

Significado y propiedades fenoménicas en Wittgenstein

Julio Torres Meléndez

RESUMEN

El propósito del presente artículo es mostrar que el contexto de las actuales discusiones acerca de la naturaleza de los *qualia* proporciona una nueva perspectiva para comprender las afirmaciones de Wittgenstein acerca de determinadas experiencias subjetivas que pueden acompañar nuestras actuaciones lingüísticas. Se argumenta que mediante el concepto de vivencia del significado, Wittgenstein identifica estas experiencias como rasgos cualitativos que acompañan a nuestros empleos de palabras y proposiciones. Estos rasgos son la manifestación de nuestra conciencia de qué es tener un lenguaje y nos posibilitan para hacer determinados empleos de palabras que Wittgenstein identifica con el concepto de significado secundario.

PALABRAS CLAVE: *vivencia del significado, significado secundario, propiedades fenoménicas, Wittgenstein.*

ABSTRACT

This paper aims at showing that the context of the current discussions about the nature of *qualia* gives a new perspective to understand Wittgenstein's statements in relation to certain subjective experiences that may be present in our linguistic performances. It is argued that on the basis of the concept of the experience of meaning, Wittgenstein identifies these experiences as qualitative features that may accompany our use of words and propositions. These features are the manifestation that we are conscious of the meaning of having a language and allow us to make certain uses of words that Wittgenstein identifies with the notion of secondary meaning.

KEYWORDS: *Experience of Meaning, Secondary Meaning, Phenomenal Properties, Wittgenstein.*

I. INTRODUCCIÓN

Inicialmente Wittgenstein no parece centrar su interés en estados subjetivos que no tengan consecuencias conductuales y, más bien, nos recuerda a cada momento que lo decisivo para definir nuestras expresiones y acciones no son nuestras vivencias o experiencias subjetivas sino las circunstancias

que las rodean. Su ataque a las concepciones mentalistas del significado así lo muestran. Es por ello que su filosofía parece ser, en una primera aproximación, neutral para la discusión acerca de si la existencia de propiedades cualitativas de la experiencia es compatible con concepciones funcionalistas de lo mental. Sin embargo, Wittgenstein se plantea también explícitamente la posibilidad de que una persona sufra la inversión del contenido cualitativo de su experiencia de algunos colores, manteniéndose inalterable su conducta lingüística al respecto [Wittgenstein (1968), p. 284]. Sydney Shoemaker ha puesto de relieve que Wittgenstein advertiría que esta es una inversión del espectro que el sujeto podría detectar por medio de la introspección y la memoria, y también ha sostenido que es discutible que Wittgenstein esté dispuesto a dar sentido a conjeturas acerca de inversiones intersubjetivas, esto es, inversiones posiblemente no detectables, ni introspectivamente ni conductualmente, que podrían afectar a personas que sean funcionalmente idénticas a quienes no sufren tal inversión [Shoemaker (1982), p. 360]. Pero, independientemente de la discusión acerca de si Wittgenstein estaría dispuesto a dar sentido a afirmaciones como esta, que son el núcleo del llamado argumento de los *qualia* invertidos, es importante notar que Wittgenstein se plantea la cuestión de la inversión y de la ausencia de contenidos cualitativos en casos diferentes de aquellos sobre los cuales tradicionalmente se ha argumentado para apoyar la tesis de la existencia de propiedades de nuestra experiencia que no pueden ser definidas funcionalmente. Es natural asumir que si hay propiedades de este tipo ellas deben acompañar, por ejemplo, nuestras percepciones visuales, auditivas, olfativas y, también, sensaciones como el dolor. Menos común, sin embargo, es identificar propiedades cualitativas asociadas al significado de las palabras:

“¡Pero seguramente el significado no es algo de lo que se pueda tener una *vivencia!*” –¿Por qué no? –El significado no es una impresión de los sentidos. Pero ¿qué son las impresiones de los sentidos? Algo así como un dolor, un sabor, un sonido, etc., etc. Pero ¿qué es ‘algo así como’ todas estas cosas? ¿Qué tienen en común? Por supuesto, esta pregunta no se responde profundizando en estas impresiones de los sentidos. Pero se podría preguntar esto: “¿En qué condiciones diríamos que alguien tiene impresiones de los sentidos de un tipo distinto del nuestro?” –Decimos, por ejemplo, que los animales tienen un órgano con el que perciben tal y cual cosa, y un órgano sensorial de esta clase no tiene por qué ser similar a uno de los nuestros [Wittgenstein (1997a), § 259].

No se trataría aquí de contenidos internos del tipo de los que Wittgenstein muestra que no son ni suficientes ni necesarios para dar significado a nuestras palabras, como las representaciones mentales que pueden acompañar a nuestros conceptos. Se trataría justamente de contenidos no representacionales como aquellos que se han identificado como los *qualia* [García Suárez (1995), p. 355].

Estos contenidos son propiedades cualitativas o fenomenológicas de una experiencia asociada al uso de las palabras, es decir, no son un componente semántico de nuestros conceptos, sino que expresan la conciencia de qué es tener el dominio de un lenguaje. Corresponden a aquellas propiedades que Thomas Nagel identificó como constituyentes del irreductible punto de vista subjetivo que define a los seres que tienen conciencia, en este caso, el punto de vista subjetivo acerca de como es tener la experiencia del dominio de un lenguaje [Nagel (1991)]. Wittgenstein introduce la noción de experiencia o vivencia del significado (*Bedeutungserlebnis*) para capturar esta conciencia fenomenológica del significado y el concepto de ceguera para el significado para explorar las consecuencias de la ausencia de esta conciencia.

El propósito del presente artículo es mostrar que si bien el examen de la vivencia del significado es irrelevante para el esclarecimiento de aquello que da carácter normativo al significado, esto no implica que carezca de toda relevancia. Para mostrar esto se discute aquí, primero, una errónea interpretación acerca de cuál sería el sentido alternativo al significado como uso que está supuesto en el párrafo 43 de las *Investigaciones filosóficas*. Luego se identifican diversos ejemplos extraídos de los escritos de Wittgenstein que involucran de manera diversa un concepto vivencial de significado y se argumenta en contra de algunas interpretaciones que desvalorizan la importancia filosófica de estas consideraciones. Propondré, finalmente, una explicación del significado secundario (una categoría que Wittgenstein introduce y que pretende diferenciar de las nociones emparentadas de metáfora y de empleo figurativo de palabras) sobre la base del concepto vivencial de significado. Esta explicación no está en Wittgenstein, y no es por ello una conjetura interpretativa; aunque constituye una propuesta construida sobre la base de las intuiciones de Wittgenstein al respecto, su validación no depende de que se ajuste a tal o cual interpretación textual. Argumentaré que todos los casos de uso secundario de palabras deben ser leídos como oraciones en primera persona del singular del presente de indicativo, aunque sus formas gramaticales típicas no sean de esta clase; y propondré un modelo para dar cuenta del significado secundario sobre la base del cruce de la distinción entre uso y significado con la distinción entre propiedades intencionales y propiedades fenoménicas.

II. EL CONCEPTO VIVENCIAL DE “SIGNIFICADO”

Dice Wittgenstein:

Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra “significado” —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador* [Wittgenstein (1988), § 43].

Wittgenstein pone aquí énfasis en que sólo para una gran clase de casos de utilización de la palabra “significado” el significado de una palabra es su uso. ¿Cuál sería un ejemplo de utilización de la palabra “significado” en donde el significado no sea el uso de la palabra en el lenguaje? Algunos filósofos han conjeturado que la afirmación de la segunda parte del parágrafo 43 de las *Investigaciones filosóficas*, “[...] el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*”, es un ejemplo de una utilización alternativa de la palabra “significado” [García Suárez (1997), p. 485]. Pero esta conjetura no parece ser correcta, pues esta proposición trata acerca de cómo se *explica* en ciertas circunstancias el significado de los nombres y no acerca de los usos de la palabra “significado”. Esto es, no trata acerca de la explicación del significado de la palabra “significado”, sino acerca de la explicación del significado de la clase de palabras que llamamos “nombres”. De acuerdo con Wittgenstein, hay, inicialmente, dos tipos de explicaciones del significado: las verbales y las ostensivas. Ambas son explicaciones del uso de una palabra en el lenguaje. Wittgenstein lo dice explícitamente: “La definición ostensiva explica el uso, el significado, de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general en el lenguaje” [Wittgenstein (1988), § 30]. Considérese además que esa afirmación debe ser leída en el contexto de la discusión acerca de la naturaleza de la adquisición del lenguaje y, también, del problema de los nombres y de la ostensión, que Wittgenstein aborda entre los párrafos 30 y 64 de las *Investigaciones filosóficas*. Si no hay razones para considerar la segunda parte del parágrafo 43 como la expresión de un uso alternativo de la palabra “significado”, entonces en qué casos alternativos del uso de la palabra “significado” debemos pensar. Para responder a esta cuestión inicialmente sería suficiente considerar las definiciones de la palabra “significado” que hallamos en un diccionario de la lengua. Lo común es encontrar allí junto a la definición de significado lingüístico, usos de la palabra “significado” en donde ésta se aplica no a palabras o proposiciones sino a cosas, procesos y acciones. Pero si dejamos fuera de la discusión estos casos de empleo de la palabra “significado”, que en un sentido amplio pueden ser llamados aquí no-lingüísticos, y nos limitamos exclusivamente al caso del significado de una palabra o de una proposición, encontraremos que también aquí debemos distinguir más de una utilización de la palabra “significado”. En la Parte II de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein hace justamente el examen de un empleo alternativo de la palabra “significado” que no se identifica con el significado como explicación del uso de una palabra en el lenguaje, y pueden rastrearse en sus escritos casos que muestran el interés de Wittgenstein por plantearse la cuestión acerca de experiencias subjetivas y no representaciona-

les que pueden acompañar determinados empleos de palabras. Entre ellos pueden citarse los siguientes:

A. El fenómeno que resulta de repetir unas diez veces seguidas una palabra. Quienes tienen el dominio de un lenguaje experimentan, característicamente, la pérdida del *significado* de una palabra cuando la repiten continuamente. ¿Qué le faltaría, se pregunta Wittgenstein, a alguien que no sintiera que cuando una palabra se pronuncia diez veces seguidas pierde su significado para él y se convierte en un mero sonido? [Wittgenstein (1988), p. 491]. Esta pérdida de significado no puede ser, ciertamente, la pérdida del significado entendido como el uso que la palabra tiene en el lenguaje. Lo que se ha perdido aquí es una experiencia subjetiva asociada a la palabra, un modo en que vivimos la palabra.

B. El caso de dar un significado a una palabra aislada. Considérese la siguiente circunstancia: se nos pide que pronunciemos una palabra aislada y fuera de toda intención de comunicación, una vez con un significado, otra vez con otro. En este caso, el significado no es el uso de la palabra, sino la manera en que me la represento o me la exhibo [Wittgenstein (1988), p. 411; Wittgenstein (1997b), § 245].

C. El fenómeno de la “descomposición de sentido”. Hay situaciones en donde el uso expresivo de una palabra depende de que me *exhiba* el significado apropiado de la palabra. De otro modo ocurre una *descomposición* del sentido de la palabra. Dice Wittgenstein: “[...] hay algo de correcto en lo de la ‘descomposición de sentido’. Se halla en este ejemplo: Se le podría decir a alguien: si quieres usar expresivamente la exclamación “¡Hola!”, no debes estar pensando en las olas del mar” [Wittgenstein (1988), p. 413].

D. El caso de la asimetría de significado entre los tiempos presente y pasado de enunciados del tipo “Con la palabra ‘banco’ yo pensaba en el banco de la plaza”. De acuerdo con Wittgenstein, esta expresión en tiempo pasado puede tener un significado diferente al que tendría en tiempo presente. En el primer caso podría informar de aquello que me ocurrió en el instante de pronunciar esas palabras (una vivencia). En el segundo caso informo acerca del modo de emplear la palabra [Wittgenstein (1997b), § 256].

E. Nuestro sentimiento de que los nombres de personas se asocian naturalmente con sus portadores. Los nombres se nos pueden aparecer como asociados *naturalmente* con la vida, con el carácter y con la fisonomía de quien es su portador. Dice Wittgenstein: “Siento como si el nombre

‘Schubert’ concordara con las obras de Schubert y con su rostro” [Wittgenstein (1988), p. 493]. Sentimos algo así como una *unidad* entre los rostros de las personas célebres y la fonética (y la ortografía) de sus nombres. “Nos parece que ese nombre es la única expresión correcta para ese rostro” [Wittgenstein (1988), § 171].

F. El aspecto que toma el buscar y el encontrar la palabra *correcta*. De acuerdo con Wittgenstein, la actividad de buscar una palabra apropiada para lo que queremos decir al hablar o escribir, se nos presenta como si hiciéramos una selección o un ordenamiento entre cosas que tienen no sólo propiedades semánticas, sino también un amplio rango de propiedades sensorceptibles:

¿Cómo encuentro la palabra “apropiada”? ¿Cómo escojo entre las palabras? A veces es como si las comparara según finas diferencias en su olor: *ésta* es demasiado..., *ésta* es demasiado..., *ésta* es la apropiada.—Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría limitarme a decir: “Sencillamente no concuerda”. Estoy insatisfecho, sigo buscando [Wittgenstein (1988), p. 501].

G. Los chistes y el bromear acerca de palabras. La habilidad para reírse y hacer chiste o bromear acerca de palabras es una expresión de que se tiene una vivencia del significado de las palabras. Dice Wittgenstein:

“Si no se tiene *experiencia* del significado de las palabras, ¿cómo podría uno reírse de un juego de palabras?”.

[Hairdresser and sculptor] — Uno se ríe del juego de palabras: y se podría decir que en este sentido (p. ej.) se vivencia el significado [Wittgenstein (1987), § 711].

III. ACERCA DE LA IMPORTANCIA DE LA VIVENCIA DEL SIGNIFICADO

¿Cuál es la importancia que le atribuye Wittgenstein a la vivencia del significado? No hay un total acuerdo acerca de esta cuestión. Aunque, ciertamente, hay una tendencia a disminuir la importancia *filosófica* de la vivencia del significado en Wittgenstein en base a la irrelevancia que tiene, efectivamente, esta vivencia en el *uso* de las palabras. Malcolm Budd y Joachim Schulte en sus estudios acerca de la filosofía de la psicología en Wittgenstein, han concordado en esta opinión que niega relevancia al examen de la ceguera para el significado. De acuerdo con Budd,

[...] sería un error pensar que el interés de Wittgenstein en la percepción de aspectos es completamente derivativa de su interés en la vivencia [*experience*] del significado, estudiando lo primero sólo a la luz de lo segundo. Por el contrario,

la vivencia del significado, tiene considerada en sí misma, poca importancia filosófica [Wittgenstein (1997b), §§ 242, 245] y debe su importancia a su parentesco, entre otras cosas, con la percepción de un aspecto [Budd (1989), p. 78].

Las referencias que hace Budd, sin embargo, difícilmente apoyan la afirmación según la cual para Wittgenstein la vivencia del significado tiene poca importancia *filosófica* considerada en sí misma. Veamos lo que afirma Wittgenstein en uno de los pasajes a los que alude Budd:

¿Qué tan importante es la vivencia del significado en la comunicación lingüística? Lo importante es que al pronunciar una palabra queremos decir algo. Así, por ejemplo, digo “banco”, queriendo recordar con ello a alguien que debe ir al banco y haciendo uso de “banco” en un significado y no en otro. —Pero la intención no es una vivencia [Wittgenstein (1997b), § 242].

Wittgenstein se pregunta aquí, como se puede leer, no por la importancia *filosófica* de la vivencia del significado, sino por su importancia en la comunicación lingüística. Efectivamente, la vivencia del significado no tiene ninguna función en la comunicación lingüística, pues el tipo de vivencia al que se alude con el concepto de vivencia del significado no es representacional y no es, por consiguiente, un componente semántico de nuestros conceptos.

Schulte sostiene una posición similar a la de Budd en su crítica a la afirmación de Saul Kripke según la cual el método que Wittgenstein utiliza para abordar el concepto de ceguera para el significado es un método introspectivo. Schulte rebate esta interpretación y argumenta en contra de la sugerencia de Kripke de considerar la importancia que podría tener la cuestión de la vivencia del significado en la filosofía de Wittgenstein. Dice Kripke:

¿Podría haber una persona “ciega para el significado”, que operara con palabras tal como nosotros? Si así fuera ¿diríamos que ella domina el lenguaje tanto como nosotros? La respuesta “oficial” para la segunda pregunta, como la dada en nuestro texto principal, es “sí”; pero quizá la respuesta debería ser “Di lo que quieras, mientras conozcas todos los hechos”. No está claro que el problema esté completamente resuelto. Nótese que también aquí, la discusión es introspectiva, basada en una investigación de nuestra propia experiencia fenomenal. No es la clase de investigación que un conductista emprendería. Sin duda, la cuestión merece un tratamiento cuidadoso y extenso [Kripke (1982), p. 48].

De acuerdo con Schulte, encontramos en estas afirmaciones de Kripke no sólo el error de interpretar como introspectivo el método de investigación de la ceguera para el significado, sino también una equivocada sobrestimación de la importancia de esta cuestión. Schulte atribuye esta sobrestimación a la posible influencia que ejerciera en Kripke el prólogo de Rush Rhees a los *Cuadernos azul y marrón*. Se insinúa en el prólogo de Rhees que el interés de

Wittgenstein por examinar las habilidades de una persona ciega para el significado radicaría en examinar una manera de abordar la pregunta acerca de qué es tener el dominio de un lenguaje. El error de Rhees, de acuerdo con Schulte, reside en “dar una explicación exagerada de lo que significa una persona ciega para el significado” [Schulte (1993), p. 68]. Según observa Schulte, para Wittgenstein la conducta lingüística de un ciego para el significado es indistinguible, excepto sólo en ciertos puntos específicos, de la conducta de una persona normal. “Una diferencia radica en esto: una persona ciega para el significado no será capaz de habérselas con ciertas preguntas respecto a palabras ambiguas aisladas y será, en este respecto, incapaz de tomar parte en el juego de lenguaje” [Schulte (1993), p. 72]. De lo que un ciego para el significado carecería no sería esencialmente diferente de lo que carece alguien que no tiene *oído musical* o que no tiene *ojo para dibujar*:

[...] ¿es la persona ciega para el significado semejante a alguien que es incapaz de usar la negación o es semejante a alguien que es incapaz de hablar competentemente acerca de la música de piano de Schumann? Si se da lo primero, entonces la persona ciega para el significado no tiene el mismo tipo de dominio de nuestro lenguaje que el que tenemos nosotros, pero si es lo segundo, entonces no habrá una razón real para dudar acerca de su dominio de nuestro lenguaje [Schulte (1993), p. 72].

Schulte interpreta aquí la vivencia del significado como un aspecto psicológico y singularizador en la vida humana. Bajo este punto de vista, lo que pierde el ciego para el significado es una clase de habilidad semejante a aquellas habilidades artísticas o intelectuales con las que estamos familiarizados acerca de su distribución desigual en las sociedades, y cuya explicación damos, comúnmente, en términos de una desigualdad genética o de capital cultural. Pero esta interpretación no se ajusta a la intención del concepto que Wittgenstein pretende construir. La afirmación de Schulte es correcta en el sentido de que el ciego para el significado no pierde habilidades representacionales o la capacidad para usar intencionalmente los signos, pero realmente esto nunca ha estado en juego cuando Wittgenstein afirma su interés por elaborar un concepto que muestre la posibilidad de cierta forma de ceguera [Wittgenstein (1997c), § 183]. La ceguera para el significado por definición no afecta, como se ha dicho, al uso lingüístico: “Cuando supuse el caso de un ‘ciego para el significado’, era porque la experiencia del significado no parece tener ninguna importancia en el *uso* del lenguaje” [Wittgenstein (1997a), § 202]. De lo que se trata en la ceguera para el significado es del establecimiento de una estipulación posible para una clase de seres humanos, en donde la ceguera para el significado sería el concepto que mostraría la posibilidad de un tipo de defecto mental [Wittgenstein (1997c), § 183] o mostraría la posibilidad de cierto comportamiento automática [Wittgenstein (1997a), § 198] o mecánico

[Wittgenstein (1997a), § 324]). Evaluar la importancia de la cuestión de la vivencia del significado en términos de su contribución a la comunicación lingüística y a la comprensión semántica es un error y lo es también convertir las experiencias capturadas por este concepto en experiencias meramente idiosincrásicas. En lo que sigue, mostraré que la conexión que puede establecerse entre esta experiencia y los enunciados de significado secundario puede aclarar la densidad filosófica de los conceptos de vivencia del significado y de ceguera para el significado en Wittgenstein.

IV. VIVENCIA DEL SIGNIFICADO Y SIGNIFICADO SECUNDARIO

He defendido en otro lugar la distinción que hace Wittgenstein entre metáfora y uso secundario de palabras [Torres (2005)]. De manera breve y, ciertamente, insuficiente, esta noción puede ser explicada de la siguiente manera: se hace un uso secundario de una palabra cuando se la aplica a casos en donde esa palabra no pudo haber obtenido su uso primario (el significado que la palabra tiene en el lenguaje). Ejemplos de uso secundario de palabras los encontramos en enunciados del tipo “dolor agudo”, “pena profunda” o “un día amargo”. El ejemplo recurrente de Wittgenstein es “la vocal *e* es amarilla”. Este enunciado, como los anteriores, no contiene una metáfora, pues aquí las palabras conservan su uso primario:

797. [...] el uso secundario consiste en aplicar la palabra con *este* uso primario en circunstancias nuevas.

798. En este sentido, se podría tratar de llamar al significado secundario “translaticio”.

799. Pero la relación no es aquí como aquella que se da entre “cortar un trozo de cuerda” e “interrumpir el discurso”, puesto que aquí no se *tiene* por qué usar la expresión figurativa. Y cuando se dice “la vocal *e* es amarilla” la palabra amarillo *no* se usa figurativamente [Wittgenstein (1987)].

La noción de Wittgenstein de significado secundario da cuenta del aspecto creativo de nuestro lenguaje acerca de estados y procesos subjetivos asociados, por ejemplo, a la sensación, al sentimiento y a la emoción. Se ha identificado a la expresión metafórica como cumpliendo esta función creativa, ciertamente, pero hay aspectos de la metáfora que la hacen semánticamente diversa de la noción de significado secundario, algunos de ellos los mostró con claridad Wittgenstein y otros han quedado opacados no sólo por la parquedad de sus afirmaciones al respecto, sino también por cierta incapacidad de los intérpretes para ver las conexiones que tiene la noción de significado secundario con los conceptos de vivencia del significado y ceguera para el

significado que Wittgenstein construye en las *Investigaciones filosóficas*, conceptos que aparecen yuxtapuestos al de significado secundario. La incapacidad de los comentaristas para ver estas conexiones está sin duda motivada por ciertas confusiones acerca del rechazo de Wittgenstein a las concepciones mentalistas del significado; sus múltiples argumentos acerca del carácter no normativo de los contenidos mentales han oscurecido la comprensión de sus afirmaciones acerca de ciertas experiencias subjetivas que pueden acompañar el uso de nuestras palabras que Wittgenstein capturó con su noción de vivencia del significado y cuya ausencia exploró mediante la estipulación conceptual de la ceguera para el significado. La aclaración de la exploración de naturaleza fenomenológica que Wittgenstein lleva adelante cuando se pregunta qué es aquello de lo que carece el ciego para el significado nos da también una aclaración acerca de las condiciones de posibilidad del significado secundario. De acuerdo con esta consideración, propondré en lo que sigue un modelo para dar cuenta de la naturaleza del significado secundario sobre la base de los siguientes elementos:

- A. La distinción entre *declaración* de naturaleza fenoménica y *declaración* portadora de contenido intencional.
- B. La distinción entre el concepto intencional de significado y el concepto vivencial de significado.
- D. Clausura explicativa.

A y **B** deberían contribuir a aclarar en qué consiste la comprensión de un enunciado de significado secundario. **D** debe mostrar en qué consiste la afirmación de Wittgenstein según la cual lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante los conceptos involucrados en estos enunciados.

Sostengo la tesis de que todos los ejemplos de uso secundario de palabras deben ser leídos como oraciones en primera persona del singular del presente de indicativo aunque sus formas gramaticales no sean típicamente de esta clase. Los enunciados que tienen esta forma gramatical y que expresan contenidos psicológicos se conocen como “declaraciones” (*avowals*, en inglés), es por ello que los enunciados de significado secundario deben ser un tipo de declaraciones. Cuando Wittgenstein afirma: “Sí; decimos de cosas inanimadas que tienen dolor: al jugar con muñecas, por ejemplo. Pero este empleo del concepto de dolor es secundario” [Wittgenstein (1988), § 282]; el enunciado de significado secundario aludido aquí debería tener una forma semejante a “yo creo que la muñeca siente dolor”. Cuando dice que la vocal *e* es amarilla, debe ser entendido, y así lo expresa en algunos lugares, como “para mí la vocal *e* es amarilla” (es decir, “yo creo que la vocal *e* es amarilla”). Lo mismo ocurre con enunciados tales como “aflicción amarga”, que

debe ser leído como “tengo una aflicción amarga”. Ahora bien, ¿qué tipo de declaraciones son los enunciados de significado secundario? En A he recogido la distinción que hace explícita Crispin Wright acerca de la naturaleza de las declaraciones. Las expresiones “*declaración de naturaleza fenoménica*” y “*declaración portadora de contenido intencional*” son una traducción libre de las expresiones “*phenomenal avowals*” y “*an avowals of a content-bearing state*” que Wright utiliza para distinguir entre enunciados declarativos de los cuales no tiene sentido preguntar por razones o evidencias acerca de cómo los sostenemos (por ejemplo, “tengo dolor de cabeza”), y enunciados declarativos que están “parcialmente individuados por el contenido proposicional o la dirección intencional”, tales como “estoy pensando en mis padres” y “espero que pronto deje de silbar esa persona bajo mi ventana” [Wright (1998), pp. 14-15]. Wright, siguiendo a Wittgenstein, sostiene que las declaraciones de naturaleza fenoménica, a diferencia de aquellas que tienen contenido intencional, carecen de justificación o fundamento (*groundless*), están fuertemente sometidas a la autoridad de la primera persona (*strongly authoritative*) y sus verdades se conocen con *transparencia*. Efectivamente, Wittgenstein nos dice que declaraciones tales como “tengo dolor” se usan sin justificación, aunque no “injustamente”, queriendo decir con ello que no requerimos evidencia de ningún tipo para decir que tengo dolor si tengo dolor (condición de carencia de fundamento) [Wittgenstein (1988), § 289 y § 290]. Y tampoco puedo ser refutado si declaro que tengo dolor, aunque si expreso una declaración que tiene contenido intencional además de fenoménico, entonces no parece que sea siempre cierto que yo no pueda ser refutado, no siempre ocurre que yo tenga la autoridad acerca de la verdad de mi declaración (podríamos imaginar una situación plausible en donde no sea una persona quien silba bajo mi ventana, pero no una en donde no tenga un dolor si lo siento). Los enunciados de significado secundario cumplen con los tres requisitos explicitados por Wright: no hay evidencia (o una justificación independiente de mi experiencia subjetiva) a la que pueda apelar para sostener la verdad de un enunciado del tipo

- (1) Pena profunda [Wittgenstein (1958), p. 137. Citado por Hanfling (2002), p. 152],

(condición de carencia de fundamento); no parece tampoco que otro pudiera tener autoridad sobre la verdad de esta declaración (condición de autoridad de la primera persona); y, si afirmo (1), entonces será absurdo considerar la posibilidad de que yo no sepa que (1) es verdadero (condición de transparencia). Es por ello que los enunciados de significado secundario deben ser declaraciones del primer tipo, es decir, declaraciones de naturaleza fenoménica. Wittgenstein insinúa una posición de este tipo cuando señala que quien usa la oración “Todo me parece irreal”, la usa “para describir una vivencia, es decir, que se trata de un enunciado psicológico” [Wittgenstein (1997a), § 156].

Ahora bien, si los enunciados de significado secundario son enunciados declarativos de naturaleza fenoménica, ¿con qué derecho podemos distinguirlos como una subfamilia de estos enunciados? La respuesta que propongo se basa en la distinción B, la distinción entre el concepto intencional de significado y el concepto vivencial de significado que, como he mostrado, depende a su vez de la distinción entre uso y significado. Los enunciados de significado secundario son dependientes de lo que Wittgenstein llamó la experiencia del significado de una palabra. El significado secundario, en la mayoría de los casos, aunque no en todos, es una expresión de cómo se presenta una experiencia sensorial (de dolor, de sabor o de sonido, por ejemplo) o un sentimiento (de angustia, de pena o de nostalgia, por ejemplo), pero esta expresión no se logra en los enunciados de significado secundario estableciendo una comparación entre la sensación o el sentimiento con otra cosa de naturaleza distinta, es decir, estableciendo una analogía o un mapeo entre dos ámbitos heterogéneos. Wittgenstein muestra esto con claridad examinando el siguiente caso:

(2) Sensación de irrealidad.

Dice Wittgenstein:

En alguna ocasión tuve esta sensación y muchos la tienen antes del inicio de una enfermedad mental. Todo parece de alguna manera *irreal*; pero no como si uno no *viera* las cosas clara o borrosamente; todo tiene un aspecto usual. ¿Y cómo sé que otra persona ha sentido lo mismo que yo he sentido? Porque usa las mismas palabras que yo mismo encuentro apropiadas [Wittgenstein (1997a), § 125].

En (2) “uso una palabra, la portadora de otra técnica, como expresión de una sensación”. La uso de manera nueva luego que he aprendido su uso de manera habitual:

Pero ¿por qué elijo precisamente la palabra “irrealidad” para expresarlo? Sin duda, no por su sonido. (Una palabra con un sonido similar, pero con otro significado, no serviría.) La elijo debido a su significado. Pero seguramente no he aprendido a usar esta palabra en su significado de *una sensación*. No, pero la he aprendido con un significado particular y ahora la uso espontáneamente de *esa manera*. Se podría decir —aunque esto tal vez conduzca a errores—: Cuando he aprendido esa palabra en su significado normal, elijo ese significado como similar para mi sensación. Pero, naturalmente, no se trata aquí de un símil, de una comparación de la sensación con otra cosa [Wittgenstein (1997a), § 125].

En (2) se ha usado la palabra “irreal” con su significado primario, el significado que la palabra tiene en el lenguaje. En (2) hay un uso de “irreal” nuevo

y espontáneo, pero es un uso que no ha modificado o extendido el significado estándar de la palabra. Como lo sostiene Wittgenstein, se trata aquí de que queremos decir lo que la palabra significa en su sentido primario, no hay un empleo metafórico y tampoco hay un símil. ¿Cómo es posible que pueda usar una palabra como esta, “la portadora de otra técnica”, como expresión de una sensación? ¿Cómo es posible que puedan enlazarse los términos que componen un enunciado de significado secundario? Consideremos el enunciado (1). El uso de “profundo” en (1) es posible porque los seres humanos no sólo son capaces de usar intencionalmente los signos en la multiplicidad de juegos de lenguaje posibles, sino porque tienen experiencias no intencionales asociadas al uso de las palabras. Como he señalado, Wittgenstein identificó estas experiencias en una multiplicidad de ejemplos de interacciones vivenciales con signos y las reunió bajo el concepto de vivencia del significado, y también exploró las consecuencias de su ausencia para la vida humana construyendo el concepto de ceguera para el significado. Una vivencia que no es, sorprendentemente, acerca de una sensación o acerca de cómo es tener una determinada sensación, sino acerca del significado de los signos. Un rasgo propio de aquellos que dominan un lenguaje es tener la experiencia de que una palabra aislada aparezca para su conciencia como portando en sí misma un significado independientemente de todo contexto de uso. Ese significado es una vivencia y su existencia la muestra Wittgenstein aludiendo a experiencias cotidianas como la de la pérdida de *significado* que, como se ha visto, experimentamos cuando jugamos a repetir varias veces una misma palabra, el bromear acerca de palabras y otros casos que pueden identificarse en sus escritos. Esta experiencia posibilita que pueda establecerse la conexión entre los conceptos que componen (1) fuera de toda regla de aplicación y permite a su vez que se exprese aquí otro contenido no intencional: la manera como se presenta la pena para quien la vive. Esta manera como se presenta el sentimiento tampoco alude a la propiedad intencional de la pena, no es una representación de su causa, sino un modo en que se tiene o se presenta para la conciencia de quien la vive. Una evidencia de ello es que podemos preguntar a alguien, o preguntarnos a nosotros mismos, cómo es aquel estado interno sin preguntarnos *acerca de qué* es ese estado interno. Pero, ¿por qué parece que no podemos usar aquí otros conceptos para expresar esta experiencia? ¿Cómo explicar la espontaneidad de este uso? No parece haber reglas para esta asociación y, sin embargo, podemos comprender la asociación conceptual que constituye el enunciado de significado secundario, pero esta comprensión no es una explicación de esta espontaneidad. Hay aquí una *clausura explicativa* (el concepto **D** del modelo), es decir, una incapacidad para dar cuenta de esta capacidad. Wittgenstein insinúa una aproximación negativa a esta capacidad con su noción de ceguera para el significado. Si es correcto lo dicho respecto de la vivencia del significado, entonces esta vivencia es constitutiva de los enunciados de significado secundario. El ciego para el signifi-

cado no sólo sería incapaz de comprender estos enunciados sino que tendría una incapacidad para poseer esa espontaneidad para construirlos. Pero careceremos de una aproximación positiva. La vivencia del significado explicaría que podamos hacer este uso de esa palabra con ese significado pero no nos dice nada acerca de por qué elegimos aquí *esa* palabra para expresar esa experiencia.

Departamento de Filosofía
Universidad de Concepción,
Los Olmos 1280, Barrio Universitario
Concepción, Chile
E-mail: jutorres@udec.cl

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUDD, M. (1991), *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Nueva York, Routledge.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1997), *Modos de significar. Una introducción temática a la filosofía del lenguaje*, Madrid, Tecnos.
- (1995), “Qualia: propiedades fenomenológicas”, en Broncano, F., *La mente humana*, Madrid, Trotta.
- HANFLING, O. (2002), “Secondary sense and ‘what they have in common’” en *Wittgenstein and the Human Form of Life*, Londres, Routledge 2003.
- (1991), “‘I heard a Plaintive Melody’: (*Philosophical Investigations*, p. 209)”, en Griffiths, A. (ed.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 117-133.
- KRIPKE, S. (1982), *Wittgenstein on Rules and Private Languages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- NAGEL, T. (1991), “What Is It Like to Be a Bat?”, en Rosenthal, D. (ed.), *The Nature of Mind*, Oxford, Oxford University Press, Oxford, pp. 422-428.
- SCHULTE, J. (1993), *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Oxford, Clarendon Press.
- SHOEMAKER, S. (1982), “The Inverted Spectrum”, en *The Journal of Philosophy*, vol. 79, n.º 7, pp. 357-381.
- TORRES, J. (2005), “Significado secundario y metáfora: Wittgenstein y Davidson”, en *Teorema*, Vol. XXIV/1, pp. 53-61.
- WITTGENSTEIN, L. (1958). *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*, Nueva York, Harper and Row.
- (1968), “Notes for Lectures on ‘Private Experience’ and ‘Sense data’”, en *Philosophical Review*, vol. 77, n.º 3 (Jul.), pp. 275-320.
- (1988), *Investigaciones filosóficas*, edición de G.E.M. Anscombe y R. Rhees. Traducción de A. García Suárez y C. Ulises Moulines. México-Barcelona, UNAM-Crítica.
- (1987), *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumen I. Edición de G.H. von Wright y H. Nyman. Traducción de E. Fernández, E. Hidalgo y P. Mantas. Madrid, Tecnos.

- (1997a), *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Volumen I. Edición de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Traducción de L. Felipe Segura. México, UNAM.
 - (1997b), *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*. Vol. II; edición de G. H. von Wright y Heikki Nyman. Traducción de L. Felipe Segura, México, UNAM.
 - (1997c), *Zettel*, edición de G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright. Traducción de O. Castro y C. Ulises Moulines, México, UNAM.
- WRIGHT, C. (1998), “Self-Knowledge: The Wittgenstein Legacy”, en *Knowing Our Own Minds*, Oxford, Clarendon Pres.