de la filosofía de la mente.

El problema mente-cuerpo se divide a su vez en dos problemas: el problema de la causación mental, que consiste en que la interacción entre los fenómenos mentales y los fenómenos físicos requiere que todos los fenómenos causalmente eficaces sean físicos, y el problema de la consciencia, que parece implicar que no todos los fenómenos mentales son físicos. Este último problema es a menudo expresado en términos de *qualia*, es decir, en términos de las características cualitativas o fenoménicas de los estados mentales conscientes.

Las principales posturas en filosofía de la mente son: El dualismo (en sus variadas expresiones), el conductismo, la teoría de la identidad (materialismo reduccionista), el materialismo eliminativo y el funcionalismo. Para los propósitos de este trabajo me abocaré a las tres últimas posturas.

### 2. Materialismo, funcionalismo y qualia

#### 2.1. Materialismo

El *materialismo reduccionista o teoría de la identidad* afirma que los estados mentales son estados físicos del cerebro. Cada estado o proceso mental es igual, es decir, es una y la misma cosa,

que algún estado o proceso físico que acontece en el cerebro. Tanto los estados mentales como los estados cerebrales se refieren a la misma cosa o propiedad. Las teorías T1 y T2, por ejemplo, que postulan a los estados mentales y a los estados cerebrales respectivamente, describen la misma realidad pero de manera diferente. Sin embargo, lo mental terminará reduciéndose a la otra (nueva) teoría que explica los mismos fenómenos pero de una manera más completa y exacta, presentando o reflejando los mismos principios que la teoría de los estados mentales poseía y con los cuales podía explicar, aunque de forma incompleta, la mente.

En definitiva, se realiza una reducción interteórica, en donde una teoría anterior (en este caso, nuestro marco conceptual de sentido común acerca de los estados mentales o psicología popular), es abarcada, reducida o asimilada en plenitud por otra teoría más amplia y más exacta (que en este contexto es un marco conceptual que proviene de la ciencia, específicamente de la neurociencia), que se aplica a los mismos casos que la anterior teoría, pero explicándolos de mucho mejor manera.

El *materialismo eliminativo* es la postura que afirma que no es posible realizar una reducción interteórica de la psicología popular a la neurociencia. Es imposible que una explicación neurocientífica adecuada de las actitudes y conductas humanas logre, a su vez, una reducción del marco de referencia común, que establezca correspondencias biunívocas exactas entre los conceptos de la psicología popular y los conceptos de la neurociencia. Esto no se puede realizar debido a que los conceptos de la psicología popular son falsos y además engañosos respecto a la real naturaleza de la actividad cognitiva humana y su conducta. Y entonces, debemos esperar que los conceptos del marco de referencia de la psicología popular sean simplemente eliminados y reemplazados por los del nuevo marco de referencia producto de una neurociencia más desarrollada que la actual, cambiando así la vieja ontología que nos proporcionaba el antiguo marco, por la ontología del nuevo marco conceptual científico.

### **Dificultades del materialismo**

En filosofía de la mente ha sido habitual acudir al recurso de los experimentos mentales. Uno de ellos, que se ha utilizado en contra del materialismo, es el experimento mental de Mary propuesto por Frank Jackson. Este experimento dice así: “María es una brillante científica que, por alguna razón, ha sido forzada a investigar el mundo desde una habitación en blanco y negro, mediante un

monitor de televisión en blanco y negro. Se especializa en neurofisiología de la visión y adquiere, supongámoslo, toda la información física que hay que obtener acerca de lo que pasa cuando vemos tomates maduros, o el cielo, y usamos términos como “rojo”, “azul”, y demás. Descubre, por ejemplo, precisamente qué combinaciones de longitudes de onda del cielo estimulan la retina, y exactamente cómo esto produce, *mediante* el sistema nervioso central, la contracción de las cuerdas vocales y la expulsión de aire de los pulmones que dan por resultado que se pronuncie la oración “El cielo es azul”. (Difícilmente se puede negar que en principio es posible obtener toda esta información física por medio del televisor en blanco y negro; de otro modo, *por necesidad*, la Open University británica tendría que usar televisores a color.)

¿Qué pasará cuando se libere a María de su habitación en blanco y negro o cuando se le dé un monitor de televisión a color? ¿Aprenderá algo o no? Parece perfectamente obvio que aprenderá algo acerca del mundo y de la experiencia visual que tenemos de él. Pero entonces es ineludible que su conocimiento previo era incompleto. Sin embargo, tenía *toda* la información física. *Ergo*, hay más conocimiento por obtener que eso, y el fisicalismo es falso” (Ezcurdia y Hansberg, 2003, págs. 99-100)

Del experimento de Mary, aquellos que están a favor de la postura de Jackson, concluirán que el materialismo es falso porque hay un cierto tipo de conocimiento que escapa al dominio de los conocimientos físicos que tan bien maneja Mary. En este sentido ambos tipos de materialismo estarían en peligro, ya que este caso hipotético, junto con los resultados obtenidos del análisis introspectivo, nos revelaría que los estados mentales (experiencia del color) son diferentes a los estados neurofisiológicos (conocimientos que Mary poseía y manejaba a la perfección). Por medio de la introspección, esta especie de “observación interna” de nuestra vida mental, la mente se nos revela como no constituida por procesos cerebrales. No aprehendemos sinapsis ni despolarizaciones ni liberación de neurotransmisores. Por el contrario, lo que nos revela la introspección son ciertos estados fenoménicos, ciertas características cualitativas de la experiencia (qualia). La vida mental de un sujeto conciente goza de una riqueza cualitativa que no tiene ninguna similitud ni puede reducirse a los acontecimientos neurofisiológicos ni a ningún otro conocimiento físico.

## 2. 2. Funcionalismo

El *funcionalismo* es la postura que afirma que lo que define a un estado mental es el rol causal o la función que cumple dentro de una economía funcional de estados mentales. Específicamente, es el conjunto de relaciones causales que mantiene con los estímulos sensoriales provenientes del ambiente (input), con otros estados mentales y con la conducta del cuerpo (output). Lo fundamental en el ámbito de lo mental no es el material del cual está hecho un ser, sino la estructura abstracta de las actividades internas que lleva a cabo aquel. Aplicado en este caso, el *principio de realizabilidad múltiple* nos dice que existen varias maneras de llevar a cabo la estructura funcional de la mente consciente.

Lo importante para el funcionalismo es que cada instancia de un tipo determinado de estado mental es numéricamente idéntica a algún estado físico determinado de un sistema físico. Así, el funcionalista no acepta las identidades universales tipo/tipo, es decir, identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados cerebrales.

### Dificultades del funcionalismo

El funcionalista, al caracterizar a los estados mentales por medio de su rol causal o propiedades relacionales, deja fuera de tal caracterización a los qualia sensoriales que acompañan a muchos fenómenos mentales. En esta línea, existen dos ejemplos clásicos que muestran en forma plausible el defecto de la definición funcionalista de lo mental: el primero se denomina “el problema de los qualia invertidos”, el cual sostiene que es imaginable y posible que la gama de sensaciones de color que yo experimento cuando observo objetos esté invertida respecta a la gama de sensaciones de color que otra persona puede experimentar. Esto es, mientras yo, al observar determinado objeto, experimento, por ejemplo, la sensación de verde, otra persona al mirar el mismo objeto que yo, sin embargo, experimenta la sensación de rojo. Pero como no existe una manera de comparar directamente nuestros qualia, ambos actuaremos de la misma manera, o sea, seremos isomórficos desde un punto de vista funcional. Independientemente de la experiencia que cada uno tenga con respecto al color de un objeto, ya sea que ambos experimentemos verde al mirar determinado objeto como el pasto o uno de los dos experimente un color distinto al verde, según el funcionalismo, ambos tenemos el mismo estado mental porque ambos estados cumplen la misma función, aunque cualitativamente hablando sean completamente diferentes. Por tanto, no hay

manera de saber si mi espectro está invertido respecto al de otra persona.

El segundo ejemplo se denomina “el problema de los qualia ausentes” y tiene que ver con que la organización funcional característica de la inteligencia consciente se puede llevar a cabo por medio de una gran variedad de sistemas físicos, algunos totalmente diferentes de un sistema humano, que podrían ser funcionalmente idénticos, pero no obstante, no poseer, no producir o no experimentar ningún qualia que identifique a determinada sensación, a determinado estado mental, lo que en nuestro caso sí ocurre, o sea, nosotros sí tenemos qualia.

### **3. Dennett y los qualia**

El filósofo Daniel Dennett representa una de las figuras más relevantes respecto al tema de la mente, la consciencia y de las cualidades de la experiencia consciente. Su pensamiento representa una defensa de las posturas materialistas y/o funcionalistas de la mente que se ven atacadas por pensadores (como Thomas Nagel por ejemplo) que se agrupan en el conjunto de filósofos pesimistas respecto a una posible explicación científica de la consciencia y que consideran a los qualia como aquellos elementos misteriosos que imposibilitan tal explicación. Aquellos encuentran en los qualia la manera de restringir el potencial explicativo de la perspectiva de tercera persona a los temas de la mente humana, lo cual demostraría que no todo puede ser explicado en términos de la racionalidad científica. Por ello Dennett emprende la tarea de analizar las ideas generales que poseemos acerca de los qualia, desentrañando el porqué de su apariencia de fenómenos completamente inexplicables.

Para este pensador el tema de los qualia inicia con el sentido común. Los filósofos comenzaron con el sentido común, con las intuiciones más evidentes acerca de su propia mente. Comenzaron con la manera como nos parecen las cosas. Y algunos de estos filósofos incorporaron esas intuiciones populares a la filosofía con el nombre de *qualia*. Se supone que los qualia son lo que más íntimamente conocemos, lo más cercano y propio de nosotros los seres con consciencia. Estas cualidades fenoménicas conformarían aquel “material” del cual están hechas tanto la realidad como la ilusión. Serían los rasgos característicos de la experiencia, esa particularidad cualitativa de cada una de las experiencias conscientes y de los efectos puramente subjetivos que producen en nosotros la estimulación de los objetos del mundo.

Sin embargo, para Dennett no es claro que existan tales cosas. Se pregunta si existen los qualia, y en el caso de que existieran, qué es lo que efectivamente son. Pero es difícil responder a esas interrogantes en la medida en que no existe unanimidad en su comprensión, aunque a pesar de ello, nos da la respuesta de que todas las caracterizaciones tradicionales son un error, una falsedad que debe ser corregida, lo que implica borrar definitivamente del ámbito del pensamiento filosófico y científico serio tal noción, pues los qualia constituyen un obstáculo para cualquier tratamiento o investigación del mundo en tercera persona, o sea, para la investigación desde la perspectiva objetiva.

Es importante hacer notar aquí que para su ataque contra los qualia, Dennett tienen muy presente la figura de Wittgenstein, el cual, por medio de su argumento del lenguaje privado (para quien lo acepte) hace desaparecer completamente a los qualia (“sensaciones” en el contexto de Wittgenstein). Dennett utiliza a Wittgenstein como punto de apoyo para dar el salto a su propia concepción acerca del asunto: “prefiero asumir lo que bien puede ser una postura más radical que la de Wittgenstein. Los qualia ni siquiera son “algo sobre lo que nada pueda ser dicho”; “*qualia*” es un término filosófico que no fomenta más que confusión, y a final de cuentas no refiere en absoluto a propiedad ni rasgo alguno”.

Dentro de su labor destructiva de los conceptos *quale* y *qualia*, Dennett crea e introduce un verbo como una forma satírica de decir que los qualia no existen, y que por tanto, deben ser negados. Este verbo al que hago referencia es “quinear”. Este quiere decir “negar la existencia o la importancia de algo real o importante”. El propósito de Dennett al “quinear los qualia” es eliminar la arraigada idea de que tales propiedades fenoménicas, aparentemente imprescindibles, existen. Sin embargo, no debe entenderse tal empresa como la negación *absoluta* de la experiencia consciente y de sus propiedades. Su tarea, más bien, es erradicar de la escena a aquellas propiedades especiales, llamadas qualia, que muchos le atribuyen a la consciencia.

### **3.1 ¿Qué es exactamente un quale, qué son exactamente los qualia?**

Cuando se habla de qualia, cuando hablan aquellos quienes están a favor de tal noción, podría parecer que todos ellos saben bien de qué trata su discusión. Pero en realidad nadie sabe de qué se está hablando realmente cuando introducen en el discurso la idea de “cualidades intrínsecas de la experiencia”. Aquellas personas que están ajenas a tal debate con un poco de reflexión se

percataran de que no existe unanimidad de opiniones y/o definiciones. Y si se escudriña un poco más, se verá que ni siquiera los propios proponentes del término tienen una idea clara y específica del concepto que quieren expresar con el término "qualia". La concepción común y la concepción técnica de "qualia" son vagas, son ambiguas. Tanto el concepto original, preteórico, que manejamos en la vida y en el discurso cotidiano, como el concepto derivado, supuestamente purificado y mejorado de los filósofos y científicos, son un rotundo error y una absoluta mentira para Dennett.

Sin embargo, nuestro autor confiesa que ha sido difícil negar la existencia de los qualia. Un motivo por el que cree que esta tradición ha tenido una vida tan longeva, a pesar de todos los ataques que tal tradición ha recibido (incluidos sus propios ataques) es "porque desean profundamente que los qualia sean reconocidos. Para numerosas personas, éstos parecen ser la última trinchera defensiva de la interioridad y la inasibilidad de nuestra mente, un baluarte contra el organismo invasor. Están seguros de que debe haber algún camino firme que vaya desde los casos caseros hasta la formidable categoría de los filósofos, pues en caso contrario la ciencia irrumpiría en su último bastión de especialidad" (pág. 222). Otro motivo que vislumbra es que "ese "sentido estándar amplio" [la noción de qualia] es una constelación de supuestos sin analizar y desarrollos teóricos que se apoyan en definiciones circulares" (Dennett, 2006, pág. 97). Otra posibilidad sería que "sin los qualia no tendríamos nada que disfrutar (ni tampoco sufriríamos, probablemente. En general, se supone, aunque no es común que se lo diga, que ser zombi no sería nada divertido [...] Al ser zombi no se siente nada, así que no es divertido [...]) Si los qualia son lo que hacen que valga la pena vivir, la vida de un zombi no vale nada" (Dennett, 2006, págs. 110-111).

### **Caracterización tradicional de los qualia**

La empresa eliminativa de los qualia que emprende Dennett comienza con la realización de una enumeración y explicación de las supuestas características que la visión tradicional le otorgaría a los qualia. Según nuestro autor, los partidarios de los qualia los entienden como:

**a) Intrínsecos:** Los qualia se pueden separar de las reacciones que tenemos hacia ellos, es decir, los qualia son algo independiente, son elementos con existencia propia. Los qualia serían "objetos" discretos, determinados y delimitados, que se diferencia tanto funcional como

ontológicamente del sujeto que los experimenta y del cómo los experimenta. Esto implicaría que podemos aislar un quale determinado del resto de cosas que le están sucediendo al individuo que experimenta ese quale, separarlo de aquello para luego poder analizarlo y estudiarlo. Y la manera cómo el sujeto experimenta esa cualidad de la experiencia, qué es lo que cree con respecto a ella y como actúa debido a ella, es secundario respecto a la naturaleza propia de esa cualidad que existe independientemente de si logramos desprenderle sus variadas “capas de experiencia” que constituyen la sensibilidad y la conciencia del sujeto a ese quale.

**b) Aprehensibles directamente en la conciencia:** Para conocer los qualia se debe tener un acceso que es privilegiado, ya que nadie más que aquel que posea tal acceso los puede experimentar, y por tanto, conocer. Sólo la perspectiva de la primera persona tiene tal capacidad para acceder al conocimiento de los qualia, acceso se caracteriza por ser directo y espontáneo. Es una manera especial, totalmente diferente a cualquier otra manera de conocer que podamos tener. No se requiere nada más que llevar a cabo la introspección, “mirando” hacia el interior de uno mismo, atendiendo a lo que sucede en la propia mente, para que luego las características fenoménicas de la experiencia sean aprehendidas inmediatamente, y casi sin esfuerzo, por el sujeto que realiza la introspección.

**c) Privados:** Los qualia son subjetivos, parte de la subjetividad del individuo y sólo de él, y por tanto, nadie más puede ni experimentarlos ni acceder a ellos. Son de propiedad de un individuo, del individuo que los experimenta. Así, del hecho de que los qualia sean elementos de la exclusiva propiedad del sujeto que los experimenta, se levanta una especie de “muro ontológico” y un “muro epistémico” que aleja o excluye a los demás de la experiencia de determinados qualia: de los qualia de una determinada persona. Aquí no hay espacio para la perspectiva en tercera persona. Es válida únicamente la perspectiva en primera persona que posee acceso directo a ellos porque tiene su posesión exclusiva. Este mundo o dominio en primera persona es un “mundo cerrado”, hermético para todo aquel que no sea el sujeto dueño que experimenta los qualia. Entonces, de esta manera, se establece la dicotomía radical, una especie de “todo o nada”, en el que o somos parte de la perspectiva de la primera persona y tenemos conocimiento diáfano de las experiencias cualitativas o somos parte de la perspectiva de la tercera persona y por ello no tenemos ningún tipo de acceso y conocimiento de esos estados cualitativos

**d) Inefables.** Nadie puede decirle a otra persona la forma exacta de la experiencia de ver, oír, oler, etc. No es posible con nuestros recursos lingüísticos explicarle a otro cómo es experimentar lo



que yo veo, oigo, huelo, etc. La única manera de tener ese conocimiento es experimentando ese determinado quale que se quiere conocer.

Según la tradición, afirma Dennett, tal inefabilidad paradigmática de los estados cualitativos viene dada, en parte, porque un quale resulta ser una unidad indivisible, atómica, y por ello, inanalizable. Por su estructura simple y homogénea, resulta imposible describirlos tal como son, y por eso sólo podemos esbozar una descripción paupérrima, limitada, y hasta desvirtuadora de su real naturaleza, si es que pretendemos intentar traspasar tal experiencia a palabras. Pero tal intento puede tener reales frutos sólo si la persona a quien deseamos transmitirle esa información ya posee cierta noción del quale particular al cual nos referimos, es decir, si la persona ya ha tenido tal experiencia aunque no haya sabido que eso que experimentó es lo que ahora se le intenta comunicar.

Además, en la concepción de Dennett, el carácter inefable de los qualia no sólo abarca la esfera de las comparaciones verbales, sino también las pruebas objetivas, fisiológicas, conductuales, etc., o sea, toda comparación y comunicación intersubjetiva de los qualia es imposible.

#### **4. Las respuestas de Dennett a la tradición de los qualia**

Una escapatoria que han utilizado los partidarios de los qualia a la falta de consenso en la comprensión del significado del concepto *quale*, y a la ausencia de una definición precisa de aquel, ha sido recurrir a la idea de *zombis (filosóficos)*. Estos zombis son seres peculiares, que se caracterizarían por ser exactamente iguales a los seres humanos en todas sus propiedades, con la excepción de que no poseen consciencia, y por ende, no poseen qualia. Según esta visión, un zombi es un ser sin qualia, que no experimenta estados cualitativos. Ahora, sobre la base de aquella caracterización, para definir lo que son los qualia, basta decir que son aquello que los zombis no poseen, pero que sí poseen los seres humanos. Empero, esto no pasa de ser una estratagema filosófica débil para salvar a los qualia de la ambigüedad y misterio que los envuelve, ya que tal estrategia no da una real solución al problema del consenso al no ser ni mucho ni preciso lo que nos dice el que los zombis no poseen qualia pero que los humanos sí los posean. Además ningún filósofo cree que existan realmente los zombis, y por tanto, el único recurso al que apelan los seguidores de los qualia al presentar tal idea es, y sólo puede ser, la *posibilidad lógica* de que exista un zombi (filosófico). Para ellos es suficiente con la mera posibilidad y con lo que ella implica,

pero para Dennett, no lo es.

En lo que respecta al carácter intrínseco de los qualia, Dennett nos dice que tal esencia, tal núcleo independiente que caracterizaría a los qualia y que los resguardaría de la subjetividad caprichosa y limitada de cada individuo, es una fantasía, una mentira cuya búsqueda y determinación es una pérdida de tiempo, pues una investigación que cree y busca algo que no existe, es una investigación estéril, condenada de antemano al fracaso. No existe ese residuo esencial de la experiencia fenoménica, aquella propiedad intacta de la experiencia consciente que queda luego de eliminar todo lo circunstancial que rodea la experiencia del sujeto. No existe esa propiedad especial, casi mágica, que es, supuestamente, independiente de las propiedades informacionales, disposicionales o funcionales de nuestros estados internos.

Uno de los principales apoyos que ha tenido la tradición de los qualia son los experimentos mentales. Dentro de estos, uno de los más importantes es el experimento mental del espectro invertido, aunque Dennett no lo considera como algo que sustente las pretensiones de los partidarios de los qualia. A él no lo convencen las intuiciones que tal experimento bombea en la gente respecto al supuesto carácter intrínseco de los qualia. Como ya se dijo, el experimento mental del espectro invertido consiste en plantear la duda acerca de la identidad de la experiencia del color que tienen las personas al momento de observar un mismo objeto, de lo cual se concluiría que es posible que dos personas estén mirando el mismo objeto, pero no obstante estar experimentando distintas sensaciones de color, distintos qualia. A este planteamiento del experimento Dennett imagina un “aparato neurocientífico que se ajuste en tu cabeza y alimenta mi cerebro con tu experiencia visual [...] Con los ojos cerrados doy un informe preciso acerca de todo lo que estás viendo salvo por el hecho de que me maravilla que el cielo sea amarillo, la hierba roja y así con otras cosas. ¿No confirmaría esto, empíricamente, que nuestros *qualia* eran diferentes? Pero supongamos que el técnico entonces quita la clavija del doble conector, la invierte 180 grados y la vuelve a insertar en el enchufe. Ahora reporto que el cielo es azul, la hierba verde y así sucesivamente. ¿Cuál es la orientación correcta de la clavija?” Con lo cual Dennett luego concluye: “El diseño y la construcción de mecanismo exigiría que su “fidelidad” se ajustara a o calibrara de acuerdo con la normalización de los informes de ambos sujetos, de modo que habríamos regresado al punto de partida evidencial. La moraleja de este generador de intuiciones es que no es posible ninguna comparación intersubjetiva de los qualia, ni siquiera con una tecnología perfecta” (pág. 224).

Con esto Dennett quiere decir que el problema con el espectro invertido no es una dificultad contingente referente a los medios de acceso objetivo al escenario comparativo de los qualia de dos personas. El asunto radica en que no es lógicamente posible acceder a tal escenario porque tal escenario no existe en sí mismo, no es factible, y no existe y no es factible porque el hecho de que los qualia de esas dos personas *estén* invertidos dependerá de qué es lo que consideremos como la norma, el criterio para decir qué es lo que son, en un momento dado, eso qualia, y como, sobre la base de aquello, decir que se han invertido, ya que los qualia no son intrínsecos a la experiencia, vale decir, no son independientes de las reacciones del sujeto que los experimenta. Lo que se pretende decir es que no hay una “inversión del espectro independiente”, independiente de los medios conceptuales y materiales con los que pretendamos “acceder” a tal comparación, pues aquella comparación existe sólo cuando nos comprometemos con un determinado criterio de inversión y buscamos que los resultados estén de acuerdo a ese criterio. Si elegimos otra norma, otro será el resultado, es decir, que un quale esté invertido respecto a otro dependerá de cual consideremos que sea el estado normal de esos qualia, para luego juzgar si se han invertido o no.

De lo anterior Dennett desprende que no es relevante en el apoyo a la supuesta existencia de los qualia, el que el sujeto los pueda experimentar como invertidos, que note la diferencia o supuesta inversión, ya que tal consciencia no es prueba suficiente de que acontece una real inversión de entidades reales al ser posible hacer creer al individuo que sus qualia se invirtieron sin que de hecho eso haya pasado.

Acerca del carácter aprehensible por medio de la introspección y del carácter privado de los qualia, Dennett afirma que si el sujeto no es capaz de reconocer lo que verdaderamente está pasando con sus qualia, y si es posible que una tercera persona, por medio de artilugios neurocientíficos, sepa más que ese mismo sujeto lo que realmente está pasando con él, entonces eso de que existe un acceso privilegiado o aprehensión directa y diáfana de los qualia y de que eso se debe al carácter privado de su posesión, se cae a pedazos. Si existen los qualia, es posible que su comprensión sea menos accesible a la primera persona que a la tercera persona, al contrario de lo que sus partidarios consideraban, ya que no sólo son imposibles las comparaciones intersubjetivas de los qualia, sino que ni siquiera son posibles las comparaciones intrasubjetivas por parte del individuo que los experimenta pues tal observación interna puede fallar y ser menos confiable que un análisis desde una perspectiva objetiva de tercera persona.

Lo tradicional es pensar que sólo yo tengo acceso a mi propia experiencia. Pero la verdad es que

ni siquiera yo mismo tengo acceso a mis propias experiencias, a las cualidades de aquellas. De hecho, hay propiedades de mi experiencia que me son completamente ajenas. No tenemos conocimiento sobre el hecho recóndito de cómo hace su tarea nuestra mente. Escapa a todos nuestros intentos introspectivos. No tenemos conocimiento de la mayor parte de cosas que acontecen en nuestro cuerpo y en nuestro cerebro. Por ejemplo, en un experimento intrasubjetivo, el sujeto puede saber que experimenta un cambio, algo que ha cambiado, pero no puede identificar cuál era el estado anterior y en qué específicamente consiste, paso a paso, el cambio. Hay propiedades que cambian gradualmente, cambio gradual que el sujeto no detecta; sólo tiene conciencia del resultado. El sujeto debe acudir a la memoria, la cual puede no ser lo suficientemente confiable para decirle exactamente cual era el estado anterior al cambio. La memoria tampoco es totalmente confiable en recordar los aspectos relevantes de comparación. Con un aumento sucesivo pero mínimo en la “cantidad” de cambio, que se realice en un tiempo prolongado, hasta los grandes cambios pueden pasar desapercibidos, y con mayor razón, los pequeños. Con todo esto, se evidencia que el sujeto en primera persona no está en mejor posición que el investigador en tercera persona. Sólo tiene acceso a las relaciones entre las cualidades de su experiencia *que puede detectar*, y entonces, aquello que note, de lo que se percate, se podrá decir que ha cambiado, independientemente de si otra cosa, otro quale, ha cambiado.

Otro aspecto del que no tenemos conciencia es cuál es el grado accesibilidad, por medio de la introspección, que debe tener un quale para ser considerado como tal. Tampoco sabemos bien qué quiere decir que algo sea “fenoménico” en “cualidad fenoménica de la experiencia”. Suele decirse que fenoménico es lo opuesto a funcional o relacional, pero esta definición negativa no es lo suficientemente informativa. Así, mientras no contemos con una definición clara y precisa de lo que se quiere decir con “fenoménico”, evidentemente no podremos evaluar si algo es un aspecto fenoménico de la experiencia y si aquello es aprehendido o puede ser aprehendido como una cualidad fenoménica de la experiencia. No podremos evaluar afirmaciones acerca de tal supuesta cualidad que haría aprehensibles a los qualia. Y como el término fenoménico remite al termino qualia, entonces tampoco seremos capaces de evaluar lo que se diga acerca de estos últimos.

En lo relacionado al carácter inefable de los qualia, Dennett acude al experimento mental de Mary en la habitación, eso si, articulándolo a su manera. Dennett nos ofrece su propia versión, modificada para los propósitos de desacreditar los resultados que tan fácilmente algunos filósofos han aceptado respecto a lo especial del conocimiento “no físico” del color. Específicamente lo que modifica es el final del experimento:

“Y así, un buen día, los secuestradores de Mary decidieron que ya había llegado el momento de que pudiera ver los colores. Par engañarla, prepararon un plátano de color azul brillante para presentárselo como su primera experiencia cromática. Mary lo miró y dijo: “¡Hey! ¡Me habéis querido engañar! ¡Los plátanos son amarillos, pero éste es azul! Los secuestradores se quedaron boquiabiertos. ¿Cómo lo hizo? “Fácil”, replicó ella, “no tenéis que olvidar que yo sé todo — absolutamente todo — lo que puede saberse sobre las causas y los efectos físicos de la visión en color. Así que antes de que me trajerais el plátano, yo ya tenía anotado, con todo lujo de detalles, qué impresión física exacta produciría un objeto amarillo o un objeto azul. (o un objeto verde, etc.) en mi sistema nervioso. Así que yo ya conocía de antemano qué pensamientos tendría (porque, después de todo, la “mera disposición” a pensar sobre esto o aquello no es uno de sus famosos qualia, ¿no?). Mi experiencia del azul no (lo que me sorprendió es que intentarais pillarme con un truco tan barato). Me doy cuenta de que *os resulta muy difícil imaginar* que yo pueda saber tanto sobre mis disposiciones reactivas, hasta el punto de que el modo en que afectó el azul no me sorprendiera. Claro que os resulta difícil. ¡Para todo el mundo resulta difícil imaginar las consecuencias de que alguien lo sepa absolutamente todo, sobre todo lo físico!” (Dennett, 2006, págs. 125-126).

La tradición a favor de los qualia ha supuesto que es totalmente imposible que Mary pueda prever todo lo referente a la experiencia del color, y ha considerado como lo correcto lo totalmente contrario, esto es, que Mary aprenderá algo nuevo, algo de lo cual no tenía conocimiento a pesar de su gran cantidad de datos empíricos. Para Jackson y para muchos es obvio que Mary, antes de salir de su habitación, no sabía cómo eran los colores, y que todas las conjeturas que ella realizó sobre la base de su conocimiento científico, no fueron suficientes para obtener un equivalente al conocimiento que se adquiere al experimentar un color.

Sin embargo, Dennett cree que tal idea no es cierta y que el final estándar del experimento de Mary no es más válido que el suyo. Nuestro autor cree que el experimento de Jackson ha sido tan exitoso en entregarnos intuiciones tan aparentemente evidentes, que nadie ha hecho el trabajo de derivar todas las consecuencias que se tienen que derivar si somos fieles a la versión original del experimento. Ambos finales son igualmente plausible ya que “son dos relatos de ficción que van en sentidos opuestos y de ninguno se ha demostrado que sea la versión autorizada” (Dennett, 2006, pág. 126).

Con el punto del plátano azul, Dennett quiere mostrarnos que Mary ya había deducido (o habría

podido deducir) lo que se siente al ver algo de determinado color (en este caso algo de color amarillo), esto gracias a su acervo de conocimiento científico acerca del color que ella posee. Mary tiene toda la información que necesita, ya conoce todos los datos que debe conocer para anticipar las propiedades perceptuales de su experiencia en el mundo, y por tanto, nada referente a los colores la sorprendería. O sea, Mary no aprende nada nuevo cuando la dejan salir de su cautiverio, y como lo que experimenta al ver objetos de colores es algo que ya manejaba, el traspasar tales conocimientos al lenguaje no resulta en ningún reto.

Si muchos han creído en el experimento de Mary, han creído que ella, al ser liberada aprende algo que desconocía mientras estaba en cautiverio, se debe a que ese conocimiento que se obtiene cuando se experimenta un color es un conocimiento inefable que, si no fuera tal, ya podría haber sido explicado por la terminología materialista, y si aún tenemos dificultades para traducirlo a tal terminología, entonces resulta que tal conocimiento no pertenece a la gama de conocimientos físicos. Para los partidarios de los qualia no existe en nuestro lenguaje, y en realidad en ninguno, una manera de articular oraciones que puedan expresar con fidelidad la esencia de la experiencia del color. El *quid* de la experiencia del color es algo, nos dirán los partidarios de los qualia, demasiado difícil de expresar con palabras y que a lo máximo que podemos aspirar es a expresarlos por medio de comparaciones que no capturan la real naturaleza de tal tipo de experiencia. Para aquellos la única forma de poseer tal conocimiento es experimentarlo. Para saber cómo se siente ver un color, uno tiene que haber pasado por esa experiencia. Esa sería la única manera o alternativa

Para Dennett lo que en este tema sucede es que se está confundiendo *imposibilidad* con *dificultad*. Quienes están de acuerdo con Jackson, confunden el *no poder expresar* lo que se siente mirar un color con el *ser sumamente difícil expresar* lo que se siente ver un color. Aunque algo sea extremadamente difícil de conseguir, no implica que sea imposible. Algo difícil es algo poco probable, pero existe la posibilidad de que en algún momento se consiga. Muy distinto es que algo sea imposible. Esto supone que eso que se pretende nunca se conseguirá porque *no se puede conseguir*. Pero Dennett afirma que aquellos que creen que Mary aprende algo nuevo cuando experimenta la visión en color, rebajan a Mary, y a su capacidad, a nuestro nivel, al nivel inferior en el que se encuentra nuestra capacidad. Y esto es importante porque no debemos olvidar que nosotros no sabemos todo lo que Mary sabe. De hecho, es probable que sepamos muy poco comparado con lo que ella sabe. Por tanto, ella se puede dar el lujo de no sorprenderse al experimentar el verde del pasto luego de escapar de su reclusión por el hecho de ya poseer un

modelo mental de cómo sería experimentar el color que llamamos verde y de traspasar ese conocimiento a algún código conocido, un código como el lenguaje.

### III. Lenguaje privado y qualia

#### 1. Wittgenstein y los qualia

La relación que tienen los qualia con el lenguaje privado es muy estrecha. De hecho, los qualia constituyen uno de los elementos fundamentales en la constitución del tema del lenguaje privado. Este último trata de las sensaciones o experiencias privadas del individuo. Wittgenstein recurre a menudo al dolor para ejemplificar sus posturas respecto al tema. También habla de “sensación”, de aquello que cada uno experimenta en su propia mente, en su propio cuerpo. Y entonces se hace evidente que Wittgenstein, en el fondo, está hablando de los qualia en cuanto objetos o referentes de las palabras del lenguaje privado. Él se concentra en lo que, en términos de Dennett, llamamos la *inefabilidad* y la *privacidad* de los qualia, o sea, en el supuesto carácter privado, personal, de los qualia, que los convierten en conocimiento incommunicable, sólo conocidos directamente desde la perspectiva en primera persona y excluidos del alcance de la perspectiva de la tercera persona u objetiva.

Es verdad que Wittgenstein no expresa el concepto de “sensación” con la palabra “quale”, no utiliza aquel término, pero a mi entender, eso es un problema de terminología y no de contenido. Podemos apostar a que si Wittgenstein estuviera vivo actualmente, y mantuviera sus posturas respecto al lenguaje privado, no tendría problemas en aceptar que él está en contra de los qualia.

A continuación expondré una serie de argumentos, datos, perspectivas, etc., que considero relevantes para reconfigurar una visión adecuada de los qualia y del lenguaje privado. Comenzaré con el tema de la experiencia cualitativa, lugar en donde intentaré salvar la idea general de qualia, o mejor dicho, realizaré una reformulación de aquella idea para transformarla en algo que pueda ser considerado como verdadero o correcto, y esto, hacerlo conservando los términos “quale” y “qualia”. Luego, reconsideraré el tema del lenguaje privado desde la perspectiva de Ayer, que coloca el énfasis en la memoria y el reconocimiento.



## 2. Consideraciones sobre los qualia

### 2.1. La sociedad de la mente, la sociedad de los qualia

La mente, la consciencia, es una “sociedad”. En esta idea, propuesta por Marvin Minsky, la mente consiste en muchos agentes, cuyas aptitudes o habilidades son o están circunscritas a tareas específicas. Cada agente individual actúa en un micromundo, con tareas y problemas a pequeña escala. Estos agentes que operan en dominios específicos, se organizan en sistemas más grandes o *agencias*, y estas agencias se organizan, a su vez, en sistemas de nivel superior. De esta manera, la mente emerge como una especie de sociedad producto de la interacción, entre sí, de las distintas agencias.

A partir de esto quiero proponer que la mente consciente también es una *sociedad de qualia*. La propuesta de Minsky funciona en el dominio de los procesos abstractos de la mente, procesos que tienen que ver con “pasos”, “movimiento”, “construcción”, “resolución de problemas”, “conexión” etc. A este nivel podríamos denominarlo el “nivel de la forma” para hacer el contraste con el nivel en que actúan los qualia y al cual podríamos denominar el “nivel del contenido”. El nivel en que se desarrolla la propuesta original de Minsky, tiendo a pensar, está relacionado con la *percepción* más que con otra cosa. En cambio, el nivel de los qualia, es aquel que se relaciona con la *sensación*.

En términos simples podemos afirmar que la sensación es “aquello que me ocurre a mí”, mientras que la percepción es “aquello que ocurre allá fuera”<sup>1</sup>. En este sentido, la sensación es la parte referente al organismo en la interacción “organismo-mundo”, en cambio, la percepción tiene que ver con la parte referente al mundo en esa misma interacción. Y como aquello que me pasa a mí es lo que siento, lo que experimento, lo que le acontece a mi cuerpo, aquello yo lo asocio con los qualia. En palabras simples, lo que pretendo es igualar “sensación” con “sentir un quale”, puesto que sentir debe ser sentir algo, y ese algo es un estado cualitativo.

Así, lo que propongo es, en términos generales, que la mente funciona en dos niveles: el nivel abstracto o “nivel de la forma” que tiene que ver con la percepción o aquello que sucede a mi alrededor, y el nivel “concreto” o “nivel del contenido” que tiene que ver con la sensación o

---

<sup>1</sup> Esta caracterización y diferenciación entre sensación y percepción es propuesta en Humphrey (1995).

aquello que me sucede o que experimento. Por lo tanto, es justo hablar de una sociedad de los qualia al igual que se habla de una sociedad de la mente.

La sociedad de los qualia funcionaria de forma similar a la sociedad de la mente, aunque en vez de hablar de “agentes” hablamos de “qualia”, y además, aquellos últimos no son tan “organizados” o “solidarios” como los agentes de la sociedad de la mente que se organizan en agencias y que tienen jerarquías. Los qualia de la sociedad de los qualia “compiten” por la atención. “Compiten” por ser el objeto de la consciencia del individuo, que constantemente está siendo “seducida” por los qualia que quieren entrar dentro de su espacio. Si reflexionamos un poco podemos caracterizar el “estar conscientes” como el hecho de estar experimentando qualia constantemente y sucesivamente, donde la atención cambio su foco de un quale a otro en un par de segundos. De este modo, la consciencia es la sociedad de los qualia en plena acción, en donde cada quale que integra o que puede integrar la vida mental de un organismo está constantemente llamando la atención e informando a la mente de lo que está ocurriendo.

En un momento estoy leyendo un libro, estoy recibiendo la forma y el color de las letras, el color de sus hojas; luego escucho un ruido, un golpe en la puerta, lo cual modifica mi atención desde las hojas y palabras del libro a ese ruido. Entonces me levanto de mi silla y siento mi cuerpo moverse, siento la presión en mis piernas al momento de levantarme, y a continuación escucho mis propios pasos. Unos milisegundos después salgo de mi habitación y veo una multitud de colores y formas del *living* de mi propia casa... Es así como todo el tiempo, con rapidez y constante cambio, somos bombardeados por información que sentimos, a la que prestamos atención (y a la que dejamos de prestar atención), de la que somos conscientes, y que proviene del mundo y de nuestro propio organismo. Todo aquello, todo ese constante proceso de atender y desatender lo que nos sucede, es aquello a lo que me refiero cuando hablo de “sociedad de los qualia”

## **2. 2. Redefiniendo los qualia**

Lo que a continuación pretendo hacer es dar una nueva versión de los qualia, una versión que reemplace a la caracterización tradicional que le ha otorgado a los qualia una “mala fama”, de manera que estos puedan ser aceptados por quienes hasta el día de hoy no los aceptan porque no son compatibles con una visión materialista o científica del mundo.

**a) *Los qualia son materiales o físicos.*** Si podemos sentir o percibir un determinado quale, esto es posible porque son físicos. Todo lo que podemos experimentar, lo podemos hacer ya que eso que puede afectarnos es algo que forma parte del mundo material. Nosotros sentimos porque tenemos un cuerpo que siguiendo las leyes biológicas (químicas y físicas) nos permiten, a través de sus mecanismos, que acontezca en nosotros aquel evento que llamamos “sentir”. Y por ende, no podemos sentir algo que no se adecúe a las restricciones y exigencia de los cuerpos físicos, o sea, nada que no sea parte del mundo que abarcan las ciencias naturales.

Existan o no cosas inmatrimales, aquellas, para el caso de seres como nosotros, nos son indiferentes en la medida en que no nos afectan, y no nos pueden afectar porque no entran en el espectro de elementos que se adecuan a las reglas del mundo físico, es decir, que no pueden ser sentidos porque no influyen en los cuerpos materiales. Y como los qualia afectan a nuestros organismos, o mejor dicho, son parte del mecanismo que nos hace sentir, estos son acontecimientos materiales.

En el caso contrario, es decir, que los qualia no fueran materiales, estos no podrían formar parte de nuestras sensaciones, y por ello, no tendrían ningún poder causal respecto a nuestras conductas, ya que para que algo pueda influir en nosotros, debe entrar a formar parte de nuestra dinámica, de la dinámica de nuestro cuerpo, vale decir, la dinámica de las cosas materiales, esa que nos muestra que todos los elementos que forman parte o tienen algún rol en ella o en los procesos biológicos, sólo son constituyentes materiales.

**b) *Los qualia no son epifenómenos.*** Si un quale es un elemento material, entonces no puede ser un epifenómeno, puesto que tiene efectos sobre el mundo físico. Los qualia no son productos secundarios, surgidos por casualidad, que no cumplan ningún rol funcional en nuestras vidas. Al contrario, tienen injerencia en otros objetos materiales, en este caso, sobre nosotros, sobre nuestras mentes (que son materiales), sobre nuestras conductas, lo que a su vez, modifica otros objetos materiales del mundo.

**c) *Los qualia cumplen una función biológica o de sobrevivencia.*** Para que sea inteligible esta propiedad que le atribuyo a los qualia, deberé primero explicar el asunto de los *marcadores somáticos* que plantea Antonio Damasio, del cual me inspire o extraje esta idea de la función que cumplirían los estados cualitativos

### *Hipótesis del marcador somático*

En las situaciones de elección, se ha considerado que existen dos posibilidades precisas: la primera corresponde a una concepción racional, objetiva, universal, etc., que es la que tradicionalmente se considera como la adecuada; mientras que la segunda corresponde a la subjetividad, la individualidad, a la emoción, etc., que corresponde a la manera inadecuada para tomar una buena decisión

El punto de vista racional tradicional, que corresponde a como se entiende la racionalidad, dice que cuando somos seres racionales, somos objetivos, usamos la lógica formal, y excluimos todo vestigio de emoción o sentimiento en la decisión. Esta perspectiva nos ofrecería todo lo necesario para solucionar los diferentes problemas que se nos imponen. Su manera de funcionar es la de imaginar y separar los posibles escenarios, y sobre la base de estas posibilidades, elegir entre la más conveniente. Se infiere lógicamente lo bueno y lo malo.

Pero el análisis se hará más difícil en la medida en que el problema sea más complicado, vital o real, pues se tendrá que manejar a la vez una mayor cantidad de escenarios posibles, posibles vías de resolución y tendrás que tener una mayor capacidad de memoria de trabajo que te haga recordar los escenarios ya analizados, a la vez que se analizan otros nuevos. Así, nos enfrentamos aquí y en la vida real, a cálculos complicados pero que deben ser analizados, descartados y elegidos en poco tiempo (a veces en segundos). La memoria operativa o de trabajo y la atención, tienen una capacidad limitada, lo que producirá que nos equivoquemos y que lo lamentemos.

Si esta fuera la única manera de decisión aceptable, la racionalidad sería un asco porque no funcionaría. En el mejor de los casos la decisión tardaría en tomarse demasiado tiempo, mucho más de lo aceptable. Pero nuestros cerebros (nuestra mente, nosotros) pueden decidir bien (en sentido adaptativo), y hacerlo en minutos y hasta segundos, según el contexto lo amerite. Y si esto es posible es porque el cerebro trabaja con más que con la pura razón. Al razonar para decidir, como ya lo dije, los escenarios posibles se establecen o despliegan de manera instantánea en la mente, como esbozos casi simultáneos, demasiado rápidos para definir los detalles. Para resguardarnos de lo efímero de nuestras imágenes mentales, debemos poseer una manera más contundente y veloz para descartar opciones. Este otro método consiste en que cada vez que se nos ocurre la posibilidad de una mala o buena solución, se tiene un sentimiento, una sensación visceral placentera o displacentera. Este mecanismo de sensación se denomina *marcador somático*. Es

somático porque el sentimiento es sobre el cuerpo, y como este marca una imagen, es marcador.

Un marcador somático es una clase de sentimiento generado a partir de emociones secundarias, que se han conectado, mediante el aprendizaje, con futuros resultados previsibles en determinados escenarios. Este nos obliga a enfocar la atención en el resultado de una acción determinada, y funciona como una señal de alarma automática que dice ¡cuidado! o ¡bien, sigue! Esta señal nos hace rechazar o aceptar inmediatamente determinada vía de acción. Nos protege contra pérdidas futuras, o nos incita conseguir futuros beneficios. Así, nos permite elegir, rápidamente, entre una miríada de escenarios posibles, de vías de acción. Este paso automática nos permite reducir drásticamente el número de opciones, para luego aplicar el raciocinio consciente.

El marcador somático no es una condición suficiente para la toma de decisiones porque se necesita un posterior proceso de razonamiento y una selección final, pero es una condición necesaria para ello. Los marcadores somáticos aumentan la precisión y la eficiencia del proceso de toma de decisiones. Ayudan a la deliberación destacando determinada opción ya sea para descartarlos o favorecerlo, pero la que suceda después no depende del marcador si no de lo que el sujeto decida, pues estos son sólo como sistemas automáticos de predicciones o “dispositivos de sesgo”.

Ahora, volviendo a los qualia y a su función dentro del organismo, según mi parecer, podemos extender la idea de los marcadores somáticos a los qualia, de forma que estos últimos cumplan una función similar. Si bien Antonio Damasio expresa que un marcador somático no es lo mismo que un dolor, y siendo el dolor uno de los paradigmas de lo es un quale, entonces, con mi propuesta estaría, al parecer, infringiendo deliberadamente los límites que el autor planteo originalmente para su idea. Sin embargo, mi intención tampoco es afirmar que los qualia sean idénticos o cumplan igual función que los marcadores somáticos, sino que lo que quiero expresar es que con los qualia podríamos conseguir el mismo objetivo general que con los marcadores somáticos: ser una forma rápida de informar al organismo.

Por ejemplo, volvamos nuevamente al dolor. Este es claramente un medio que, ya sea consecuencia de la selección natural, ya sea un producto secundario no buscado o “no seleccionado”, surgido por casualidad, lo cierto es que cumple un rol crucial en la vida de nosotros los seres vivos. Este rol respeta el espíritu o intención general de los marcadores somáticos respecto a contrarrestar el peso excesivo de la racionalidad, que podría traernos más perjuicios que

beneficios. Si en el caso del dolor, este no cumpliera su función de alertarnos de situaciones no convenientes para la integridad y buen funcionamiento de nuestro cuerpo, y tuviéramos que suplir ese puesto con pura racionalidad, con puro pensamiento meditativo y complejo, lo más probable es que todos hubiéramos muerto pocos días después de haber nacido. Imaginemos que no sintiéramos dolor y que cada vez que alguna parte de nuestro cuerpo hiciera contacto con el fuego, sólo pudiéramos percatarnos de tal situación observándola u oliéndola. De seguro que nuestro cuerpo tendría muchas quemaduras y varias partes menos. O pensemos en un niño, que tampoco sintiera dolor, y que por primera vez se expone al fuego. Este, por su desarrollo, no sería capaz de razonar sobre las consecuencias que tiene el exponer su cuerpo a esos estímulos. Incluso podemos imaginar un caso en que un adulto competente cognitivamente, en vez de sentir dolor, sintiera placer. Aquel sujeto sabe que el fuego puede destruir su cuerpo, pero también sabe que la exposición de su cuerpo al fuego le produce placer, y pensemos que toda esa reflexión se suscita mientras él tiene su mano en el interior de una llama de fuego que la derrite y destruye. ¡Claramente le hace falta sentir dolor!

**d) *Los qualia son inefables pero en un sentido débil.*** Esto quiere decir que si bien los qualia tienen un contenido que es muy difícil de traducir en palabras (y en ese sentido es inefable) no podemos negarnos a priori a la posibilidad de que exista (o que existirá) una forma distinta al lenguaje para expresar los contenidos de los estados cualitativos, y así poder hacer de ellos algo comunicable. Dennett asegura que los partidarios de los qualia estiman que no existe ningún medio a través del cual expresar o traducir la cualidad de las sensaciones, y así, poder expresarla a otros. Esto significa que les cierran apresuradamente las puertas a una futura forma de expresión superior o más directa que el lenguaje, algo así como, por ejemplo, una maquina que se conecte al cerebro de dos personas diferentes<sup>2</sup>, para que de este modo, una de las personas pueda traspasar un quale determinado a la otra, y así quién recibe el quale pueda experimentarlo tal como lo experimenta su dueño.

**e) *Los qualia son privados pero en un sentido débil.*** Debido al punto anterior de la inefabilidad débil, los qualia no pueden ser completamente privados, es decir, no pueden ser algo del exclusivo conocimiento del individuo que los experimenta porque a pesar de que los qualia tienen lo que podríamos llamar “un dueño” (el cuerpo en el que acontecen y en el cual cumplen una función), no son completamente privados, gracias a la idea, también anterior, de la máquina que se conecta al

---

<sup>2</sup> Ramachandran V. S., Hirstein, W., (1997)

cerebro. Con esta supuesta máquina podríamos lograr que la privacidad que actualmente envuelve a los qualia sea sólo privacidad contingente, debida a la carencia de medios. Y es exclusivamente por ese carácter contingente de los qualia, que se puede afirmar que son privados en sentido débil y no simplemente privados.

**f) *Los qualia no son cualidades intrínsecas de la experiencia.*** Como ya mostro Dennett, los qualia no pueden ser separados de las reacciones que tenemos hacia ellos. No son elementos independientes del parecer de quien los experimenta. Son subjetivos en el sentido en que no conforman algo llamado “experiencia” que sea independiente del sujeto, y por el contrario, son parte, y a la vez, dependen de la sensibilidad de cada individuo.

**g) *Los qualia son directamente aprehensibles a la consciencia.*** Los qualia existen en la medida en que existe un sujeto que los perciba, una consciencia de la cual sean objeto. Ya que los qualia conformarían eso que denomine sociedad de los qualia, y como no son intrínsecos a la experiencia, entonces cada quale “compite” por la atención de la mente consciente del organismo del que forman parte, y si un quale no es nunca el centro de atención del sujeto, por definición, ese quale no existirá (no hay dolor si no hay un individuo que experimente ese dolor como tal, o sea, de manera consciente, de manera “dolorosa”).

**h) *Los qualia son irrevocables***<sup>3</sup>. El ser irrevocable quiere decir que cuando experimentamos un determinado quale, no tenemos la opción de cambiarlo o anularlo. Cuando consumo algún alimento salado, como unas papas fritas, no puedo decir “Hey, yo no quiero sentir esa sensación. No me gusta, así que mejor voy a sentir estas papas fritas que estoy comiendo como si fueran dulces”. Una vez que nuestro cuerpo recibe los estímulos adecuados, se desencadena la serie de procesos establecidos e inflexibles que confluyen en la producción de un quale determinado que no puede ser anulado, no puede detenerse el acontecimiento de experimentarlo. No podemos cambiar el hecho de que vamos a experimentar el quale que vamos a experimentar una vez que todo el proceso causal necesario para su producción está sucediendo.

**i) *Los qualia tienen un lugar geográfico o espacial en el cuerpo donde pueden producirse y donde deben producirse.*** Esta cualidad tiene un doble aspecto. Dependiendo de la categoría de

---

<sup>3</sup> Esta característica la tomé de Ramachandran y Hirstein quienes plantean “las tres leyes de los qualia”. El carácter irrevocable es una de esas tres leyes (el texto se encuentra dentro de la bibliografía)

quale del que estamos hablando (visión, audición, dolor de estomago, dolor de muelas, etc.) tienen regiones diferentes donde actuar. Así, “ver” será realizado por los ojos, “oír” se llevará a cabo por el aparato auditivo, “oler” por el aparato olfatorio, etc. Este es el primer aspecto. El segundo, trata del hecho de que cuando me golpeo el dedo índice con el martillo, lo que voy a sentir es un golpe y luego un dolor en el dedo índice y no en el lóbulo de la oreja. O sea, cuando se estimula directamente determinada región del cuerpo, el quale deberá sentirse o experimentarse en esa misma región

### **3. Consideraciones sobre el lenguaje privado**

#### **3.1 Ayer acerca del lenguaje privado**

Ayer es uno de los más famosos opositores del argumento del lenguaje privado. Esta postura la fundamenta en el hecho de que en tal argumento existe un escepticismo exagerado con respecto a la memoria y a la capacidad de reconocimiento. Según la interpretación que hace Ayer de Wittgenstein, este último niega la capacidad de la definición ostensiva privada para establecer los significados de las palabras que se refieren a las sensaciones, ya que no establece un criterio de corrección para tal acción de significación que permita una estabilidad del significado de las palabras en cada nuevo uso. Con lo único que se cuenta es con el recuerdo de lo que se fijó en la definición ostensiva, con aquella “muestra original”, lo que es igual a afirmar que lo que se recuerde y parezca lo correcto, según ese recuerdo, será lo correcto para el privatista. Así, el problema principal radica en la falta de un medio de establecer y diferenciar las instancias correctas de las instancias incorrectas de aplicación de una palabra. Y sin ese instrumento de discriminación, el lenguaje privado adolecerá de ambigüedad respecto a lo correcto, y por tanto, carecerá de un elemento esencial para ser un verdadero lenguaje.

El poder diferenciar entre el mero “parecer correcto” del “ser correcto” es esencial al lenguaje privado, en la medida en que aspira a ser un lenguaje propiamente tal. A aquella diferenciación subyace la existencia de una regla como instancia arbitral objetiva independiente del recuerdo y que es de acceso público. Wittgenstein desliza la solución a este escollo con la noción de una *justificación independiente*, independiente del sujeto que inventa y usa un lenguaje. La adscripción de significado a un signo debe justificarse, y tal justificación constituye una prueba independiente



de la subjetividad del individuo, que es el sujeto de las experiencias internas, o sea, independiente de su *capacidad de reconocimiento*.

En este punto es donde Ayer expresa su objeción al argumento del lenguaje privado, que consiste en reclamar que la suposición de la idea de “prueba independiente”, como pilar de la argumentación, es un supuesto, sí mismo, ambiguo, paradójico e incluso nefasto para el propio argumento del lenguaje privado. Esta justificación independiente no escapa de las dificultades a las que estaba sometido quien acudiera al recuerdo como justificativo de la aplicación de una palabra: tanto la memoria de un suceso como la existencia de una justificación independiente y pública requieren de la *capacidad de reconocimiento*. De hecho, toda acción humana, como condición de posibilidad, requiere de ese reconocimiento: *identificar* a nuestra propia madre en un tumulto de gente, *distinguir* un rostro de felicidad, *reconocer* un lugar, *seguir* una *determinada* instrucción, *aplicar* un *determinado* teorema matemático, *realizar el correcto* movimiento de baile, etc. Todo ello requiere que confiemos en nuestra memoria, que consideremos que sus poderes nos garantizan el que recordamos un evento pasado.

Si no somos capaces de reconocer que algo es el caso, no tenemos manera de saber que aquello que estamos reconociendo, es aquello que debe guiar nuestras acciones, y tampoco seríamos capaces de saber de qué manera debe guiar nuestras acciones. Pero este reconocimiento no está presente en forma solitaria, por así decirlo, sino que, viene en pareja junto a la memoria. Ambas capacidades se requieren mutuamente puesto que reconocer es volver a ver algo e identificarlo como siendo lo mismo que fue visto en un pasado, es decir, reconocer es recordar que algo es el caso porque en algún momento se aprendió que tal era el caso. Y a su vez recordar es volver a reconocer algo o a alguien.

En el caso de la justificación independiente, que afirman poseer aquellos que están en contra del lenguaje privado, también debe estar presente la capacidad o habilidad de reconocer que hacen y dicen los demás, lo cual es identificar eso que hacen y eso que dicen como siendo lo que son, o sea, el criterio que me permitirá averiguar si mi uso de las palabras es correcto es el criterio que recuerdo y/o reconozco que sirve para tal acción. Sólo si reconozco o recuerdo que algo es un consenso respecto a determinado evento, si reconozco o recuerdo qué es lo que ese consenso implica, sólo así puedo concluir que mi actuar lingüístico es correcto o incorrecto.

Si bien el acuerdo consuetudinario que funciona como criterio de corrección para la utilización

de las palabras no necesita que cada uno de sus puntos, palabra por palabra, sean reconocidos y justificados explícitamente, pues es parte del mismo, como acuerdo, el que se respete tal cual; sin embargo, Ayer afirma que en ambos casos, en el del privatista como en el del anti privatista, es un paso necesario e inevitable el que acepten a ciegas, sin justificación independiente, ciertos actos de reconocimientos como básicos e injustificados, desde los cuales comenzar a justificar todo lo demás. Necesitamos aceptar determinados actos de identificación como válidos en si mismos, o sea, identificaciones que no posean justificación aceptable, que no exista ni sea necesario para ellos corroborabilidad, es decir, comprobación intersubjetiva.

Entonces, el argumento del lenguaje privado rechaza la noción de reconocimiento privado, creyéndola una caracterización particular de reconocimiento de la que el examen público está exento debido a que la posición crítica del lenguaje privado recurre a la noción de acuerdo intersubjetivo. Pero Ayer nos aclara que el acuerdo intersubjetivo al que acude el anti privatista requiere, a su vez, del mismo reconocimiento que le es negado al privatista. Si la idea de criterio es entendida en el sentido de corroboración, esta última implica actos de reconocimiento no comprobados, pues la verificación debe detenerse en algún momento para no vernos involucrados en una regresión al infinito en cuanto a justificaciones. Si algo no se reconoce sin pruebas adicionales, entonces nada se puede probar. La falta de garantía en el reconocimiento no es un patrimonio exclusivo del lenguaje de sensaciones, sino que está igualmente presente en el reconocimiento o identificación en general, y por ende, en el ámbito de los objetos públicos, que supuestamente zafaban de las dificultades de los objetos del lenguaje privado. Y si además la noción de criterio es extendida a la idea de *corroborabilidad por otros*, esta exigencia no excluye la posibilidad de reconocimiento de sensaciones ya que tales actos pueden corroborarse mutuamente.

En definitiva, la respuesta de Ayer al argumento del lenguaje privado es que, a su objeción de que el privatista no tiene criterios independientes de identificación de sus objetos privados, el antiprivatista tampoco posee criterios independientes. El privatista puede perfectamente hacerle las siguientes preguntas o cuestionamientos al anti privatista ¿Cómo sabe usted que se refiere a los mismos objetos públicos? ¿Cómo los reconoce? ¿Siempre se justifican, de forma independiente, esos reconocimientos? Según Ayer el anti privatista, con respecto a los objetos públicos, no está en mejores condiciones que el privatista en cuanto al reconocimiento de sus sensaciones, y por lo tanto, el argumento del lenguaje privado fracasa.

### 3.2 Nuestra memoria

A continuación realizaré un sondeo general acerca del tema de la memoria, ya que el asunto del lenguaje privado y la crítica de Ayer, ameritan entender un poco mejor los aspectos principales de nuestra capacidad de recordar.

#### Teorías generales de la memoria

La memoria se entiende como la información que se encuentra en la mente de un sujeto y a la capacidad de almacenar y recuperar esa misma información

Existen dos teorías o modelos relevantes y generales acerca de la memoria: el *modelo modal de la mente* y el *modelo de sistemas de memorias múltiples*.

El modelo modal asegura que la mente tiene tres tipos de **almacenes de memoria**: *la memoria sensorial, la memoria de trabajo (de corto plazo) y la memoria de largo plazo*. Además postula lo que se denomina **procesos de control**: *atención, codificación y recuperación*.

La memoria sensorial consiste en una prolongación de la experiencia sensorial. Cierta “huella” de la entrada sensorial permanece en el sistema de procesamiento de la información por un periodo breve. Cada sistema sensorial mantiene por un periodo muy breve todas las entradas sensoriales que llegan a ese sistema sensorial, sin importar si la persona presta atención o no a esa entrada. Se estima que la función del almacén es conservar la información sensorial el tiempo suficiente para que sea analizada por procesos mentales inconscientes y para que se tome una decisión acerca de si se lleva o no esa información al siguiente almacén, al de la memoria de trabajo. Sin embargo, la mayor parte de la información que llega a los almacenes sensoriales no entra en la consciencia.

La memoria de trabajo o memoria de corto plazo es considerado el principal lugar de trabajo de la mente. Esta constituye el lugar donde se asienta el pensamiento conciente, las percepciones, los sentimientos, los razonamientos, etc. Este tipo de memoria se caracteriza porque la información que almacena permanece durante un periodo muy corto de tiempo. Su contenido se caracteriza como un continuo fluir de pensamiento conciente que se desvanece con rapidez, desaparece en un par de segundos, cuando no se le atiende de manera activa. En ella converge información tanto de la memoria sensorial como de la memoria de largo plazo.

La memoria de largo plazo es la representación almacenada de todo lo que una persona sabe.

Por lo mismo, posee una gran capacidad de almacenaje. Los elementos que en ella están permanecen inactivos, aguardando el momento de pasar a la memoria de trabajo y así ser utilizados. Este tipo de memoria es pasiva, de larga duración y tiene una capacidad que en principio es ilimitada.

De acuerdo con el modelo modal, el paso de la información de un almacén de memoria a otro es regulado por los procesos de control:

**Atención:** Es el proceso que controla el flujo de información de la memoria sensorial a la memoria de trabajo. La atención es esencial porque la capacidad de la memoria sensorial es grande en comparación con la capacidad de la memoria de trabajo, por lo cual, la atención debe restringir el flujo de información que pasa al plano conciente, y esto se lleva a cabo gracias a la atención.

**Codificación:** Es el proceso que controla el paso de la información desde la memoria de trabajo a la memoria de largo plazo. Memorizar implica codificar esa información de manera de traspasarla a la memoria de largo plazo, ya sea de manera conciente o inconciente.

**Recuperación:** Es el proceso que controla el flujo de información desde la memoria de largo plazo a la memoria de trabajo. Recuperar es equivalente a recordar o evocar. Este recordar puede ser hecho de forma conciente o inconciente.

Con respecto al segundo modelo, el sistema de memorias múltiples, distingue en forma general entre *memoria explícita* y *memoria implícita*. La primera es aquella que puede llevarse a la consciencia y que constituye su contenido. La segunda es aquella que no entra en los contenidos de consciencia y está conformada por todos los mecanismos inconscientes por medio de los cuales las experiencias pasadas pueden influir en los pensamientos y acciones de la persona.

La memoria explícita a su vez se divide en: *memoria episódica* y *memoria semántica*. La primera es aquella memoria correspondiente a la memoria explícita de las experiencias personales. Constituyen los recuerdos de los episodios específicos que conforman la vida del individuo. La memoria semántica, en cambio, no tiene que ver con acontecimientos particulares y personales del individuo. Tiene que ver con el conocimiento o comprensión general que se tiene del mundo (significado de las palabras, ideas, conceptos, hechos, esquemas, etc.).

La memoria implícita se subdivide en: las *memorias producto del condicionamiento clásico*, *memoria procedimental* y *preparación*. La primera tiene que ver con los cambios internos que

hacen que una persona o animal respondan a un estímulo condicionado. La memoria procedimental son todas las habilidades motoras, los hábitos y reglas tácitas que se aprenden de manera inconsciente. Finalmente, la preparación consiste en la activación, por una entrada sensorial, de la información que ya está almacenada en la memoria de largo plazo pero que no se experimenta de manera consciente, aunque sí influye en el pensamiento y en la percepción.

### **Teorías particulares de la memoria**

Ahora, con la misma intención que la parte anterior, pasaré a revisar, de modo general, dos teorías particulares del funcionamiento de nuestra memoria

#### **a) Teoría de la memoria de Minsky**

Marvin Minsky plantea una teoría particular de la memoria denominada *teoría de las líneas K*<sup>4</sup>. Esta teoría afirma, en forma general, que “conservamos todo lo que aprendemos cerca de los agentes que lo aprendieron en primer lugar. De este modo nuestros conocimientos se tornan de fácil acceso y de fácil empleo” (Minsky, 1986, pág. 86). Esta teoría se fundamenta en un tipo especial de agente, agente que es denominado “línea de conocimiento” o “línea K”. Siempre que se codifica información en la memoria de largo plazo (tenemos una buena idea, resolvemos un problema, etc.), se activa una línea K que representa esa nueva información. En este sentido, una línea K es “una estructura semejante a un cable que se conecta con los agentes mentales que se encuentran activos en el momento de resolver un problema u ocurrírse nos una buena idea.

Cuando activamos más tarde esa línea K, se excitan los agentes conectados con ella, colocándonos en un “estado mental” muy similar a aquel en que nos encontrábamos cuando resolvimos el problema o hallamos la idea. ¡Esto debe hacer que nos resulte relativamente fácil resolver los mismos problemas u otros similares! ” (Minsky, 1986, pág. 86).

De acuerdo a la propuesta de Minsky, memorizar es crear o establecer una lista específica de los agentes que intervienen en el pensamiento que se va a memorizar. El hecho de que el proceso de codificación “aisle” determinados agentes mentales del resto, uniéndolos entre sí de una forma

---

<sup>4</sup> “K” es por el inglés “knowledge” (conocimiento).

determinada o particular (en la forma u orden en que esos agentes se desplegaron y trabajaron para ejecutar el pensamiento que se memorizará), asegura que, en una futura ocasión en que se requiera tal pensamiento pasado para resolver el mismo problema o uno similar, se pueda recuperar el recuerdo almacenado de manera lo necesariamente fiel al pensamiento original como para que sea de utilidad el hecho de haberlo codificado en la memoria de largo plazo. Y esto último es importante porque, según lo plantea Minsky, no es de vital importancia que el recuerdo sea una copia idéntica de aquello de lo que es recuerdo, o sea, del pensamiento o idea original y pasada que se codificó, ya que el rol de la memoria, desde esta perspectiva, es ser igual de útil que el pensamiento original en cuanto a resultados y porque además “no es nuestro deseo que nuestra memoria vuelva a poner en acción antiguos estados mentales con tanta fuerza que estos aplasten nuestros pensamientos actuales, pues entonces podríamos perder el hilo de lo que pensamos en el momento presente, y borrar de un plumazo todo el trabajo que hemos hecho (Minsky, 1986, pág. 87).

Lo relevante en esta propuesta y en términos de la utilidad de poseer memoria de largo plazo, es que aquello que se almacena sea lo bastante similar, en sus aspectos generales o esenciales, a lo que fue, dentro de la sociedad mental, el pensamiento que ahora es recuerdo requerido para que eso nos garantice que el resultado que obtengamos sea tan fructífero como en la ocasión pasada. Y esta garantía, es otorgada por la presencia de la línea K que define, a nivel mental, que elementos se deben activar para recrear lo que fue la idea que ahora necesitamos, sirviéndonos como especies de mapas que señalizan los principales hitos. Así, cada clase de trabajo mental, con las líneas K, puede abastecer a nuestra mente con los potenciales de ideas que ya hemos tenido.

Lo principal, y como dice el mismo Minsky “ establecer una línea K es igual que hacer la lista de las personas que vinieron a una fiesta que resulto en éxito” (Minsky, 1986, pág. 86), y yo agrego que, para los propósitos de recordar aquella fiesta para, digamos, contarle lo sucedido a un amigo que no pudo asistir o para tener presente como se realiza una buena fiesta, no se necesita saber lo que sucedió detalle por detalle, no se requiere que podamos describir en todos sus detalles, sin equivocaciones, lo que cada asistente realizó específicamente todo el tiempo, con qué palabras exactas se expresó en una conversación una determinada persona o como estaban específicamente colocadas las sillas, cuantas eran, de que materiales estaban hechas, etc.

## **b) Teoría de la memoria de Damasio**

Según afirma Antonio Damasio, nuestro organismo, al interactuar con los objetos del mundo, provoca que su cerebro reaccione ante tal interacción creando mapas. El cerebro humano crea esos mapas, o patrones neurales, para informarse a sí mismo de lo que acontece con el organismo. Estos mapas también se producen cuando recordamos cosas. Y estos mapas, a nivel consciente, se traducen en imágenes mentales que el sujeto puede manipular.

En aquella interacción entre organismo-mundo, algunos grupos específicos de neuronas son denominadas por Damasio como *disposiciones*, que son unas especies de “formulas” que codifican los datos generales referentes a la reconstrucción de una clase de objeto. Estas disposiciones activan determinados conglomerados de neuronas que, a su vez, representan en mapas (que luego se traducen en imágenes perceptivas) los aspectos de un determinado objeto que en el pasado interactuó con el organismo. El cerebro crea algo así como “ficheros de memoria” de los mapas sensoriales que en el pasado correspondieron a un objeto determinado con el propósito de poder reproducir, cuando sea necesario, una aproximación de su contenido original, vale decir, para recordar ese objeto en términos generales pero esenciales. El cerebro reduce la cosa a memorizar, o mejor dicho, su imagen que percibimos, a un código correspondiente al de las disposiciones.

Esta teoría de Damasio implica que se pueden tener experiencias de las imágenes mentales durante la percepción y el recuerdo gracias a las disposiciones, ya que no es posible almacenar los mapas, en que se sustentan las imágenes, en su formato original. Los mapas se graban en forma de disposiciones porque así se economiza espacio para el almacenamiento de nueva información y para que de este modo no tengamos inconvenientes en reconstruir los mapas en los formatos sensoriales en los que fueron experimentados originalmente. Las disposiciones “actuarían sobre una serie de cortezas sensoriales iniciales que habían intervenido originalmente en la percepción. Las disposiciones lo harían a fuerza de conexiones que se bifurcarían a partir del lugar de la disposición y se remontarían hacia las cortezas sensoriales iniciales. Al final, el *locus* en el que los registros de la memoria volverían de hecho a presentarse no serían tan diferente del *locus* de la percepción original” (Damasio, 2010, págs. 221-222). Lo que hacen las disposiciones es dirigir el proceso de reactivación, reunión y montaje de aspectos de la percepción pasada, de manera de reproducir en la forma original las imágenes mentales de los objetos codificados en la memoria. Cuando las disposiciones se activan emiten señales a determinados circuitos para que se activen los mapas que producen las imágenes determinadas. Las disposiciones contienen potencialmente

la imagen de una cosa tal como fue percibida en el pasado.

Existen unas zonas, o nodos cerebrales, denominadas *zonas de convergencia-divergencia* (ZCD) cuyo rol consiste en que, gracias a que en ellas confluyen una gran variedad de señales provenientes de diferentes sectores cerebrales que fueron activados por las disposiciones para que produjesen mapas de un determinado objeto, poder recrear la pasada actividad de conjuntos neuronales separados que en el pasado participaron simultáneamente en el proceso de percepción del objeto que ahora se recuerda, y cuya actividad coincidió temporal en la producción de la imagen perceptual original del objeto. Y justamente la recuperación del conocimiento, reconocimiento o recuerdo, está basado en esa reconstrucción del mapa original que representa al objeto a nivel neural, por medio de la sincronización de la actividad simultanea de muchas regiones cerebrales, labor que es realizada por las ZCD como punto de reunión, en tiempo real, de todo ese grupo disperso de información

En definitiva “ Nuestros recuerdos de las cosas, de las propiedades que tienen las cosas, de las personas y los lugares, de los acontecimientos y las relaciones, de las habilidades, de los procesos de gestión de la vida, en resumen, toda nuestra memoria, heredada de la evolución, disponible desde que nacemos y después adquirida a través del aprendizaje, existe en nuestro cerebro en forma de disposiciones que aguardan el momento de convertirse en una imagen o en un acto explícito” (Damasio, 2010, pág. 225).

#### **4. Memoria, signo y quale**

##### **4.1. ¿Sirve la memoria?**

Con estas dos teorías de la memoria pudimos apreciar dos defensas acerca de la utilidad de la memoria, ya sea que garanticemos sus resultados sobre la base de las líneas K o de las disposiciones. Por una parte tenemos la teoría de Minsky, que funciona a nivel mental (como se fundamentaría y funcionaría la memoria en lo que respecta a la mente), y por otra, tenemos la teoría de Damasio, que se despliega en el nivel cerebral (como se fundamentaría y funcionaría la memoria en lo que respecta a su parte concreta, es decir, a nivel del cerebro). Ambos enfoques, a su modo, nos plantean una seguridad respecto al producto del trabajo de nuestra memoria, al establecer mecanismos que garantizan una reconstrucción suficientemente acertada respecto a una



ideo o procedimiento pasado exitoso, respecto a objetos del mundo o de nosotros mismos.

La capacidad de enfrentarnos al mundo exitosamente, de manejar esa compleja y copiosa cantidad de problemas que nos plantea nuestro alrededor, depende de nuestra capacidad de aprender y recordar. Distinguimos las cosas malas (para nosotros) de las buenas (para nosotros), reconocemos personas, reconocemos lugares, etc., y todo esto nos es algo posible únicamente porque las podemos *recordar*, porque podemos darnos cuenta de la identidad de aquellas cosas (que algo es lo mismo que otra cosa ya experimentada), y esto, a su vez, lo logramos llevar a cabo gracias a que hemos registrado en nuestro cerebro, en nuestra memoria, aquella información que, en forma potencial, está en nosotros, y a la cual podemos acudir cuando sea requerido.

Sin embargo, la memoria además de ser fundamental para poder afrontar de buena manera nuestro existir en el mundo, esta es esencial por otro motivo que, si no es más importante que el anterior, por lo menos es igual de importante: la memoria es aquello que define a la persona, define su identidad como sujeto único, individual. Si una persona es lo que es, si existe una coherencia, para sí misma, de aquel sujeto que se es a lo largo del tiempo, es porque existe una memoria que sustenta aquella estabilidad. No sacaríamos nada con tener siempre, a cada momento, un mismo cuerpo (o un cuerpo que cambia mínimamente con el paso del tiempo) si es que no pudiéramos recordar que el cuerpo que actualmente contemplamos y sentimos es el mismo que contemplamos y sentimos ayer, antes de ayer, el mes pasado, hace ocho meses, hace veinte años, etc., y si no pudiéramos recordar que este mismo cuerpo que ahora soy es aquel cuerpo “dueño” o artífice de todas las vivencias pasadas que definen o explican el porque soy actualmente como soy, pienso como pienso o actúo como actúo; no entenderíamos nada de lo que nos acontece, no sabríamos por qué nos pasa lo que nos pasa y no sentiríamos vinculación alguna con otra persona, ni con una comunidad, ni con un país, etc.

#### **4. 2. Nuevamente Ayer**

Como ya vimos, Ayer asegura que Wittgenstein cree que la atribución de significado a un signo requiere de justificación independiente que determine si el signo es usado correctamente. Esta prueba debe ser independiente del sujeto que utiliza el signo. En cuanto al lenguaje privado, esta prueba no puede ser privada, no puede ser otra sensación, pues no tiene sentido justificar una sensación por medio de otra si es que esta otra tampoco está justificada. Aquello que verifique el

uso correcto del signo debe ser de índole público, es decir, debe estar al alcance de cualquier persona.

Sin embargo, afirma Ayer, en algún momento debemos detener la cadena de justificaciones en algo que no necesite justificación, porque de lo contrario nunca podremos comprobar absolutamente nada. Aquellos que están en contra del lenguaje privado solicitan que, para justificar el uso de un signo de tal lenguaje, debemos entregar una razón ajena a la subjetividad del sujeto que lo emplea, ya sea por medio de otras personas o algún medio objetivo del mundo. Pero el anti privatista pasa por alto que cualquier prueba pública requiere ser tratada previamente por mis propios sentidos y por sus propios sentidos. En el acto de reconocer una prueba independiente debemos recordar qué es una prueba independiente para un caso particular, y por tanto, debe estar mediatizada por la subjetividad que se pretendía evitar. Aquella justificación independiente, queramos o no, debe ser captada como tal por el sujeto que la concibe como justificativo. El sujeto debe confiar en sus propias capacidades internas para poder aprehender que algo es una prueba pública. Tenemos que confiar en nuestra vista, en nuestro oído, en nuestro tacto, en nuestra mente, si es que tenemos la intención de catalogar algo externo como elemento justificativo del uso del lenguaje privado.

Sin embargo, los antiprivatistas caen en la contradicción de proclamar que las pruebas que un privatista aduce para justificar su uso del lenguaje privado, aunque sean obtenidas por los mismo medios que aquellos obtiene las suyas (por medio de los sentidos, de la subjetividad de un individuo), sin embargo, es ilegítima. O sea, el antiprivatista acusa al privatista de que este último no puede confiar en su subjetividad como medio de prueba porque él (antiprivatista) exige que una real justificación del uso de un signo del lenguaje privado deba ser una independiente del parecer del sujeto. Pero el asunto principal de esto radica en que la manera de identificar y obtener una prueba independiente se obtiene de la misma forma en la que el privatista justifica su uso del lenguaje privado. Y por tanto, si se afirma que el parecer de cada cual, el justificativo privado, no es apto para respaldar al lenguaje privado, entonces debemos asumir, por mor de la consecuencia, que la tan ansiada prueba independiente de los antiprivatistas no está libre de las mismas dificultades que adolece el justificar el uso del lenguaje privado. Y si el antiprivatista nos reclame que sí es posible obtener una prueba independiente como la que él busca, entonces el privatista no tiene ninguna dificultad en justificar su uso del lenguaje privado sobre la base de su propio parecer, de cómo siente o cree que lo está siendo o de lo que recuerda. En definitiva, las dificultades de dotar de significado a un signo se encuentran tanto si aquello que pretende ser la justificación es

público o privado.

Ayer ve que en la anterior discusión están implícito dos supuestos que a su parecer son incorrectos: el primero dice relación con que es imposible entender un signo si es que no se puede observar al objeto (o algo asociado a él) que designa. El segundo se refiere a que para dar sentido a un signo, es necesario que existan otros individuos capaces de entenderlo.

### **Crusoe y el lenguaje privado**

Ahora, el mismo Ayer plantea el experimento mental de un hombre completamente aislado de toda sociedad, y por ello, de todo lenguaje que involucre socialización, y esto lo hace para evidenciar el error de los partidarios del lenguaje privado. El experimento es el siguiente:

“Imaginemos por un momento un Robinsón Crusoe abandonado en una isla desierta desde su infancia, cuando aún no sabía hablar. Supongamos que, a semejanza de Rómulo y Remo, es adoptado y criado por una loba, u otro animal cualquiera, hasta que puede valerse por sí mismo; y considerémosle llegado a su madurez. Evidentemente nuestro hombre será capaz de reconocer muchos objetos de la isla, en el sentido de que adaptará su comportamiento a la existencia de los mismos. ¿Está acaso fuera de razón el suponer que les adjudicará también un nombre? Pueden existir fundamentos psicológicos para dudar de que este ser solitario llegase a inventar un lenguaje. Puede argüirse que el desarrollo de una lengua articulada es un fenómeno netamente social. Pero creo que esto no es obstáculo para suponer que una persona cualquiera, con un desconocimiento total de toda lengua existente, consiga inventar un lenguaje para su uso propio. En fin de cuentas, algún ser humano tuvo que ser el primero en emplear un símbolo. Y aunque lo hiciera en su calidad de miembro de un grupo, con objeto de comunicarse con los demás componentes del mismo, aún cuando su elección de símbolos estuviese socialmente condicionada, no es absurdo pensar que en principio debió tratarse de una empresa puramente personal [...] Y, puesto que suponemos a nuestro Robinsón Crusoe imaginario capaz de inventar palabras para describir la flora y la fauna de su isla, ¿por qué le vamos a negar el poder de crear asimismo vocablos que describiesen sus sensaciones?” (Ayer, 1966, pág. 63).

¿Por qué debemos suponer que este hombre aislado no será capaz de crear signos que representen a aquellos objetos con los que está en contacto? No existen compañeros que lo puedan

corregir, pero eso no es un impedimento para inventar una manera de referirse a las cosas. Lo único que necesita es poder etiquetar su mundo con determinados símbolos de manera que tal acto le sea de utilidad adaptativa. Necesita reconocer que determinado objeto es el mismo que antes y no otro. En definitiva, necesita recordar, y si puede recordar aquello que lo rodea, no existen impedimentos para que no pueda recordar y reconocer sus propias sensaciones

A pesar de que es cierto que nuestro Robinson se pueda equivocar al momento de reconocer que un objeto actual es el mismo que uno anterior (y de hecho, si él existiera, seguramente se equivocaría), esto no quita que tal lenguaje privado, o diario privado, pueda ser creado por Robinsón. Además, ¿acaso nosotros no nos equivocamos? ¿Acaso nuestra práctica o uso del lenguaje común es inmune a errores o ambigüedades? ¿Siempre recordamos o reconocemos en forma debida las cosas?

Debemos tener en cuenta también que nuestro Robinson Crusoe no conoce nuestro lenguaje, y por lo tanto, en el caso de que inventara un lenguaje, o un diario privado, las consideraciones o críticas de Wittgenstein no corren, ya que lo que este último dice respecto a la imposibilidad de un lenguaje privado tiene validez en la medida en que se pretenda hacer del lenguaje común, de nuestro lenguaje que hemos aprendido en sociedad, un lenguaje íntimo, privado, que sólo un individuo pueda comprender y utilizar. La crítica de Wittgenstein es válida siempre y cuando el lenguaje privado sea una parte del lenguaje común, o sea, cuyos elementos sean obtenidos de aquel. Pues si yo pretendo utilizar la palabra “dolor” con la intención de hacer referencia a una sensación interna que nadie pueda saber de que trata, tal objetivo será infructuoso porque el lenguaje común conlleva implícitamente, por su carácter social, el que todos puedan entender a qué me refiero con determinado símbolo, pues de lo contrario yo, ni nadie, lo podríamos haber aprendido nunca. El lenguaje, nos dice Wittgenstein, lo aprendemos en la práctica, en la comunidad, interiorizando sus reglas y usos correctos en el control que hacen los demás miembros de la comunidad de mi uso del lenguaje, y que en este interiorizar el lenguaje, aprendemos no sólo palabras o signos que representan cosas, sino que también aprendemos nuevas ideas, nociones o conceptos. Y para que tal aprendizaje del lenguaje sea posible, es necesario que los otros lo comprendan, que comprendan, por ejemplo, que quiere decir que alguien experimente dolor.

En eso estoy de acuerdo con Wittgenstein, o sea, estoy de acuerdo en que nuestro lenguaje es de una manera determinada y esa manera no permite que pueda ser usado en forma privada, ya que a este le es intrínseco la publicidad, el ser algo externo ( que se da en el espacio de interacción de las

personas, es decir, que se suscita en las interrelaciones) y el ser objetivo (o sea, cuya dinámica requiere de la participación de un grupo de personas que pueden corregirse y enseñarse entre sí). Pero en lo que creo que el diagnóstico de Wittgenstein hiera es cuando pretende aplicarlo al dominio de todo lenguaje posible (incluyendo ese que puede ser creado por Robinson Crusoe).

Cuando Wittgenstein utiliza el signo S para ejemplificar el asunto del diario privado, lo que está haciendo es algo distinto a lo que hace cuando utiliza la palabra “dolor”. Como ya dije, la palabra “dolor” es un constituyente de algo (lenguaje) que no puede ser utilizado de manera privada o de manera que sólo una persona pueda comprender, y en eso estamos de acuerdo. Pero cuando utiliza un signo cualquiera, como S, que está ajeno a las restricciones de nuestro lenguaje común, que no es un elemento que tenga alguna función o sentido en nuestro lenguaje, a mi parecer, las consideraciones de Wittgenstein, esas que aplican a casos como la palabra “dolor”, ya no son válidas.

Sin embargo, nuestro autor sustenta mayoritariamente su creencia de que ningún lenguaje, ni diario privado, puede ser factible, en su desconfianza respecto a la memoria. Para él el punto radica en que si aplicamos en un determinado momento el signo S como símbolo representante de una determinada experiencia interna, no tenemos manera alguna de garantizar que en el futuro haremos un uso correcto de este símbolo. Si no hay una corrección pública, según Wittgenstein, no tengo manera de saber, de recordar, que lo que ahora experimento y que me inclino a llamar S, es lo mismo que sentí la primera vez que utilice aquel símbolo.

### **4.3. Escepticismo respecto de la memoria**

A mi entender, Wittgenstein, al momento de establecer su escepticismo respecto a la memoria, no se preocupó de distinguir entre los distintos tipos de memoria. En lo que él estaba pensando, cuando afirmó que el privatista no tiene como justificar que en el presente hace un uso correcto de un signo usado en el pasado, era en la memoria explícita, específicamente, la memoria episódica, la cual tiene que ver con los recuerdos vinculados a la historia personal del individuo. Wittgenstein pensó acerca del caso en el que el individuo tendría que recordar un hecho pasado de manera explícita, consciente, desplegando una imagen mental que funcionara como un especie de “pantalla mental” en la que el individuo vuelve a contemplar la escena pasada de la definición ostensiva, a la manera de una reproducción de una película. Y si bien sus afirmaciones pueden ser

consideradas, en una primera instancia, pertinentes para este tipo de memoria, no veo porque alguien no podría recordar cómo fue sentir un dolor o por qué no podría reconocer que lo que ahora siente, por ejemplo, en el codo, es el mismo dolor que antes sintió en el codo.

Como ya se mencionó, en la parte de la redefinición de los qualia, los dolores cumplen una función consistente en avisarnos de manera rápida acerca de los potenciales peligros para el organismo, y francamente parece absurdo que, con la importancia que tienen para nuestra sobrevivencia, un dolor no pueda ser reconocido en una posterior instancia. No sería para nada adaptativo el que no pudiéramos reconocer y diferenciar claramente los dolores entre sí y entre las demás sensaciones. Es más, si ese fuera el caso, lo más probable es que nuestra especie, y cualquier especie que utilice el dolor a la manera de un marcador somático, se habría extinguido hace bastante tiempo.

Pero además, no es necesario acudir a razonamientos abstractos para tomar consciencia de que el dolor (y el placer, dicho sea de paso) debe ser claramente distinguibles, porque en la práctica lo son para cada uno de nosotros. Pensemos por un momento en nuestra vida cotidiana. Centrémonos en un dolor estomacal. ¿Acaso es algo casi imposible reconocer un dolor de estomago? ¿Es sumamente complicado diferenciar un dolor de estomago de un dolor de cabeza? Es claro que a pesar de la inefabilidad del dolor, eso no implica que no tenga una cualidad característica, diferenciada, que la distinga claramente de otras sensaciones, y tampoco implica que no podamos comprender o aprehender tal características, o sea, el dolor de estomago tiene un quale diferente al dolor de cabeza, y el quale de cualquiera de estos dos dolores es distinto del quale dulce de la azúcar porque cumplen distintos roles (o cumplen distintos roles porque poseen distintas cualidades).

Pero además de esa diferencia cualitativa, existe otro dato que funciona como contundente prueba a favor de la identificación de las sensaciones: como ya vimos (redefinición de los qualia), cada qualia se da en un lugar particular del organismo, y este, según el sector, produce distintos tipos de sensación. En el caso del dolor de cabeza y el dolor de estomago, este último se produce en el estomago pero no en la cabeza (ni en las piernas, ni en las muelas, etc.) y el dolor de cabeza se produce en la cabeza y no en el estomago (ni en las piernas, ni en las muelas, etc.).

Ahora volviendo al asunto de la no diferenciación de los tipos de memoria por parte de Wittgenstein, como dije, podría haber sido plausible en primera instancia plantear sus dudas

respecto a la memoria explícita episódica, sin embargo, si pensamos en la memoria implícita, específicamente, la memoria procedimental, claramente las pretensiones de Wittgenstein no se sustentan. La memoria procedimental es la relacionada con lo habilidades motoras, hábitos o reglas que influyen en la conducta del individuo, pero de manera automática e inconsciente. En muchos casos en los que se dice que se recuerda algo, en estricto rigor, no estamos recordando *literalmente* un hecho del pasado. No es que extraigamos desde una “línea de tiempo” imaginaria un “trozo”, un suceso histórico, para “traerlo” al presente. Recordar tiene que ver más bien con ser capaz de realizar o reproducir cierta acción de manera exitosa. A lo que me estoy refiriendo es a, por ejemplo, saber escribir en castellano. Para eso no es necesario que estemos produciendo memorias explícitas, que se traduzcan en imágenes mentales, y que retraten el momento pasado en el que aprendí a escribir determinada palabra u oración. La acción de escribir se realiza de forma mecánica, automática y si bien estoy “recordando” algo que aprendí, eso no implica examinar realmente “el pasado”. Si pretendo traducir un pensamiento en palabras, no realizo una introspección para traer a la memoria de trabajo el evento pasado en el que aprendí el significado de una palabra, o el instante en el que aprendí la sintaxis correcta de las oraciones en castellano o recrear mentalmente el momento en el que supe qué era un adjetivo y cuándo se utiliza. Todo eso simplemente ocurre, pasa, lo hago cuando lo necesito, así como cuando me subo a una bicicleta, simplemente lo hago, a pesar de que en algún momento no sabía andar en ella y tuve, entonces, que aprender a cómo hacerlo. Pero aún así, no necesito explicitar aquel conocimiento en forma de imagen consciente ya que el poder de un recuerdo se manifiesta en su ejercicio exitoso. Y curiosamente, mientras mejor recordemos, y en nuestro ejemplo, mientras mejor escribamos, menos necesitaremos hacer explícito o consciente aquel conocimiento.

Y eso mismo puede acontecer con las sensaciones o qualia, esto es, al igual que en el caso de la escritura, el reconocer un determinado quale, como el dolor, no requiere de explicitar en forma de imagen mental esa especie de tabla o muestrario mental, que constituye nuestra memoria, y en donde estarían todas nuestras sensaciones junto a su respectivo nombre, de modo que el recordar necesitara consultar aquella muestra (como lo plantea Wittgenstein). Y si lo meditamos un poco, cuando, volviendo al dolor estomacal, siento este tipo de dolor, sé inmediatamente que aquello que estoy experimentando se llama “dolor de estomago” porque es un dolor de estomago, lo que a su vez me indica donde se produce, es decir, en el estomago y no en la rodilla, que lo más seguro es que ese dolor esté producido por algo comí y no por algo que observe, y que además me este advirtiendo que no consuma más alimentos para dejar descansar unos días a mi estomago.

#### IV. Reflexiones y consideraciones finales

Según todo lo expuesto, estimo que un lenguaje privado, un lenguaje necesariamente privado, sí es posible, en la medida en que sea uno que se conforma “desde cero”, esto es, prescindiendo de nuestro lenguaje ordinario. Este lenguaje privado al que me refiero es un lenguaje, diario privado o conjunto de símbolos, etc., que nuestro Robinson Crusoe puede crear para etiquetar el mundo a su alrededor, y especialmente, el mundo de sus experiencias internas.

Alguien que acepte las posiciones de Wittgenstein respecto al lenguaje privado, nos puede objetar que, como lo dice el mismo Wittgenstein, si usamos un símbolo como S, este, a pesar de ser un elemento sin significado establecido en nuestro idioma, es al fin y al cabo, un elemento de nuestro lenguaje (una letra). O incluso, si escribiéramos cualquier tipo de figura al azar, lo que haríamos luego sería tratar de entenderla sobre la base de nuestro propio lenguaje, usando como punto de apoyo la forma en que nuestro lenguaje nos hace entender el mundo. O sea, como el lenguaje crea un mundo para el sujeto que lo utiliza, esa manera de entender la realidad es una manera entre muchas otras en las que podemos comprender el universo, y en ese sentido, el lenguaje es como una teoría que “contamina” la “visión pura” de la realidad, y por lo tanto, todo lo que pretendamos conocer o entender lo haremos desde la óptica particular que nos proporciona nuestro lenguaje.

Respecto a lo anterior, yo considero que es muy probable que en ese punto Wittgenstein tenga razón, y que por ello, todos aquellos que aprendimos el castellano estemos “condenados” a entender las cosas siempre desde una base otorgada por nuestro lenguaje, y que, por ejemplo, alguien cuya lengua materna sea el inglés, nunca entenderá de igual forma que un hispanoparlante el concepto de “ser”, que para nosotros tiene una leve diferencia con el concepto de “estar”, diferencia que en el inglés, al parecer, no existiría (para ellos “ser” y “estar” son lo mismo: “to be”) Y así, en el caso de personas que nacieron en sociedad, y en ella aprendieron un lenguaje, no podrán nunca crear un verdadero lenguaje privado.

Sin embargo, aquella imposibilidad es una imposibilidad de hecho, contingente, debida al carácter social de nuestro lenguaje ordinario, y entonces, aquel que no esté influenciado con un determinado lenguaje de sociedad (como nuestro Robinson) tendrá la oportunidad de crear para sí esa base (su lenguaje) desde la cual comprender su mundo en la medida en que va conociendo su



mundo. Aquel “lenguaje no social”, evidentemente no tendrá un carácter social o comunitario, pero tampoco lo necesitará, y en ese sentido, será un verdadero lenguaje privado.

Además, si bien Wittgenstein afirma que el concepto “dolor” lo aprendimos con el lenguaje, y eso, considero que es correcto, sin embargo, aquello no implica que no exista *eso* básico desde lo cual se construyó toda nuestra noción de dolor y que es patrimonio común de todos los seres sintientes: *el quale del dolor*. Ese quale, evidentemente, debe ser mucho más básico que la idea de dolor que surge gracias al lenguaje (el lenguaje “potencia” al quale, para generar lo que normalmente entendemos como “dolor”), más básica en cuanto a caracterizaciones y a relaciones que establece con el resto de cosas de nuestro mundo y con nosotros mismo. Sin ningún problema acepto que aquello que nosotros entendemos con la palabra “dolor” es algo distinto y mucho más rico que su equivalente en, por ejemplo, un animal no humano o en un bebé. Pero sería imprudente y erróneo negar que el animal no humano y el bebé tengan algo que posea una raíz común con nuestro concepto de dolor. Desde esta perspectiva ni el bebé ni el animal tienen “dolor” en estricto rigor, pero tienen algo así como “el suceso pre lingüístico” que en el adulto deriva en “dolor”, es decir, el bebé y el animal tienen el quale del dolor, la caracterización “pura” o netamente biológica, que sólo se puede poseer y mantener sin consciencia ni lenguaje, sin la capacidad de saber que se siente, que se puede tener sólo “sintiendo” o “siendo aquello que se siente” (es decir, no separando al sujeto que siente de aquello que siente).

Lo único que, en este contexto, no puedo aceptar es que no exista dolor (no en sentido estricto, vale decir, no desde la perspectiva del ser humano con lenguaje social) antes de que exista “dolor” (el concepto que va más allá por la influencia del lenguaje), pues este último es como entendemos (y la única manera en que podemos entender porque “entendemos” de la forma particular en la cual el lenguaje nos permite aquello) en la práctica el dolor, pero no significa que refiera a cómo es, en esencia, el dolor (el quale no consciente del dolor o suceso pre lingüístico), pues es claro que existe tal quale. El bebé y el animal no humano no tienen lenguaje, pero si les quema la mano con un encendedor, ambos retiran de inmediato su miembro, y esa es la forma como funciona y se manifiesta el quale del dolor.

Ahora, para comenzar a depurar las cosas, diré lo siguiente:

Wittgenstein está en lo cierto en su planteamiento respecto al origen y a la dinámica de funcionamiento de nuestro lenguaje ordinario. Según esto, este último no puede ser utilizado como

un lenguaje privado debido a que el lenguaje ordinario es en esencia una actividad pública, construida sobre la premisa de que todo aquel que participe en la forma de vida en que se instaura el lenguaje no le está vedado conocer lo que involucra todo ese lenguaje, inclusive lo referente a las sensaciones del sujeto que, aunque son indudablemente privadas (en el sentido en que le pertenecen a una determinada persona que las experimenta), el lenguaje consiste precisamente en transformar en público (entiéndase “inteligible para todos los hablantes”) aquello que se pretende comunicar para así poder, justamente, comunicarlo.

A pesar de la concesión a la postura de Wittgenstein, aquella no es completamente correcta en la medida en que los partidarios del argumento del lenguaje privado extrapolan lo sugerido respecto a la realidad del lenguaje ordinario a cualquier tipo de lenguaje o sistema de símbolos que sirva para etiquetar elementos tanto internos (sensaciones, qualia) como externos (objetos del mundo alrededor del sujeto).

Es factible que en determinadas circunstancias (como la de nuestro Robinson Crusoe), donde no existe injerencia de un “lenguaje social” (o lenguaje propiamente tal, como lo piensan Wittgenstein y sus seguidores) que establezca a priori la condición de objetividad o intersubjetividad de los significados de sus palabras (es decir, que ninguna palabra de tal lenguaje pueda ser utilizada de manera privada) exista un lenguaje privado. Y si es realizable una especie de diario privado en el que el sujeto establezca las correspondencias entre los objetos o acontecimientos de su mundo (interno y externo) y los símbolos por él creados, entonces estamos ante un verdadero lenguaje privado pues tal forma de etiquetar las cosas con nombres no es contemplado ni corregido por otro que no sea su único usuario porque para su utilización no es necesario aquello.

Se puede afirmar que se ha logrado conseguir una victoria respecto al supuesto carácter absolutista del enfoque anti lenguaje privado que estimaba imposible la existencia de un lenguaje privado. Sin embargo, tal victoria es tan menor respecto a los intereses de Wittgenstein cuando trata el tema del lenguaje privado, que lo máximo a lo que puede aspirar representar el ataque al absolutismo del argumento del lenguaje privado, es a una victoria teórica, que si bien puede ser valiosa en sí misma, en cuanto estemos concentrados en el puro pensar o reflexionar, no obstante es paupérrima en términos concretos, pues no destruye ni influye un ápice lo medular del enfoque wittgensteiniano.

Por lo anterior, lo fructífero de la reflexión acerca de las afirmaciones de Wittgenstein sobre el lenguaje privado, debe ser rastreado en otro camino. Y este camino dice relación con las posibilidades para futuras investigaciones. La importancia del hecho de redefinir los qualia para transformarlos en una idea coherente, realista, y así aceptable, estriba en que como la noción tradicional de qualia es vaga, ambigua y fantasiosa, aquello debilita la seriedad, el peso y el respeto por las cualidades de la experiencia consciente, lo que da pie a que con argumentos como el del lenguaje privado, la existencia, y el gran valor que poseen los qualia (redefinidos) se vea perjudicada por la tentación de dejarse seducir por las verdades que efectivamente el argumento del lenguaje privado contiene, pero que no tendrían porque llegar a negar la realidad de los qualia (redefinidos).

Existe un referente común a todo lenguaje que se adentre en el ámbito de lo netamente subjetivo, me refiero a esa sustancia inicial y compartida que encontramos en el español (“dolor”), en el inglés (“pain”), en la neurociencia (activación de la fibra C), en el idioma de Crusoe (“auch”) e incluso en la conducta (retirar la mano del fuego). Y es justamente a este núcleo común a lo que yo me refiero cuando hablo de qualia (o quale), y que si se emprende la correspondiente investigación, quizás en un futura no tan lejano, puedan ser expresados por un nuevo y más perfecto lenguaje que tenga la única función de dar cuenta, de manera objetiva, de aquel elemento común que comparte todo lenguaje de sensación, lo cual permitiría, a su vez, establecer y comprobar definitivamente la existencia de los estados cualitativos conscientes o qualia.

Finalmente, y de forma clara y simple, lo que se puede sacar en limpio de esta revisión y revaluación de los temas del lenguaje privado y los qualia, es lo siguiente:

- a)** El argumento del lenguaje privado afirma que no es posible un lenguaje privado
- b)** El lenguaje es una actividad de carácter público que a pesar de hablar de sensaciones, no está comprometido con la existencia de objetos privados, de qualia.
- c)** Es plausible llegar a eliminar los qualia por las consideraciones de Wittgenstein acerca de la naturaleza del lenguaje.
- d)** Una manera de evitar que suceda tal eliminación consiste en redefinir los qualia de tal manera que se entiendan como algo realmente posible, y necesariamente real.

e) Un lenguaje privado es posible. Al demostrarse aquello se establece una posible manera de dar cuenta, con una mayor precisión (no hay intermediación de un lenguaje de índole social), de los qualia como aquellos acontecimientos o elementos básicos, y corporales, que poseen en común todos los lenguajes que hacen referencia a la interioridad o subjetividad de los individuos, y que en parte, son la causa de que surjan los lenguajes, debido a la necesidad de comunicación.

f) Lo anterior deja las puertas abiertas a futuras reflexiones e investigaciones para la invención de un lenguaje (o algo similar), quizás de características científico, con el cual poder hacer directa y precisa referencia a los qualia, lo que, a su vez, comprobaría la existencia de aquellas cualidades fenoménicas de la experiencia que se intentan resguardar.

## Bibliografía

- Acero, J., (1989) *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Madrid: Cátedra.
- Ayer, A., (1962) *El problema del conocimiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- (1969) *El concepto de persona*. Barcelona: Seix Barral.
- Crane, T., (2008) *La mente mecánica: introducción filosófica a mentes, máquinas y representación Mental*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chalmers, D., (1999) *La mente consciente: en busca de una teoría fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Churchland, P., (1985) “Reduction, Qualia, and Direct Introspection of Brain States,” en *Journal of Philosophy*, 82: 8–28.
- (1999) *Materia y conciencia: introducción contemporánea a la filosofía de la Mente*. Barcelona: Gedisa.
- Damasio, A., (1996) *El error de Descartes: la razón de las emociones*. Santiago de Chile. Andrés Bello.
- (2000) *Sentir lo que sucede: cuerpo y emoción en la fábrica de la consciencia*. Barcelona: Andrés Bello.
- (2010) *Y el cerebro creó al hombre: ¿cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Eds. Destino.
- Dennett, D., (1995) *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- (2000) *Tipos de mentes: hacia una comprensión de la conciencia*. Madrid: Debate

————— (2006) *Dulces sueños: obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*

Buenos Aires: Katz.

Ezcurdia, M., Hansberg, O., (2003) *La naturaleza de la experiencia (Vol. 1): sensaciones*. México:

Universidad Nacional Autónoma de México.

García, A., (1976) *La lógica de la experiencia: Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*.

Madrid Tecnos.

Gray, P., (2008) *Psicología: una nueva perspectiva*. México: McGraw-Hill Interamericana.

Hierro S, P., (1986) *Principios de filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Humphrey, N., (1995) *Una historia de la mente: la evolución y nacimiento de la conciencia*.

Barcelona: Gedisa.

Karczmarczyk, P., (2011) *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata: Universidad

Nacional de la Plata.

Kenny, A., (1984) *Wittgenstein*. Madrid: Alianza.

Kripke, S., (2006) *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado: una exposición*

*elemental*. Madrid: Tecnos.

Lowe, J., (2000) *Filosofía de la mente*. Barcelona: Idea Universitaria.

Lycan, W., (1987) *Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press.

Martínez-Freire, P., (2002) *La nueva filosofía de la mente*. Barcelona: Gedisa.

Minsky, M., (1986) *La sociedad de la mente: la inteligencia humana a la luz de la inteligencia*

*artificial*. Buenos Aires: Ediciones Galápagos.

Rains, D., (2004) *Principios de neuropsicología humana*. México: McGraw-Hill.

Ramachandran V. S., Hirstein, W., (1997) “Three laws of qualia: what neurology tells us about

biological functions of consciousness, qualia and the self', en *Journal of Consciousness Studies*, 4, No. 5-6, pp. 429-58.

Varela, F., Thompson, E., Rosch, E., (1992) *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa.

Wittgenstein, L., (1976) *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

————— (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica Grupo Editorial Grijalbo.

Wright, E., (2008) *The case for qualia*. Cambridge, MA: MIT Press.

Zeman, A., (2009) *La consciencia: un manual de uso*. México. Fondo de Cultura Económica.