

EXPERIENCE AND OBJECTIFICATION

THE LANGUAGE OF PAIN IN WITTGENSTEIN

Juan José Sanguinetti

Pontificia Universidad de la Santa Cruz – Roma
sanguinetti@pusc.it

Abstract

The article examines Wittgenstein's thought on the language of pain in first and third person. Relevant grammatical differences, according to the typical analytical method of this philosopher, are highlighted not only in relation to the two perspectives, but also regarding the use of cognitive verbs such as 'feeling' and 'knowing'. The exam of many texts suggests some issues concerning the relationship between personal experiences, empathic grasping of other's feelings and their conceptual translation. A brief comparison with some Thomas Aquinas' texts complements the proposal of the existence of non intentional knowledge.

Key words: pain, sensation, experience, knowledge, certainty, belief, doubt, form of life, concept, empathy, self, names.

Received: 23 - 03 - 2015. Accepted: 25 - 06 - 2015.

VIVENCIA Y OBJETIVACIÓN

EL LENGUAJE DEL DOLOR EN WITTGENSTEIN

Juan José Sanguineti

Pontificia Universidad de la Santa Cruz – Roma

sanguineti@pusc.it

Resumen

El artículo examina el pensamiento de Wittgenstein sobre el lenguaje del dolor en la primera y tercera persona. Se subrayan ciertas diferencias gramaticales importantes, según el típico método lingüístico de este filósofo, no sólo respecto a esas dos perspectivas, sino también con relación al uso de verbos cognitivos como “sentir” y “saber”. El examen de muchos textos sugiere ciertos puntos acerca de las relaciones entre las vivencias personales, la captación empática de las vivencias ajenas y su traducción conceptual. Una breve comparación con algunos textos de Tomás de Aquino completa la propuesta de la existencia de un conocimiento no intencional.

Palabras clave: dolor, sensación, vivencia, saber, certeza, creencia, duda, forma de vida, concepto, empatía, yo, nombres.

Recibido: 23 - 03 - 2015. Aceptado: 25 - 06 - 2015.

1. Introducción

Con este trabajo pretendo llegar a una serie de conclusiones sobre el tema de la percepción y conceptualización de las vivencias propias y ajenas al hilo de un examen y comentarios de algunos textos de Wittgenstein sobre el lenguaje de las sensaciones en primera y tercera persona. Me detendré especialmente en el lenguaje del dolor, sobre el que este autor ha meditado de continuo en toda su vida.

La filosofía lingüística de la psicología es característica del Wittgenstein posterior a los años 30 del siglo XX y ha sido ampliamente estudiada y comentada. A causa del modo peculiar con que este autor hace filosofía, los comentaristas experimentan perplejidades interpretativas. Las glosas sobre su pensamiento nunca acaban de cerrarse. Pero esto es, precisamente, lo que el autor vienés pretendía. Quizás lo más conveniente es dejarse interpelar por sus textos, sosteniendo un diálogo con ellos. Para sacar fruto de su lectura es preciso adecuarse a su peculiar estilo heurístico, conocer sus preocupaciones, tener presente el conjunto de sus escritos y detenerse en los puntos en que más insiste y que así revelan sus convicciones de fondo.

No realizaré aquí un análisis de todo lo que dice Wittgenstein sobre esta temática y sobre las diversas interpretaciones que ha recibido, cosa que sería larga y compleja.¹ Como dije, me concentraré sobre el lenguaje del dolor –sentirlo (*fühlen*) y saberlo o conocerlo (*wissen*)–, dejando de lado otras sensaciones –como las intencionales, que remiten a objetos externos, por ej., ver cosas–, así como los estados psicológicos intencionales del tipo esperar, entender, etc., salvo en lo que se refiere al creer, saber, etc., que tenemos dolores o que otros tienen dolores.

Las observaciones de Wittgenstein al respecto se encuentran diseminadas en sus escritos, los cuales suelen recoger grupos de anotaciones sin un orden sistemático.² Los trabajos que consideraré

¹ Sobre la filosofía psicológica de Wittgenstein, pueden consultarse Anscombe (1981b), Arregui (1984), López de Santa María Delgado (1986), Hacker (1990 y 1996), Schulte (1993), Egidi (1995), Rust (1996), Child (2011, 149-190).

² Menciono abajo las obras de Wittgenstein que utilizaré, con sus abreviaturas (las traducciones son mías; los datos editoriales pueden verse en la bibliografía):

Philosophical Investigations: PI.

fueron redactados en un periodo que se extiende desde mediados de los años 1930 hasta 1951, fecha de su muerte, y fueron publicados póstumamente.³ Sus anotaciones muchas veces son breves y siempre son agudas. Algunas reflejan sólo posibles ideas, objeciones que se pone a sí mismo, experimentos mentales, preguntas e intentos de respuesta. O bien pueden someterse a revisión en otras anotaciones. En estas páginas se podrá comprobar la cantidad de veces que el autor se hace preguntas, que obtienen o no una respuesta.

En el presente trabajo seleccionaré una serie de textos de Wittgenstein sobre el tema apuntado y sugeriré cierta interpretación. Debido a las dificultades mencionadas, caben otras lecturas del conjunto de las observaciones wittgenstenianas, a tenor del interés que se persiga, que puede ser historiográfico, comparativo, científico, etc.⁴ En la parte conclusiva de este trabajo realizaré una comparación con algunos puntos de la filosofía de Tomás de Aquino. Mi lectura del lenguaje del dolor en Wittgenstein apunta a cierta interpretación realista que pretende ser compatible con su pensamiento, si bien irá más allá de la literalidad de los textos. Su posible relación con la filosofía aristotélica, al menos en

Philosophical Remarks: PhR.

Zettel.

Philosophical Occasions 1912-1951, sección *Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense data"*: PrivExp.

Remarks on the Philosophy of Psychology: RPhPsy.

Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. II: *The Inner and the Outer*.

On Certainty: OC.

Werkausgabe Band 7: Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie y Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie: LSchrPhPsy.

Werkausgabe Band 5: Das Blaue Buch y Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch): Das Blaue Buch.

³ En la bibliografía final indico las fechas aproximadas en que cada uno de ellos fueron redactados.

⁴ Como mi punto de vista aquí no es estrictamente historiográfico, no tendré en cuenta la evolución del pensamiento de Wittgenstein sobre este tema desde los años 30 hasta su muerte, en la que se observan matices de su peculiar método heurístico. Cfr., al respecto, López de Santa María Delgado (1986: 182-184). Más bien tendré presente sobre todo sus últimos años, a la luz de los cuales leeré lo que a veces expresa con más incertidumbre en los primeros (es decir, principalmente al inicio de los años 30 del siglo veinte).

ciertos aspectos, es sostenida por autores como Anscombe, Malcolm y Kenny.

Conforme a su método filosófico, el propósito de Wittgenstein consiste principalmente en intentar desembarazarse del significado monolítico del lenguaje del dolor –o más en general del de las vivencias del sujeto–, para descubrir cómo un análisis lingüístico minucioso pone en evidencia diversas “gramáticas” en el uso de la terminología psicológica aplicada a varios contextos pragmáticos. Obviamente Wittgenstein se atiene al lenguaje psicológico ordinario, a veces llamado lenguaje “mentalista” por los autores de la filosofía de la mente. No tiene la pretensión de llegar a una posición tajante y definitiva.

Descartamos la problemática científica de las bases neurales del dolor y las sensaciones, punto que no interesa a Wittgenstein. Él está muy atento, sin embargo, a la conexión entre dolor y comportamiento, punto en el que a veces se inspira en ciertas observaciones de William James, y que evidentemente tiene que ver con la captación del dolor ajeno.

La temática que acabo de presentar pertenece, en cierto modo, al área de la filosofía de la mente. De todos modos, Wittgenstein no se plantea el problema de los *qualia* –sensaciones experimentadas en primera persona– tal como suele aparecer en esa orientación, es decir, con relación al tópico de “mente-cuerpo” y, en consecuencia, con la cuestión de las relaciones entre actos mentales y eventos neurales. Sí tiene presente la contraposición entre lenguaje “privado” y “público”, rechazando, como es sabido, la existencia de un lenguaje puramente personal o privado, ligado al cartesianismo y que llevaría al solipsismo. Para él el lenguaje, aunque hable de lo que le sucede al hablante, se ha aprendido socialmente y por tanto tiene un significado público. Por eso le interesa ver cómo es posible enseñar a los niños los significados de palabras que indican algo que no puede mostrarse ostensivamente, como es el caso de los términos de actos psíquicos: mirar, tener dolor, sentir miedo, mentir, simular, tener la intención de hacer algo y otros semejantes.

El punto central de sus análisis se encuadra en la temática de los distintos juegos lingüísticos. Estos son como una práctica del habla basada en ciertas convenciones y presupuestos de uso, con una base natural, relacionada en este caso con los verbos que expresan actos o estados psicológicos. Dilucidar esos juegos ayuda a liberarse de enmarañamientos conceptuales que provocan confusiones en la

filosofía y las ciencias. Cuando estos aspectos no se tienen en cuenta, la misma ciencia resulta metodológicamente incierta, cosa que le sucede a la psicología, según Wittgenstein, como hace notar al final de las *Investigaciones filosóficas*:

La confusión y la esterilidad de la psicología no pueden explicarse diciendo que es una ‘ciencia joven’ (...) En la psicología subsisten métodos experimentales y *confusión conceptual* (PI, parte II, p. 232. Cursiva del autor).⁵

Quizá esta confusión sea hoy mayor, cuando se mezclan los lenguajes psicológico y neural, por ejemplo con expresiones como “las neuronas deciden” o “el hipocampo recuerda”, como hace notar el filósofo analítico Hacker, inspirándose precisamente en Wittgenstein (Bennett y Hacker, 2003 y 2008).⁶

En los siguientes apartados, consideraré en primer lugar algunas anotaciones de Wittgenstein sobre el lenguaje en primera y tercera persona relativas al dolor y lo que a uno “le pasa” –denominados con frecuencia *vivencias* en la tradición fenomenológica– y relativas también al “saber” acerca de ellas.⁷ Seguidamente expondré algunos textos en los que Wittgenstein trata de ciertas convicciones irremovibles, ligadas a la forma de vida. Veré luego otros en los que expone la referencia al sujeto del dolor y las vivencias, para luego pasar revista a otros sitios en los que se toca el tema de la conceptualización de las vivencias. Procederé, por fin, a una breve confrontación con ciertos puntos de la visión tomista del

⁵ Cfr. sobre este punto Hacker (1996: 401-445).

⁶ Cfr. sobre este tema, también, Schulte (1993: 159-166).

⁷ El término *vivencia* (*Erlebnis*) no es muy usado por Wittgenstein (cfr., por ejemplo, RPhPsy, n. 202, donde usa la expresión *Bedeutungserlebnis*, o vivencia de un significado). Normalmente prefiere hablar de *experiencia* o de *sensaciones*. Tampoco *vivencia* es un término muy usado en castellano. En inglés *Erlebnis* se traduce como *experience*. Empleo *vivencia* de modo preponderante porque estimo que expresa muy bien el contenido subjetivo de las sensaciones, con independencia de su eventual carácter intencional.

conocimiento propio, y apuntaré, como conclusión final, a la existencia de un conocimiento experiencial y no intencional.

2. El lenguaje sobre las vivencias

2.1 *Me duele y le duele*

Para empezar, veamos algunos textos relativos al uso de verbos que indican sensaciones como “tener dolor” referidos a mí y a los demás. Aunque la gramática parece usarlos uniformemente, en realidad decir *siento dolor*, expresión en primera persona, no es simétrico a decir él siente un dolor, expresión en tercera persona (ver PhR, nn. 61-65).⁸ No es lo mismo notar una experiencia en carne propia –y no podemos estar en la piel de los demás o en su psiquismo personal–, que advertir que otros tienen una experiencia semejante a la nuestra. No es lo mismo *mi* dolor que *tu* dolor. Toda la reflexión de Wittgenstein al respecto gira sobre este problema, que tiene que ver con la experiencia y con la formulación lingüística, que puede –o no– implicar una comprensión conceptual, si bien los dos aspectos son separables (cabe conceptualizar sin tener vivencias, y vivenciar sin conceptualizar). Surge también el interrogante sobre si las sensaciones de un sujeto son comunicables a otro, y de qué modo.

La frase “me duele” *expresa* la sensación propia, mientras que la dicción “a él le duele” *informa* sobre el dolor de otro (Zettel, n. 472).⁹ El que profiere esta última frase “informativa” parece disponer de cierta idea que se ha forjado del dolor, lo que le permite atribuirlo a otro. Estamos ante diversos juegos lingüísticos:

‘Dolor de muelas es una palabra que uso en un juego que juego con otros, pero que para mí tiene un significado privado’ (PrivExp, p. 237).

La frase citada está entre comillas, lo que significa que Wittgenstein no se identifica con ella, sino que la anota como un punto sobre el que pretende reflexionar y respecto del cual tiene dudas. Sabemos que

⁸ Cfr. Geach (2004: 197-198), donde este autor menciona este punto tomando apuntes de clases de Wittgenstein de fines de los años 40 del siglo veinte. Ver también, al respecto, Hacker (2006).

⁹ Cfr. también PhR, n. 64.

Wittgenstein se opone a la existencia del lenguaje privado, un lenguaje que entendería sólo yo, porque expresaría de modo solipsista mis sensaciones subjetivas (Kenny 1982: 159-178). Pero esto no significa que Wittgenstein niegue que tengamos vivencias personales.

El problema aquí es tomar nota del significado de las expresiones psicológicas, pues unas se refieren a las experiencias propias y otras a la constatación, en base a lo que los demás dicen y a la observación de su comportamiento, de que los demás experimentan lo que nosotros vivimos, sin que podamos vivirlo nosotros directamente. Wittgenstein no hace una teoría de este problema, pero no se coloca ni en el extremo conductista que se atiene sólo a lo exterior, ni en el extremo cartesiano que encierra al yo en sus certezas y considera lo exterior como hipotético.

La asimetría entre el lenguaje en primera y tercera persona con relación a sensaciones como el dolor se ve, sugiere Wittgenstein, en que no tiene mucho sentido decir “tengo un dolor, pero no lo noto”, y en cambio sí cabe decir “él tiene un dolor y yo no lo noto” (PhR, n. 62), aunque eso no significa que yo no lo advierta en el otro de alguna manera. Incluso si pudiéramos sentir el dolor que tiene otra persona en sus muelas, lo sentiríamos, sugiere Wittgenstein, como *nuestro* (ver PhR n. 63 completo):

Cuando siento lástima porque a alguien le duelen las muelas, me pongo en su lugar. Pero *soy yo* que me pongo en su lugar (PhR, n. 63; cursiva de Wittgenstein).

La vivencia propia no parece comunicable a otro en su mismo manifestarse. Al traducirla en palabras que otros pueden entender, sí se la comunica de algún modo, pero ya no es esa misma experiencia. El lenguaje (“me duele”, dicho a otra persona) nos sirve para manifestarla, no necesariamente al modo de un simple lamento natural (como sería decir “¡ay!” para el dolor), sino como una comunicación en un sentido expresivo, aunque quizá también informativo.

‘Esta experiencia es incomunicable, pero *yo* la conozco, porque soy quien la tiene’. ‘Se dan la experiencia y la descripción de la experiencia (...) Tiene que ser decisivo que yo conozca esta experiencia (en cambio, tengo un

conocimiento indirecto de la experiencia del otro)
(PrivExp, p. 209).¹⁰

El solo lenguaje o el pensar, en todo caso, no pueden comunicar la experiencia de lo vivo. Quizá Wittgenstein tenga presente la insistencia de Frege en que la intuición no es comunicable a los demás, y que lo único propiamente comunicable son los pensamientos objetivos (Frege 1977: 8-9 y 26)¹¹. Señala Wittgenstein:

Los filósofos que creen, por un modo de decir, que se puede extender la experiencia con el pensamiento, deberían recordar que por teléfono se puede transmitir el hablar, pero no el sarampión (PhR, n. 66).

Veamos ahora la cuestión desde el punto de vista de los *nombres*. El lenguaje sobre las sensaciones emplea un nombre que se refiere a una experiencia, por ejemplo, *dolor*. La tradición empirista lo reducía a un dato fenoménico subjetivo –dato sensorial–, lo que llevaba al solipsismo y al relativismo, y al final acababa por no tener ni siquiera sentido. El behaviorismo pretendía identificar su significado con una conducta externa. Decir a otro “me duele” equivaldría a la expresión de un lamento. Wittgenstein sabe, sin embargo, que uno puede lamentarse –conducta lingüística– por simulación, como hacen los actores, o cabe también mentir al respecto. Por tanto, la expresión no equivale sin más a un lamento. El “me duele” puede entrar en varios juegos lingüísticos, según contextos pragmáticos. Pero esto no lleva a nuestro autor a un trivial relativismo contextual. Esos juegos tienen una base real que a Wittgenstein le interesa mucho.

Quizá la expresión “me duele” apunte alguna vez a una especie de puesta en palabras de una sensación, o quizá incluya una posible comprensión, por ejemplo si alguien es capaz de describir con otras palabras el significado del término “dolor”. Sin embargo, en el momento de enseñar a los niños a usar esta palabra, inicialmente nos basamos

¹⁰ Las fórmulas citadas, una vez más, están entre comillas en el texto, lo que indica que Wittgenstein las toma como frases que se dicen, o como posibles hipótesis, para reflexionar sobre ellas.

¹¹ Sobre las relaciones entre Frege y el último Wittgenstein, ver Hacker (2001: 219-241), y en especial 238-241.

en un juego lingüístico en el que entra en escena la queja natural como expresión segura de que nos referimos al dolor:

Al niño le he enseñado a usar la expresión ‘dolor de muelas’ en determinadas circunstancias, que son esas en las que él ahora usa la palabra. ¿Cuáles son estas circunstancias? ¿Puedo decir que son ‘las circunstancias en las que se lamentaba’? ¿Y cuáles son? (PrivExp, p. 254).

Las circunstancias pueden ser las siguientes:

Un niño se ha lastimado y llora. Los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde frases. Le enseñan una nueva conducta ante el dolor. ‘Entonces, ¿tú estás diciendo que la palabra ‘dolor’ significa realmente el lloro?’ Al contrario: la expresión verbal del dolor reemplaza al llorar y no lo describe” (PI, n. 244).

El reemplazo aquí no indica identidad. Cuando Wittgenstein dice en este texto que “me duele” no es una descripción, está diciendo que es solamente una *expresión*. Es decir, está apuntando a que pone un nombre a una sensación sin por eso comprenderla. La interpretación behaviorista queda excluida. La frase no equivale al grito de dolor de un animal.

Se da una relación, sin duda, entre el nombre “dolor” y lo nombrado, el dolor real. Pero el dolor verdadero no se puede mostrar como tal a otro, sino sólo aproximadamente y desde fuera, por ejemplo si uno se toca la mejilla y el diente afectado:

¿No puedo dar un nombre al dolor que tengo? ¡Extraña idea la de dar un nombre al propio dolor! ¿Qué se puede hacer con un nombre? ¿Qué hago con tal nombre? ¿Qué hago con el nombre de una persona a la que *llamo* por su nombre? Esto es, ¿qué relación tiene que darse entre el nombre y el dolor? La única relación, por ahora, es ésta: cuando tenías dolor de muelas, has indicado tu mejilla y has pronunciado la palabra ‘mu’. ¿Y entonces? (PrivExp, p. 255).

Wittgenstein no responde a estas preguntas. Como dijimos, no acepta el behaviorismo, pero sí percibe que captar el comportamiento

del otro interviene en nuestro reconocimiento de las vivencias ajenas. Subsiste el problema de si podemos encontrar una correspondencia entre un significado, conceptualizable y denominable, y una vivencia:

‘El significado (*Bedeutung*) no es algo de lo que se pueda tener una vivencia’ (*Erlebnis*) ¿Por qué no? (RPhPsy, n. 259).¹²

Hay que ver cómo los nombres de las experiencias pertenecen al lenguaje público y se aprenden socialmente, no porque nos dediquemos privadamente a inventarlos. Como señala López de Santa María Delgado (1986: 170): “Wittgenstein no niega que las sensaciones se puedan nombrar, sino que esto se pueda hacer en un lenguaje privado” y “la expresión lingüística [dolor] expresa el dolor mismo y no una conducta” (1986: 171).¹³ En las páginas siguientes consideraremos otros aspectos que nos permitirán avanzar en este problema.

2. 2 *Sé lo que me pasa y sé lo que le pasa a otro*

Para averiguar cómo usamos la palabra *dolor* o *sentir dolor*, Wittgenstein se sirve del uso de verbos cognitivos aplicados a estas expresiones, como *saber*, *creer*, *dudar*. *Saber* en el uso ordinario¹⁴ indica la seguridad de la verdad de lo afirmado, basada en cierta evidencia o prueba:

¿Cuál es la característica de lo que podemos realmente saber? La respuesta será: *saber* se puede allí donde el error no es posible; o bien: allí donde hay claras reglas de evidencia (*The Inner and the Outer*, p. 49).

“Saber” puede indicar también la certeza:

¹² El entrecomillado señala aquí una tesis a la que Wittgenstein se opone.

¹³ En la misma línea de lo que acabo de indicar, cfr. Arregui (1984: 223-234). Ver también Hacker (1990: 46-64, 187-200), Rust (1996: 125-140) y Sluga (1996: 339-342).

¹⁴ Wittgenstein emplea en alemán el término *wissen*, y en inglés *to know*, si bien en esta última lengua no se distingue, como en castellano, entre “saber” y “conocer”. Estos términos a veces se usan como sinónimos, mientras que en ciertos contextos “saber” implica un conocimiento más profundo (por ejemplo, científico, o también más seguro).

Sé = lo conozco con certeza (OC, n. 272).

No se trata de una certeza subjetiva, sino basada en razones:

‘Para mi seguridad, tengo razones incontrovertibles’.
Estas razones hacen objetiva a la seguridad (OC, n. 270).

Por eso añade:

Qué sea una razón plausible para algo, no soy yo quien lo decide (OC, n. 271).

En base a estas observaciones, se podrían establecer las siguientes equivalencias: saber = certeza de verdad = basada en criterios o razones del saber = objetividad. La exclusión del error se asocia a la certeza (si alguien dice que sabe algo, es que está seguro de ello). Pero para Wittgenstein el saber racional es discutible y un “saber” infalible más bien se refiere a una especie de “pre-saber”, como se verá en el próximo apartado.

Wittgenstein no hace al respecto una teoría sistemática. Se pone preguntas socráticamente y observa casos lingüísticos para detectar los distintos usos de los verbos cognitivos. Algunas veces anota que los demás no pueden conocer (*saber*) nuestros estados interiores, en el sentido riguroso de “saber”:

‘Lo que sucede dentro de mí él no *puede* saberlo’. Pero puede presumirlo” (*The Inner and the Outer*, p. 81) (...) En ocasiones, sin embargo, sí somos capaces de decir: “ ‘Sé que él ha estado contento de verme’. ¿Qué es lo que sé? ¿Qué consecuencias tiene este hecho? Me siento seguro de mi trato con él. Pero, ¿es esto un saber? ¿Cuál es la diferencia entre presumir y saber que él ha estado contento? Si lo sé, lo afirmaré sin signos de duda, y otros entenderán esta afirmación (*The Inner and the Outer*, p. 82).

No se cierra nuestro autor a la posibilidad de que estemos seguros de los estados de ánimo de los demás e incluso de sus pensamientos. El saber, tomado en cierto sentido, no se restringe a las propias vivencias. Pero no siempre hay una diferencia neta entre saber y creer. Heurísticamente se pregunta:

¿Cree el perro que su dueño está delante de la puerta, o lo *sabe*? (*The Inner and the Outer*, p. 44).

Con esto Wittgenstein no pretende asimilar nuestro saber a las operaciones cognitivas animales. Estos términos se aplicarían a ellos en otro sentido y con otro juego lingüístico, pero no por un relativismo convencionalista, cosa que sería banal, sino con una base real. Usamos ciertas palabras cuando nos faltan otras más adecuadas. Sobre nuestras propias sensaciones, además, caben también dudas:

‘Todo ser humano sabe si tiene un dolor’. ¿Sabe también exactamente cuán fuerte es ese dolor? (RPhPsy, n. 140).

Pero la afirmación de lo que me pasa, sostiene Wittgenstein, no es un verdadero “saber”:

Puedo saber lo que algún otro está pensando, no lo que yo estoy pensando. Es correcto decir ‘sé lo que estás pensando’, e incorrecto decir ‘sé lo que estoy pensando’ (PI, parte II, p. 222).

Esta frase es sorprendente y ha sido muy comentada por los intérpretes. Wittgenstein no afirma aquí que no conozcamos *simpliciter* lo que pensamos, pero estima que este acceso inmediato a nuestro pensamiento no debería llamarse un *saber*, porque su acceso a él es inmediato y no por signos, ni pruebas, ni observaciones.¹⁵ Si alguien pusiera en duda lo que estamos pensando, entonces sí surgiría un contexto en el que tendría sentido reafirmar que sabemos lo que pensamos o lo que nos sucede:

También al médico le decimos: ‘ciertamente yo debo saber si tengo o no dolores’ (PrivExp, p. 218).

Ésta es una frase que normalmente diríamos a un médico que no nos creyera cuando le decimos que tenemos un dolor.

Por otra parte, Wittgenstein no tiene ningún problema en reconocer la posibilidad de una captación inmediata de estados de ánimo o sensaciones *ajenas*, en la medida en que se trasluzcan naturalmente en el cuerpo viviente o personal. Situándose una vez más fuera del cartesianismo y del behaviorismo, no ve una dificultad en el

¹⁵ Conuerdo con la explicación de Child (2011: 163-164) sobre este texto.

reconocimiento de los afectos interiores de una persona, diríamos por empatía (lo que no quita que en muchos casos su existencia sí pueda ser una conjetura). Un conocimiento así no sería un saber, podríamos concluir para ser coherentes con lo que Wittgenstein ha dicho sobre el saber.

Prueba un poco a poner en duda –en un caso real– la angustia, el dolor de una persona (PI, parte I, n. 303).

Escribe en otro sitio con más énfasis:

Cuando veo que alguien se retuerce de dolor por causas evidentes, no pienso: lo que él está sintiendo me está escondido (PI, parte II, p. 223).

En ciertos casos podríamos ser engañados porque alguien simula un estado de ánimo, pero Wittgenstein reconoce también que muchas veces tenemos una intuición de la sinceridad del sujeto, basada en una “evidencia imponderable” (*‘unwägbares’ Evidenz*) (PI, parte II: 228) no justificable con razones ni con palabras.

Si nuestro autor hubiera conocido el descubrimiento de las neuronas espejo, que nos permiten participar de modo inmediato en ciertas acciones intencionales y pasiones ajenas, quizá habría visto en esto una confirmación de sus afirmaciones. La fenomenología ya conocía las relaciones empáticas. Wittgenstein es convergente con ella en este punto. Por tanto, la asimetría entre “me duele” y “le duele” no debe interpretarse ignorando los matices aquí anotados.

La empatía, sugiere Wittgenstein en el siguiente texto, se extiende a los sujetos que sabemos pueden tener vivencias como nosotros. Entonces somos capaces de ponernos en su lugar con la imaginación:

Cuando me da pena de alguien porque tiene un dolor, por supuesto que yo me imagino ese dolor, pero me lo imagino como teniéndolo *yo*. ¿Sería igualmente posible imaginarme el dolor de un diente que está colocado en una mesa, o el dolor de una taza de té? ¿Podemos acaso decir: se trata simplemente de que no es verdad que la taza de té tiene un dolor, pero que yo puedo imaginarme que lo tiene? (PhR, n. 65).

Significativamente Wittgenstein anota que la actitud normal de la gente ante el dolor ajeno manifiesto es la compasión:

¿Cómo sucede que yo tenga plena compasión por *este hombre*? ¿Cómo se ve cuál es el objeto de la compasión? (la compasión es, cabe decir, una forma de convicción de que otro experimenta dolor) (PI, parte I, n. 287).

Concluyo lo visto en los apartados 2.1 y 2.2. Nuestro autor reconoce que podemos nombrar a nuestras vivencias, pero cuando referimos esos nombres a los demás tienen otro sentido –no son “simétricas”–, porque el acceso a nuestros estados interiores no es igual a la aprehensión de lo que sienten los demás. Prefiere no llamar *saber* a la convicción de nuestras sensaciones –convicción que además no es absoluta–, salvo contextos dialógicos. El saber supone una certeza veritativa basada en razones o pruebas. Podemos también saber que los demás sufren o sienten, pero si se trata de una captación empática, no sería un saber, sino algo previo, semejante (pero no igual) a la vivencia de lo que nos sucede. En las siguientes páginas estos puntos quedarán confirmados.

2.3 Convicciones naturales irremovibles

Detrás del saber racional, en Wittgenstein aparecen al final, especialmente en *Sobre la certeza*, ciertas convicciones de fondo que normalmente todos damos por supuestas. Dudar de ellas seriamente resulta imposible. Su negación, más que falsa, no tiene sentido. Su afirmación es innecesaria porque es demasiado obvia, como sería decir “yo no he estado nunca en la luna”¹⁶ o cosas de este tipo. Esta cuestión se relaciona con el tema del “sentido común” en la versión de G. E. Moore, autor con quien Wittgenstein se enfrenta en *Sobre la certeza* (Tejedor Palau, 1996). El problema se ejemplifica a menudo con ejemplos tomados del lenguaje del dolor.

Una frase puede ser verdadera o no –es decir, resulta discutible– porque en un determinado contexto algunas cosas pueden, o no, tener ciertas propiedades. Negar que alguien esté pensando en un determinado momento tiene un sentido. Pero decir que una piedra no piensa, en general, no tiene mucho sentido, porque no es una expectativa que una piedra pueda pensar, dado el contexto en que vivimos.¹⁷

¹⁶ Para este tipo de sentencias y otras semejantes, cfr. por ejemplo, OC, nn. 108, 111, 117, 226, 661, 662.

¹⁷ Wittgenstein no sigue aquí una distinción sistemática entre verdad y sentido, pero tal distinción estaba en el ambiente intelectual en el que Wittgenstein

Tocamos así el último punto de referencia de Wittgenstein: la *Lebensform* o forma de vida. Ciertas convicciones primarias, que ni siquiera merecen llamarse *saber* porque son compartidas por todos y son innegables, pertenecen directamente a la forma de vida, al marco en el que vivimos y hablamos, que en Wittgenstein puede entenderse de un modo a veces biológico y otras veces cultural.¹⁸ La estructura básica de los usos del lenguaje ligados a la forma de vida son lo que Wittgenstein llama juegos lingüísticos. De la forma de vida surge una visión “gestáltica” de la realidad como un todo, como un saber de fondo que sostiene los juegos lingüísticos y que serían su “gramática profunda”.¹⁹ Así, se pregunta Wittgenstein:

¿Qué sucedería si ahora dudara de que tengo dos manos? ¿Por qué no puedo ni siquiera imaginármelo?
¿Qué creería, si creyera esto? No tengo todavía ningún sistema en el que pudiera existir esta duda (OC, n. 247).

Se trata una certeza indudable porque se basa en una forma de vida. Por eso añade:

He llegado al fondo de mis convicciones. De este muro maestro puede decirse que se sostiene la casa entera (OC, n. 248).

Estamos ante lo dado en absoluto:

Lo que se debe aceptar, lo dado, podría decirse, son *formas de vida* (PI, parte II, p. 226).

se movía, gracias al pensamiento de Frege y también por sus consideraciones en el *Tractatus logicus-philosophicus*.

¹⁸ Este punto y otros semejantes, relativos al nexo entre el lenguaje veritativo y el contexto pragmático, plantean la duda sobre si en Wittgenstein no habría un fondo relativista o “idealista lingüístico”. Cfr., al respecto, Malcolm (1982 y 1986) y Anscombe (1981a: 112-133). Conuerdo con estos autores a favor de una interpretación realista de la filosofía lingüística del segundo Wittgenstein (es decir, posterior al *Tractatus*), si bien reconozco que el punto es discutible y no completamente claro en este autor.

¹⁹ Sobre la relación entre forma de vida, certezas últimas, saber y juegos lingüísticos, ver Spinicci (2000: 228-310). Sobre la importancia de la relación entre forma de vida y certeza, ver también Von Wright (1982: 165-182) y Black (1988). Para la temática de la gramática y la realidad ontológica, cfr. Rojo (1999).

Siguiendo a Elizabeth Anscombe,²⁰ entiendo que la forma de vida no es sólo cultural –lo es en algunas observaciones de Wittgenstein– sino algo más profundo, relacionado con la naturaleza:

Siempre es por gracia de la naturaleza que uno conoce
(OC, n. 505).

Dado un trastorno psicológico, podrían surgir dudas sobre este tipo de certezas –para el ejemplo de reconocer las propias manos, en ciertos tipos de agnosias–, pero no si suponemos la normalidad psíquica. Wittgenstein no se está refiriendo a principios lógicos, sino a conocimientos naturales que son ordinariamente indudables, no por motivos epistémicos, sino “vitales”. Así, normalmente cada uno sabe su nombre:

Es parte del juego lingüístico con los nombres de personas que cada uno conozca el propio nombre con la máxima seguridad (OC, n. 579).

Quizá saber el propio nombre es menos fuerte que otras convicciones naturales arraigadas. Pero Wittgenstein ve algo natural incluso en el lenguaje:

Lo que es caprichoso lo decide la naturaleza humana
(LSchrPhPsy, n. 329).

El contexto de esta frase es la idea de que los significados de las palabras no son sin más convencionales, sino que tienen algo de natural que excluye algunas cosas “caprichosas”, como sería, por ejemplo, que un verbo significara “escribir” en primera persona, “amar” en segunda persona, y “comer” en tercera persona (LSchrPhPsy, nn. 326-332).

En el caso del dolor, el fondo cognitivo está en el reconocimiento de que algunas cosas son inanimadas y otras, siendo vivientes, pueden sufrir. Es muy distinta la actitud cognitiva ante lo que sabemos que puede tener dolor, o no, y ante lo que, dada nuestra forma de vida, sabemos o suponemos no sólo que no puede sufrir, sino que no tiene ningún sentido pensar que pueda padecer sufrimientos.

Decir que otros no tienen dolores presupone que tenga sentido decir que tienen dolores. Creo que es claro que

²⁰ Cfr. Anscombe (1981a: 112-133).

decimos que otras personas tienen dolores en el mismo sentido en que decimos que una silla no los tiene (PhR, n. 65).

Esto significa que pensar que otros pueden tener dolores no es una simple opinión, como no lo es pensar que una silla no puede dolerse. Se trata de convicciones naturales.²¹ Por eso, nuestro lenguaje con respecto a los seres sensibles es un “juego lingüístico” diverso del que tenemos respecto a las cosas que no tienen sensaciones o sentimientos. Así se entiende que escriba:

¿Cómo podría comportarse alguien que no ‘creyera’ que otro ser humano siente dolores? Podemos figurarnos cómo. Él trataría al otro como a algo sin vida, o como muchos tratan a los animales no semejantes a los seres humanos (por ejemplo, las medusas) (LSchrPhPsy, n. 238).

Interpreto que con esta observación está apuntando a que maltratar a los demás como si no sufrieran supondría una actitud antinatural.²²

No se trata del caso, en cambio, del médico que duda sobre si un paciente siente realmente ciertos dolores. Así lo aclara en el número siguiente al que acabo de citar:

Todos nosotros conocemos la pregunta del doctor: ‘¿Tiene él dolores?’; y también la inseguridad sobre si el que se halla bajo el efecto de narcóticos, y se queja, siente dolor; pero la cuestión filosófica de si alguien tiene dolores es completamente diferente; no es la duda aplicada a un individuo en un caso determinado (LSchrPhPsy, n. 239).

Es una duda filosófica que afecta a lo profundo de la vida. En la misma línea de pensamiento leemos:

²¹ Finkelstein (2001) considera que el contexto vital es clave para la interpretación de la variedad de sentidos que puede tener una frase. En las expresiones en que uno se autoadscribe una experiencia, no estamos ante una cognición epistémica, sino ante algo más profundo (2001: 234).

²² Utilizan estas sugerencias de Wittgenstein en un sentido ético Cashell (2011) y Thorgaard (2010).

Imaginemos qué sucedería si a alguien en su juventud le hubiesen enseñado que las plantas sienten dolores, y que más tarde dejara de creer en esto. ¿Cómo habría tenido lugar esta transición? Él se ha desprendido de esta idea, como de una envoltura que ya no encaja (LSchrPhPsy, n. 237).

Dicho de otro modo, esta persona no habría modificado su opinión simplemente dentro de un juego lingüístico, sino que habría cambiado de juego lingüístico, o habría cambiado de alguna manera su entorno vital: habría pasado a una creencia básica distinta.

Quizá este punto podría relacionarse con nuestra aprehensión empática de los sufrimientos de una persona. Es violento no reaccionar ante alguien que sufre ante nosotros, a menos que estemos deshumanizados. Pero en ningún caso, salvo locura, podemos creer que una persona a la que conocemos es un robot o una máquina. Hace notar nuestro autor, siempre lingüísticamente:

‘Creo que sufre’. ¿*Creo* también que no es un autómeta? Con reticencia podría yo pronunciar la palabra en ambos contextos. (O es así: ‘Yo creo que sufre, pero, ¿estoy seguro de que no es un autómeta?’ ¡Esto un sinsentido!) (Sería un sin-sentido filosófico) (LSchrPhPsy, n. 321).²³

No tiene sentido afirmar la obviedad de que alguien no es una máquina, porque se trata de una convicción natural que ni siquiera tiene por qué decirse, aunque se “sepa”, salvo que algún contexto especial exija hacer tal afirmación (por ejemplo, en una discusión filosófica). Las convicciones naturales, parece concluirse, no son un saber, *sino un pre-saber* (a menos que entren en un juego lingüístico, por ejemplo, de dialéctica argumentativa). No son convicciones intelectuales, sino vitales. No son creencias proposicionales, sino el sustrato vital que las hace posibles. En la segunda sección de las *Investigaciones filosóficas* encontramos textos paralelos al que acabo de citar:

Supón que yo diga de un amigo: ‘él no es un autómeta’. ¿Qué información se está dando con esta frase, y para quién esto sería una información? ¿Para un *ser humano*

²³ Cfr. también OC, n. 358.

que lo encuentra en circunstancias ordinarias? ¿Qué información *podría* darle con eso que digo? (Como mucho, que esa persona se comporta siempre como un ser humano, y no ocasionalmente como una máquina). ‘Yo creo que él no es un autómeta’, así como suena, no tiene ningún sentido. Mi actitud hacia él es una actitud con relación al alma. Yo no tengo una *opinión* de que tenga un alma (PI, parte II, p. 178).²⁴

En esta última frase Wittgenstein nos ha sorprendido. De la convicción de que una persona no es una máquina o un robot, tan fuerte que no tiene sentido decir que es una “opinión”, deduce que no cabe pensar que no tiene alma. Dicho positivamente: su alma se transparenta en su cuerpo. Poco más adelante escribe:

El cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana (PI, parte II, p. 178).

Afirma en otro lugar:

Cuando se ve el comportamiento de un ser viviente, se ve su alma (PI, parte I, n. 357).

No por eso Wittgenstein explica qué es el alma. Explicarlo ya sería pasar del plano de las convicciones vitales pre-objetivas al campo de la objetivación conceptual. Wittgenstein parecería seguir aquí lo que la religión enseña ordinariamente acerca del alma. Por eso señala en el mismo sitio:

La religión enseña que el alma puede existir cuando el cuerpo se ha desintegrado. ¿Entiendo esta enseñanza? Por supuesto que la entiendo. Puedo representármela de muchos modos. Se han pintado muchas imágenes acerca de ella. ¿Y por qué una tal imagen iba a ser sólo

²⁴ Cfr. también LSchrPhPsy, nn. 323-324.

una réplica imperfecta de ese pensamiento que se ha expresado? (PI, parte II, p. 178).²⁵

2. 4 El sujeto del dolor

Paso a considerar ahora otro aspecto del lenguaje de las sensaciones: el uso de los pronombres que indican sujetos. Las citas anteriores nos demuestran que el dolor se experimenta y se dice *de un sujeto*: la persona (o, en su caso, el animal). Una prueba de ello es que la compasión, sentimiento natural que surge cuando notamos que otro sufre, se dirige a la persona concreta, no al miembro dolorido del cuerpo.

Wittgenstein deduce de este punto que el yo –el sujeto– no es exactamente igual al cuerpo. De lo contrario, no tendría sentido la expresión *mi cuerpo* (sería equivalente a decir *este cuerpo*). Se toca aquí un problema típico de la filosofía analítica y de la filosofía de la mente, que a Wittgenstein le preocupa desde los tiempos del *Tractatus*, con el trasfondo de la tradición filosófica acerca de este punto (Descartes, Hume, Kant, idealismo, solipsismo, etc.), tradición a la que se opone resueltamente.

Se pregunta nuestro autor:

¿Pero no es absurdo decir que un *cuerpo* experimenta dolor? ¿En qué se nota este absurdo? ¿En qué sentido no es mi mano la que siente dolor, sino que soy yo quien siente dolor en mi mano? ¿Qué tipo de cuestión controvertida es ésta: el *cuerpo* siente dolor? ¿Cómo puede resolverse? ¿Cómo se puede advertir que *no* es el cuerpo? Quizás así: cuando uno siente dolor en la mano, no es la mano que lo dice, salvo que lo escriba. No se dirigen palabras de consuelo a la mano, sino al que sufre: a él se mira a los ojos (PI, parte I, n. 286).

La respuesta a esas preguntas está en la línea de subrayar la centralidad de la persona, aunque Wittgenstein no utilice esta terminología.

²⁵ En este texto Wittgenstein no dice que cree en la inmortalidad del alma, pero tampoco lo niega. Sí afirma que entiende esta tesis, es decir, no la considera una expresión absurda. Tampoco dice que se trata de una convicción primaria. Más bien apunta a una correspondencia entre imagen y pensamiento, tema que no considero en este trabajo.

Por otra parte, tenemos aquí el problema filosófico de cómo puede concebirse que un cuerpo sufra en tanto que cuerpo. Según la visión científica moderna, las propiedades de los cuerpos son tales sólo “en tercera persona”. Es el problema de los *qualia* de la filosofía de la mente. Por eso se interroga Wittgenstein:

Preguntemos ahora: ‘¿Puede tener dolor un *cuerpo* humano?’ Se inclina uno a decir: ‘¿Cómo puede tener dolor el cuerpo? El cuerpo en sí mismo es algo sin vida; un cuerpo no tiene ninguna conciencia’. Y nuevamente parece aquí como si examinásemos la naturaleza del dolor y viésemos que está en su esencia que un objeto físico sin vida no puede tenerlo; que, de hecho, tiene que tener una naturaleza mental (*geistiger Natur*) (*Das Blaue Buch*, p. 115).

Se perfila aquí la posibilidad de una solución dualista: el dolor sería algo psíquico y no físico. Wittgenstein tiene detrás de sí la tradición fisicista. Por eso parece que encontrara cierta dificultad en el concepto de “cuerpo dolorido”, aunque al final la supera. Se da cuenta de que hablar en estos términos es lo más normal del mundo:

Por otra parte, podemos hacer propia sin más la expresión ‘este cuerpo siente dolor’ y, tal como suele hacerse, le diremos entonces que vaya al doctor, que se acueste e incluso que recuerde que cuando la última vez tuvo dolores se le pasaron en un día (*Das Blaue Buch*, p. 116).

Nuestro autor no soluciona este problema de un modo ontológico. En la visión aristotélica hilemórfica, la noción de cuerpo no se restringe a las propiedades observables externas de que hablan la física o la química.²⁶ Sólo en una concepción fisicista la noción de un cuerpo sensibilizado aparece como problemática. Wittgenstein se limita a notar que el reconocimiento de que el cuerpo humano tiene dolores implica que tiene un yo, pero luego habrá que examinar el sentido de la expresión “yo”.

²⁶ Para una visión tomista de la filosofía de la mente, cfr. Feser (2007), Madden (2013), Sanguineti (2007 y 2014).

El núcleo de nuestra proposición de que lo que tiene dolores, o ve, o piensa, tiene una naturaleza mental (*geisteiger Natur*), reposa exclusivamente en el hecho de que la palabra 'yo' en 'yo tengo dolores' no indica ningún cuerpo determinado, pues no podemos sustituir 'yo' por una descripción de un cuerpo (*Das Blaue Buch*, p. 116).²⁷

¿Qué es este "yo"? En el cartesianismo el yo sería la mente o la conciencia que tiene un cuerpo, punto que Wittgenstein rechaza explícitamente (*Das Blaue Buch*, p. 104).²⁸ Para Anscombe, "yo" sugiere un conocimiento experiencial de sí mismo asociado a un cuerpo capaz de hablar (Anscombe 1981b: 21-36). A Wittgenstein cuando toca este tema le preocupa la disimetría entre *yo* y los pronombres personales *tú* y *él* que se refieren a los demás, lo que corresponde a la disimetría que vimos anteriormente entre el "me duele" y "le duele". Naturalmente nuestro autor reconoce que *yo* puede tener muchos usos lingüísticos y contextuales (RPhPsy, n. 65).²⁹ En *El cuaderno azul* distingue un uso objetivo de *yo*, como cuando se dice "yo he crecido seis pulgadas", donde "yo" es sustituible por mi apellido, es decir, por una frase en tercera persona, y un uso subjetivo, como cuando decimos "yo pienso que lloverá", frase en primera persona (cfr. *Das Blaue Buch*, p. 106).

La palabra 'yo' no significa lo mismo que 'L. W.' [iniciales de su apellido], aun cuando yo sea L. W., ni significa lo mismo que la expresión 'la persona que ahora habla'. Pero esto no significa que 'L. W.' y 'yo' signifiquen cosas diferentes. No significa sino que estas palabras son instrumentos diferentes en nuestro lenguaje (*Das Blaue Buch*, p. 107).

Dicho de otro modo:

²⁷ Esta frase es importante, pues es la conclusión de *El cuaderno azul*.

²⁸ Sin embargo, no rechaza la validez de la palabra *mente*: "La palabra *mente* (*Geist*) tiene un significado, es decir, tiene un uso en nuestro lenguaje. Pero cuando se dice esto, todavía no se ha dicho qué tipo de uso hacemos con esta palabra" (*Das Blaue Buch*, p. 110).

²⁹ Cfr. sobre este tema Pavlopoulos (2010).

La diferencia entre las proposiciones ‘yo tengo dolores’ y ‘él tiene dolores’ no es la diferencia entre ‘L. W. tiene dolores’ y ‘Schmidt tiene dolores’ (*Das Blaue Buch*, p. 109).

El yo no es sustituible por un nombre propio (“Fulanito”), porque entonces se pierde el conocimiento en primera persona:

‘Pero yo *estoy* en una posición privilegiada. Soy el centro del mundo’. Supón que yo me viera en el espejo diciendo esto, e indicándome. ¿Sería exacto en este caso? Cuando digo que mi rol es único y particular, en realidad pretendo referirme al ojo geométrico (PrivExp, p. 257).

Es decir, la centralidad del yo no tiene nada que ver con el solipsismo, ni con el idealismo, sino que sólo indica la perspectiva desde la cual el sujeto tiene que hablar de sí mismo. La gramática superficial, al poner en paridad a los pronombres *yo*, *tú*, *él*, oculta esta diferencia entre el lenguaje de primera persona y el de tercera persona.

Los pronombres son nombres aplicados a sujetos que individualizamos según criterios espacio-temporales, como hacemos en general con los nombres de las cosas. Pero éste no es el caso del pronombre *yo*, y algo análogo sucede con los indexicales *aquí* y *ahora*, que tienen sentido en cuanto implican la situación de los hablantes.

De aquí Wittgenstein concluye que *yo* no es un nombre. Así lo sugiere de un modo paradójico:

Se podría imaginar que alguien, gimiendo, dijera, ‘alguien sufre, ¡no sé quién!’, al cual la gente correría a ayudarlo, a ese que gime (PI, parte I, n. 407).

Por el contexto de las observaciones cercanas a ésta en las *Investigaciones filosóficas*, parecería que Wittgenstein piensa en la posibilidad de que “¡me duele!” fuera equivalente al lamento. Pero en coherencia con lo que hemos visto, el autor apunta una vez más a que el lenguaje de una sensación en primera persona no es un saber y no supone propiamente un nombre, aunque sí es expresivo de una vivencia. Vimos arriba que Wittgenstein afirma que uno no puede *saber* que está pensando. Es siempre la asimetría entre la primera persona – cuando se expresan vivencias– y la tercera persona.

Poco más adelante afirma claramente que “yo” no es un nombre, es decir, este pronombre estaría fuera del lenguaje y del saber, pero no fuera de todo conocimiento:

‘Yo’ no denomina a ninguna persona, ‘aquí’ a ningún lugar, ‘esto’ no es un nombre. Pero se relacionan con nombres. Los nombres se explican gracias a ellos. Es cierto que la física se caracteriza por el hecho de que no emplea estas palabras (PI, parte I, n. 410).

Wittgenstein parece decir que se trata de conocimientos intuitivos y por ende inefables, ilegítimos en física, pero que desde cierto punto de vista dan sentido a los conocimientos de tercera persona, pues no podemos evitar que nuestros conocimientos contengan al menos implícitamente la perspectiva del sujeto que habla.³⁰

Los pronombres de tercera persona, sugiere Wittgenstein, suelen implicar un lenguaje descriptivo que sí merece el nombre de *saber*:

¿Qué significa saber *quién* tiene dolor? Significa, por ejemplo, saber qué persona, en esta habitación, tiene dolor: por tanto, saber que es ése que está ahí sentado, o el que está en pie en esa esquina, ese que está ahí alto y rubio, y así siguiendo. ¿A dónde quiero llegar? Al hecho de que existen criterios muy diferentes de *identidad* personal. Pero, ¿cuál de ellos me induce a decir que ‘yo’ experimento dolor? Ninguno (PI, parte I, n. 404).

A tenor de esta observación, pienso que Wittgenstein podría admitir que “sabemos” acerca de nuestro dolor cuando lo conceptualizamos, es decir, cuando por ejemplo lo describimos con detalle al médico. En el siguiente apartado esta interpretación quedará confirmada. Seguramente él añadiría que de todos modos el *yo* (=mi persona) no se

³⁰ Esta problemática recuerda los puntos tocados en el *Tractatus*, donde el yo está fuera del mundo y de lo decible, y se capta sólo en cuanto *se muestra* –intuición– en el lenguaje acerca de las cosas, al modo de una comprensión implícita dada ya en el acto de conocer lo externo.

individualiza como las personas distintas de mí, sino por cierta vivencia asociada a la percepción de *mi* cuerpo.

2. 5 La conceptualización de la vivencia del dolor

Las vivencias tienen algo de inefable e incommunicable. Se les podrá asignar un nombre, pero no pueden describirse ni explicarse en sí mismas. Este problema es esencial en Wittgenstein. ¿No cabe intentar conceptualizar de alguna manera la vivencia?

¿Cómo podrá definirse una sensación (*Gefühl*)? Es algo especial, indefinible. Pero sí es posible enseñar a usar las palabras (PI, parte II, p. 185).

La conceptualización se nota no simplemente cuando se cuenta con un nombre, que podría ser sólo la expresión de una vivencia, sino cuando ese nombre sabe usarse en el lenguaje. En este caso, “sabemos” (conocemos) y no sólo “sentimos” la vivencia.

‘Usamos ‘dolor de muelas’ como nombre de una experiencia personal’. Bien, ¡veamos cómo *usamos* la palabra! (PrivExp, p. 240).

A Wittgenstein le preocupa el significado elusivo del nombre de la vivencia originaria, que parece “saberse y no saberse”, un poco como cuando San Agustín decía que sabía qué era el tiempo si nadie se lo preguntaba, pero no sabía qué decir si le preguntaban qué era.³¹

¡Pero tú conoces la sensación del dolor de muelas! Por tanto, puedes darle un nombre, por ejemplo ‘dolor de muelas’. ¿Pero qué es darle un nombre a una sensación? ¿Decimos que es pronunciar el nombre mientras se tiene la sensación y quizá concentrarse en ella? ¿Y con eso? ¿Acaso por esto el nombre recibe poderes mágicos? (...) ‘Sé lo que es un dolor de muelas’. ¿Cómo sé que lo sé? ¿Quizá porque algo comparece en mi mente? (PrivExp, p. 240).

Estimo que Wittgenstein apunta a que dar un nombre simplemente a una vivencia no es aún objetivarla, es decir, no es aún situar un objeto

³¹ Cfr. San Agustín, *Confesiones*, XI, 14, 17, y PI, parte I, n. 89.

ante la mente para comprenderla. Eso no significa que no se la conozca. No es conocida de modo objetivo o conceptual, sino experiencial, cosa previa y necesaria para la posterior conceptualización. Y esto no sólo vale para las experiencias relativas a nosotros (“mi dolor”), sino también para la “actitud” (empática, intuitiva) con que captamos el “alma” de los demás (cfr. el ya citado PI, parte II, p. 178), o para el impacto que nos produce ver el sufrimiento ajeno (cfr. PI, parte I, n. 303; parte II, p. 223, ya citados).

Nuestro autor admite también que forjamos el concepto de nuestras experiencias. A veces incluso parece reconocer que hay conceptos “naturales”, cuando se refieren a realidades naturales:

¿Podría un legislador abolir el concepto de dolor? Los conceptos básicos están entrelazados de un modo tan íntimo con lo que hay de más fundamental en nuestro modo de vida, que por esta razón resultan inatacables (*The Inner and the Outer*, p. 43-44).

El concepto de dolor, entonces, sería un concepto natural, procedente de una *Lebensform* básica, aun teniendo en cuenta las variaciones que puede tener en su uso (por ejemplo, cuando se emplea para simular el dolor). Pero cuando esos usos se deben enseñar a otros, hace falta recurrir a ejemplos, pruebas, ostensiones aproximadas, etc., para que el sujeto entre en el juego lingüístico correcto:

Recuerda que tú debes enseñar al niño el concepto [está hablando del dolor]. Por tanto, tienes que enseñarle el juego de la evidencia (*The Inner and the Outer*, p. 81).

El análisis que propone nuestro autor para objetivar el dolor consiste, en parte, en destacar sus funciones:

El concepto de dolor se caracteriza por la función bien determinada que tiene en nuestra vida (*Zettel*, n. 532).

En este sentido pueden entenderse las siguientes observaciones:

Una sensación puede avisarnos sobre el movimiento o la posición de un miembro (por ejemplo, si alguien no sabe si su brazo está en tensión, como lo saben las personas normales, podría darse cuenta de ello cuando siente un dolor agudo en el codo). Del mismo modo, el

carácter de un dolor puede informarnos sobre el lugar en que la lesión se localiza (PI, parte II, p. 185).

La conceptualización del dolor permite, pues, saber sobre el dolor y no sólo sentirlo, si damos aquí al verbo *saber* un significado preciso –aunque no exclusivo– que coincide bastante con su uso ordinario. Si podemos construir frases significativas sobre el dolor, es señal de que “sabemos” algo sobre él.

Saber significa tan sólo: poder describir (PI, parte II, p. 185).

Al moverse uno en el espacio conceptual de la sensación, cabe saber o no –por tanto, con dudas, preguntas–, mientras que el saber en el sentido de convicción de la que no puede dudarse –como vimos antes, por ejemplo “saber” que una piedra no tiene dolores–, no se dice propiamente *saber*, pues se trata de un “conocimiento” natural o vital. Por eso señala Wittgenstein:

Esa persona tiene un verdadero dolor, y ahora sabe sobre qué cosa puede dudar a propósito del dolor del otro. Tiene el objeto ante sí (...) Para dudar sobre si el otro ahora siente un dolor, tengo que poseer el *concepto* de dolor, y no un dolor efectivo (RPhPsy, n. 154).

Y completa la idea:

Sería incorrecto explicar el concepto de la comprensión de un significado a través de la vivencia de ese significado (*Erlebnis der Bedeutung*) (RPhPsy, n. 155).

Se da, pues, una contraposición entre *concepto* y *vivencia*, no sólo respecto a sensaciones, sino incluso respecto a estados cognitivos como la posesión de un significado. Tal contraposición se aplica tanto a lo que nos pasa, como a lo que “les pasa” a los demás.³²

³² Según Friebe (2014), la expresión “me duele” analizada por Wittgenstein podría expresar un acto de autoconciencia que puede ser verdadero o falso –pues se puede mentir–, aunque no se verifique externamente. Ese acto se basaría en una conciencia pre-refleja de la realidad de la sensación. Una cosa es tener la vivencia consciente del dolor y otra expresarla en una frase, lo que implica una conceptualización.

Al ámbito del saber conceptual pertenecen las actitudes cognitivas como creer, explicar, definir, describir, dar razones, discutir:

Lo que sé, eso lo creo (OC, n. 177).

Esto indica que cierto uso de *creer* equivale a saber, pero no siempre. Analizando casos en que se afirma con seguridad que “esto lo sé” aduciendo razones, anota:

Aquí cuando se dice ‘lo sé’ y se dan, o al menos se pueden dar, razones del saber (OC, n. 484).³³

No cabe decir que “sabemos” que tenemos dolor cuando lo experimentamos de modo indudable:

Tiene sentido decir de otras personas que dudan si tengo dolor, pero no decirlo respecto de mí mismo (PI, n. 246).

El saber pertenece al género de las cosas discutibles:

¿Puede decirse: ‘donde no hay dudas, allí tampoco hay saber’? (OC, n. 121).

Wittgenstein aquí se plantea una pregunta, pero el contexto indica que tiende a responder afirmativamente:

¿Cuándo se dice que algo es cierto? De hecho, si algo *es* cierto, se puede discutir (OC, n. 273).

“Sabemos” cosas de las que se puede dudar, que no son tan obvias de un modo que no quepa negarlas. Por eso, aunque sea indudable que *ahora* sentimos un dolor,³⁴ y esto no es algo que “se sepa”, sí en cambio podemos saber, y por consiguiente inquirir, si en el pasado hemos sentido un dolor, o si se localiza aquí o allí, y cuál es su frecuencia, su duración e intensidad, cosas no inmediatas, que se deben responder al médico que nos pregunta sobre ellas. Y le responderíamos diciendo, por

³³ La frase es incompleta porque está prolongando una serie de frases del número anterior, n. 483. Cfr. OC, nn. 243, 504, 550.

³⁴ Incluso ni siquiera debería decirse que eso es indudable, porque las cosas indudables pertenecen al género de lo que es dudable, podríamos concluir siguiendo la misma lógica de Wittgenstein.

ejemplo: “ahora oigo de nuevo por este oído”, “recobré la conciencia” y cosas de este tipo (cfr. PI, parte I, n. 416).

Sin perjuicio de lo visto arriba sobre la participación empática en las vivencias ajenas, lo más frecuente es que tengamos que hacernos una idea del dolor ajeno mediante una representación (*Vorstellung*). Nos *representamos* el dolor ajeno y en cambio no necesitamos hacerlo respecto a nuestros propios dolores.

No es una cosa fácil tener que representarse (*vorstellen*) el dolor de otro sobre el modelo del propio dolor, porque tengo que representarme el dolor que no siento sobre el modelo del dolor que sí siento (*fühle*) (PI, parte I, n. 302).

La representación (*Vorstellung*) del dolor no es una simple imagen (*Bild*) del dolor (cfr. PI, parte I, nn. 300 y 301). Pero ni siquiera la imagen es la misma realidad, como señala aquí Wittgenstein:

Si el agua hierve en una olla, el vapor sale de la olla, y también la imagen del vapor sale de la imagen de la olla. ¿Pero qué sucedería si alguien insistiera en decir que en la figura de la olla debe haber también algo hirviendo? (PI, parte I, n. 297).

3. Sinopsis

Wittgenstein es reacio a hacer generalizaciones, pero pienso que los textos analizados permiten concluir una serie de puntos firmes. A saber:

A. El punto de partida del conocimiento son las vivencias, las experiencias vividas, que no se limitan al propio sujeto, cartesianamente, sino que alcanzan también a la realidad externa, por ejemplo, en la captación vivencial de los sufrimientos ajenos. El comportamiento es importante para conocer a los demás, pero captar la interioridad de los otros no se reduce a ver su comportamiento externo.

B. Las vivencias se captan de suyo y pueden nombrarse, pero propiamente son inefables e incommunicables. Contienen un núcleo de certeza no conceptual, pero cuando se enfrentan conceptualmente y se las nombra, sí admiten dudas. Las vivencias no son propiamente un saber conceptual. Implican un sujeto, el yo, y cuando afectan al cuerpo,

le dan a éste un sentido que va más allá del cuerpo “objetivo” estudiado por la física.

C. El conocimiento experiencial del yo no es igual al de los demás sujetos (asimetría). Sin embargo, como *yo* podrá siempre intercambiarse por un él –cambiando el juego lingüístico– y viceversa (rechazo del solipsismo o egocentrismo epistémico), uno no se comprende sin el otro. Así concluye Pavlopoulos:

‘Yo’ es pues inconcebible sin ‘él’. El punto de vista de la primera persona no tiene sentido sino porque puede ser invertido en el punto de vista de la tercera persona: para que la subjetividad tenga un lugar en el mundo, es importante que las vivencias y estados psíquicos que yo declaro puedan también ser dichos de mí en la tercera persona. La comunidad del lenguaje está, pues, presente en el corazón mismo de mi capacidad de decir ‘yo’ (Pavlopoulos 2010: 90).³⁵

D. El saber en sentido propio corresponde a la objetivación de las vivencias, es decir, a la formación de conceptos (representaciones) que se refieren a ellas. El ámbito del saber es lo que puede conocerse con argumentaciones y por tanto todo lo propiamente lingüístico. El saber admite certezas basadas en razones, pero también dudas, suposiciones y opiniones.

E. Se da en Wittgenstein un núcleo fuerte de convicciones naturales que tienen que ver con lo que él llama *forma de vida* y que da lugar a un juego lingüístico básico, diríamos, en el que una serie de presupuestos dan sentido al lenguaje. Estas convicciones (como que “las piedras no tienen dolores”) no son un saber, sino unos presupuestos vitales/intelectuales –es decir, no meramente sensibles, ni muchos menos biológicos– que, como es obvio, pueden llevarse al plano conceptual. Estimo que estas convicciones podrían asemejarse, en parte, el *intellectus* o *voús* aristotélico, y quizá también en parte a los *endóxa* o conjunto

³⁵ Este punto no lo he elaborado en las páginas anteriores. Sin embargo, me parece interesante y por eso dejo constancia de esta opinión de Pavlopoulos.

de opiniones admitidas sobre las que no se suele discutir –según el Estagirita– y que se toman por buenas en una cultura.³⁶

4. El dolor como conocimiento no intencional

El análisis del lenguaje del dolor nos permite sacar una serie de conclusiones sobre el carácter no intencional de la auto-cognición. A este punto dedico el último apartado, en el que estableceré una comparación entre algunos aspectos de la filosofía de Tomás de Aquino y lo que en mi opinión puede entresacarse de lo visto en Wittgenstein en las páginas anteriores.

La operación cognitiva intencional tiene un objeto distinto de ella misma (la vista recae sobre un objeto visto). Esa operación es intencional, en un sentido más estricto de este término, cuando el objeto es un ente abstracto o algo imaginado. Así ocurre con las representaciones, y a este propósito es eficaz la metáfora de Wittgenstein de la olla hirviendo pintada, en la que nada está hirviendo de verdad. No es éste el caso de las vivencias de lo que somos y sentimos, y tampoco es el caso de la experiencia empática por la que participamos en las vivencias ajenas, aunque todo esto pueda conceptualizarse, como vimos arriba.

Sin embargo, la experiencia relativa a ese “él” que tiene alma, en un sentido especial, es también intencional, pues se refiere a “lo otro”. En cambio, cuando decimos “siento un dolor”, la expresión parece distinguir lo que en realidad es idéntico, porque aquí *sentir dolor* coincide con *el dolor* mismo. No se puede gramaticalmente decir que se tiene un dolor y que no se lo siente, porque tenerlo es ya sentirlo.

No se puede decir de mí de ningún modo (salvo quizá en broma) que *yo sé* que tengo un dolor. ¿Qué se supone que eso significa, salvo quizá que *lo tengo*? (PI, n. 246).

Aquí Wittgenstein está estableciendo una identidad entre saber que se tiene dolor (que no es un “saber”) y tenerlo. Es la identidad propia de todo acto auto-percibido. Lo que se siente no es un objeto sobre el que el acto perceptivo recaería. La gramática podría desorientarnos

³⁶ Para una comparación entre Wittgenstein y Aristóteles, cfr. Dahlstrom (2004). A. Kenny (en Egidi 1995: 37-46) piensa que la filosofía de la mente de Wittgenstein sugiere cierta cercanía con la visión metafísica aristotélica, en ciertas cuestiones de fondo.

aquí, porque nos sugiere una imagen calcada sobre el modelo de la intencionalidad de los actos cognitivos (como “ver un color”).³⁷

En el siguiente texto Wittgenstein, heurísticamente, se figura la representación del dolor según el esquema de un acto intencional, cosa que como sabemos rechaza:

El dolor se representa como algo que podemos percibir en el sentido en que se percibe un encuentro de boxeo. Naturalmente lo desagradable aquí no es el dolor, sino sólo percibirlo (PhR, n. 65).

Esto no es así. Al sentir un dolor no se produce un desdoblamiento entre acto y objeto. El dolor no representa “otra cosa”. No representa nada. Sin embargo, es un conocimiento auto-corpóreo. Pero lo mismo cabe decir de todos los actos autoconscientes, como captar que pensamos o que nos emocionamos.

Nuestras vivencias, aun las que siendo intencionales nos reenvían a un objeto, podríamos decir que *se viven* de un modo distinto al mero vivir vegetativo. La cognición es –y aquí podemos enlazar con la psicología filosófica aristotélica– un acto inmanente vital. Este acto no es, sin más, un objeto cognoscible, sino que *es* de suyo conocerse. Esta auto-testificación de la vivencia cognitiva no significa que el acto se tome a sí mismo como objeto, sugiere Wittgenstein, sino que *es*, sin más, conocerse, aunque posteriormente tengamos que conceptualizarlo para comprenderlo mejor.³⁸ Podemos llamar no-intencional o no objetivo a este modo de conocer que capta de por sí el ejercicio en acto de la vida. Este punto es, naturalmente, no una tesis de Wittgenstein, sino la interpretación que doy a sus textos más allá de su literalidad.

Cuando este conocimiento se refiere al propio organismo, comporta las limitaciones propias de lo físico, y por eso a veces es preferible captar de modo intencional y no físico algo físico: es mejor pensar en el dolor que tenerlo. Pero la vivencia sensible es necesaria para realizar

³⁷ Esto es compatible con el hecho de que haya dolores inconscientes, así como hay actos cognitivos no conscientes. Pero no entraré a dilucidar qué puede significar “ejercer un acto cognitivo sin notarlo”.

³⁸ Este punto puede verse de alguna manera en Tomás de Aquino cuando distingue entre el auto-conocimiento perceptivo del alma en base a su propia presencia y la posterior elaboración racional que permite profundizar en su naturaleza: cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1 y a. 2.

bien las operaciones físicas: para comer, no basta ver los alimentos, sino que hace falta tocarlos y gustarlos. Sin embargo, cuando el conocimiento experiencial se refiere a los actos espirituales, ya no se dan esas limitaciones. En cualquier caso, la cognición vivencial, que alcanza también al vivir de otras personas por participación empática, llega a la existencia actual de un modo que, en cambio, se pierde en la conceptualización abstracta (pensar la felicidad no es necesariamente ser feliz).

Tomás de Aquino menciona en algunos textos, sin elaborar una teoría sistemática, la identificación entre el ser natural y el ser cognoscitivo. Así, cuando quiere explicar el conocimiento de los animales, señala:

Ésta es la diferencia entre los animales y las demás cosas naturales, que las otras cosas naturales, cuando están constituidas en lo que les corresponde por su propia naturaleza, no lo sienten. En cambio, los animales lo sienten (*hoc sentiunt*). (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1).

Y al tratar del autoconocimiento intelectual del hombre y los ángeles, el Aquinate sostiene que en tal caso ya no es necesaria una especie cognitiva, la cual siempre remite a otra cosa, sino que basta la presencia natural del alma o del espíritu a sí mismo para que se autoconozca. Se da aquí una identificación entre el *esse naturale* y el *esse intelligibile*. Es decir, algo es en el modo de *entenderse*:

Todo ángel tiene impresa la razón de su especie tanto según su ser natural como según su ser inteligible (*secundum esse naturale et intelligibile simul*), para así subsistir en su naturaleza específica y por ella entenderse a sí mismo. (Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 56, a. 2).³⁹

Wittgenstein de alguna manera se acerca a este punto cuando señala que, cuando decimos “soy consciente”, no se trata de que nos estemos observando a nosotros mismos, como si hubiera una distinción entre un

³⁹ Estudio esta temática en Sanguineti (2011). Sobre el conocimiento existencial de alcance metafísico y antropológico, me inspiro en algunos aspectos en la gnoseología de L. Polo acerca del conocimiento que él denomina *habitual*, situado por encima (o “más allá”) del conocimiento intencional (Polo 1984-1996).

observador y un objeto observado, sino que de por sí el sujeto se capta a sí mismo, y decir “soy consciente” quizá añade tan sólo el hecho de que estoy más atento. No podemos explicar nuestras vivencias siguiendo el modelo del conocimiento que recae sobre un objeto (PI, n. 293; Sluga 1996: 341).

¿Me observo a mí mismo, entonces, y percibo que estoy viendo o que soy consciente? ¿Por qué hablar aquí de observación? ¿Por qué no decir simplemente ‘percibo que estoy consciente’? Pero, ¿para qué sirven aquí las palabras ‘yo percibo’? ¿Por qué no decir ‘soy consciente’? ¿No muestran aquí las palabras ‘yo percibo’ que estoy atendiendo a mi conciencia?, lo que no sucede ordinariamente (PI, parte I, n. 417).

Pero el conocimiento experiencial, como hemos dicho, no se reduce a nuestras propias vivencias, sino que también se refiere a la captación “en vivo” de los actos personales de los demás. Pensar que conocemos sólo el cuerpo de las demás personas y que el resto sería inferencia o suposición sería un residuo de cartesianismo.

En conclusión, gracias a los textos examinados de Wittgenstein, podemos abandonar la idea de que el conocimiento vivencial se reduciría a la propia inmanencia de nuestros actos y que no sería trascendente, mientras que el conocimiento de las personas y de las cosas externas sería meramente representativo. Tal conocimiento experiencial no es, sin más, “sensitivo”, porque alcanza a los demás *como personas*, y personas dotadas de inteligencia y libertad. Wittgenstein no ha elaborado una gnoseología de esta forma de conocimiento. Tampoco nos da una pista sobre cómo conectar la vivencia y su conceptualización. Sus observaciones, sin embargo, van en la justa dirección. Ellas demuestran cómo el análisis del lenguaje puede orientar hacia ciertos puntos fundamentales de la filosofía del conocimiento.

Bibliografía

Wittgenstein, L. (1964). *Philosophical Remarks*. Oxford: Blackwell. Escrito en 1930.

_____(1984). *Werkausgabe* Band 5: *Das Blaue Buch* y *Eine Philosophische Betrachtung* (*Das Braune Buch*). Frankfurt am Main: Suhrkamp. Dictó estos cuadernos en los años 1933-35.

- _____(1993). *Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianapolis and Cambridge: Hackett. Colección de algunos breves escritos de Wittgenstein. Contiene *Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense data"* (pp. 201-288), que se remiten a los años 1934-36.
- _____(1967). *Zettel*. Oxford: Blackwell. Preparados especialmente entre 1945 y 1948.
- _____(1953). *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. Escritas entre 1945 y 1949.
- _____(1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology*. vol. 1. Oxford: Blackwell, vol. 1. Escritos en los años 1947-48.
- _____(1992). *Last Writings on the Philosophy of Psychology*. vol. II: *The Inner and the Outer*. Oxford: Blackwell. Escritos en los años 1949-1951.
- _____(1969). *On Certainty*. Oxford: Blackwell. Escrito en los años 1949-1951.
- _____(1984). *Werkausgabe Band 7: Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie y Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Los *Letzte Schriften (Ultimos escritos)* se sitúan entre 1948 y 1951 (año de la muerte de Wittgenstein).

Otros autores

- Anscombe, E. (1981a). *From Parmenides to Wittgenstein*. Oxford: Blackwell.
- _____(1981b). *Metaphysics and the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell.
- Arregui, J. V. (1984). *Acción y sentido en Wittgenstein*. Pamplona: Eunsa.
- Bennett, M. R. y P. M. S. Hacker (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- _____(2008). *History of Cognitive Neuroscience*. Oxford: Blackwell.
- Black, M. (1988). *Lebensform e Sprachspiel nelle ultime opere di Wittgenstein*. En M. Andronico, D. Marconi y C. Penco (eds.) *Capire Wittgenstein*. (241-251). Génova: Marietti.
- Cashell, K. (2011). *New Criteria for Pain: Ordinary Language, Other Minds, and the Grammar of Sensation*. «Abstracta», 6: 2, 178-215.
- Child, W. (2011). *Wittgenstein*. New York: Routledge.
- Dahlstrom, D. O. (2004). *Wittgenstein's intellectual virtues*. En R. Pozzo (ed.). *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*. (266-284) . Washington: The Catholic University of America Press.
- Egidi, R. (1995) (ed.). *Wittgenstein: Mind and Language*. Dordrecht: Kluwer.
- Feser, E. (2007). *Philosophy of Mind: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.

- Finkelstein, D. (2001). *Wittgenstein's 'Plan for the Treatment of Psychological Concepts'*. En T. McCarthy y S. C. Stidd (eds.), *Wittgenstein in America*, (215-236). Oxford: Clarendon Press.
- Frege, G. (1977). *Thoughts*, en *Logical Investigations*. ed. P. Geach, Oxford: Blackwell.
- Friebe, C. (2014). 'Ich habe Schmerzen': Wittgensteins Schreien oder Reflexion? En *Philosophisches Jahrbuch*, 111, 343-364.
- Geach, P. (2004) (ed.) *Ludwig Wittgenstein. Lecciones de filosofía de la psicología 1946-1947*. Apuntes de P. T. Geach, K. J. Shah y A. C. Jackson, P. Geach (ed.) Madrid: Alianza Editorial.
- Hacker, P. M. (1990). *Wittgenstein. Meaning and Mind*. vol. 3 de An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell.
- _____(1996). *Wittgenstein. Mind and Will*. vol. 4 de An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell.
- _____(2001). *Wittgenstein: Connections and Controversies*. Oxford: Clarendon Press.
- _____(2006). Of knowledge and of knowing that someone is in pain. En Pichler, A. y Säätelä, S. (eds.) *Wittgenstein: The Philosopher and his Works*. (244-276). Frankfurt am Main: Ontos.
- Kenny, A. (1982). *Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- _____(1995). Wittgenstein on Mind and Metaphysics. En Egidi, R. (ed.) *Wittgenstein: Mind and Language*. (37-46). Dordrecht: Kluwer.
- López de Santa María Delgado, P. (1986). *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Herder.
- Madden, J. M. (2013). *Mind, Matter, and Nature. A Thomistic Proposal for the Philosophy of Mind*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Malcolm, N. (1982). Wittgenstein and Idealism. En Vesey, G. (ed.) *Idealism. Past and Present*. (249-267). Cambridge: Cambridge University Press.
- _____(1986). *Nothing is Hidden*. Oxford: Blackwell.
- Pavlopoulos, M. (2010). Wittgenstein et la première personne. En *Philosophique*, 13, 73-90.
- Polo, L. (1984-1996). *Curso de teoría del conocimiento*. vol. 4. Pamplona: Eunsa.
- Rojo, R. (1999). Wittgenstein: Gramática y Metafísica. En *Thémata. Revista de Filosofía*, 21, 263-276.
- Rust, A. (1996). *Wittgensteins Philosophie der Psychologie*. Frankfurt am Main: Klostermann.

- Sanguinetti, J. J. (2007). *Filosofía de la mente*. Madrid: Palabra.
- _____(2011). La especie cognitiva en Tomás de Aquino, En *Tópicos*, 40, 81-87.
- _____(2014). *Neurociencia y filosofía del hombre*. Madrid: Palabra.
- Schulte, J. (1993). *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*. Oxford: Clarendon Press.
- Sluga, H. y D. G. Stern (1996) (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinicci, P. (2000). *Il mondo della vita e il problema della certezza*. Milán: Cuem.
- Tejedor Palau, M. A. (1996). La crítica de Wittgenstein al escepticismo. Moore y "Sobre la certeza". En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 30, 287-296.
- Thorgaard, K. (2010). The normative and epistemological status of pain experiences in modern health care. En *Tidsskrift for Forskning i Sygdom og Samfund*, 13, 109-130.
- Von Wright, G. H. (1982). *Wittgenstein*. Oxford: Blackwell, Oxford.