

Juan José Sanguineti

Pontificia Universidad de la Santa Cruz (Roma)

SENTIR DOLOR

WITTGENSTEIN Y EL CONOCIMIENTO NO-OBJETIVO

En este artículo seguiré el método lingüístico propuesto por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*¹, aplicándolo a la consideración del dolor como sensación física. El método consiste en atender al significado de las palabras en su uso corriente, al margen de sus interpretaciones científicas o filosóficas. “Deja que las palabras te enseñen, con su uso, su significado”². Este método es útil para esclarecer el sentido del lenguaje cognitivo y afectivo, permitiendo así poner las bases fenomenológicas para posteriores aclaraciones filosóficas, cosa que excede el intento wittgensteniano. El dolor físico es sólo un ejemplo, muy frecuentado por los filósofos de la mente. Su análisis puede situarse en el contexto de una gnoseología que pretende investigar el sentido de la “sensación” como conocimiento³.

1. Sentir el cuerpo

Mi análisis se centrará en las sensaciones y en sus expresiones lingüísticas. Tengo una sensación dolorosa en una parte de mi cuerpo y puedo expresarlo, comunicándolo a los demás, los cuales me comprenden porque ellos también comparten conmigo esta experiencia. Pero *mi* dolor lo *siento*, mientras no puedo sentir el dolor ajeno. Sólo puedo darme cuenta del dolor que otro siente mediante la observación de su conducta externa y una correcta interpretación de las formas expresivas de los vivientes.

Wittgenstein ha notado, en este sentido, que la expresión *siento dolor* no es simétrica a la de *él siente un dolor*⁴. “Me duele” manifiesta directamente mi sensación. “A Fulanito le duele algo” no expresa la sensación del que habla, sino que sólo informa, como diciendo: “sé que le duele algo”. No es lo mismo *sentir dolor* que *saber que se tiene dolor*. Uno puede saber que alguien sufre, sin sentirlo, o al revés, como sucede en los

animales, sentir dolores sin saberlo.

Según las sugerencias de Wittgenstein, el verbo cognitivo *saber*, en el lenguaje corriente, se refiere a eventos no obvios en cierto contexto lingüístico, eventos discutibles y susceptibles de duda y prueba. Lo obvio en absoluto, lo totalmente cierto y base de las certezas particulares estaría vinculado al contexto de una *forma de vida (Lebensform)*, y por eso no es objeto de saber ni de demostración (la demostración depende de obviedades primitivas)⁵. En *Sobre la certeza* Wittgenstein alude a conocimientos básicos indudables (como tener por cierto que “ayer yo no estuve en la luna”⁶). Interpreto que para Wittgenstein, en paralelo con Aristóteles, el *saber (wissen)* pertenece al ámbito de lo que se conoce de manera mediata, racional, y por eso es susceptible de dudas reales. La *forma de vida* es natural (cabría relacionarla con los primeros principios aristotélicos), y no se refiere a estilos convencionales de vida, que darían pie a una gnoseología relativista⁷.

Pero, ¿qué significa *dolor*? El dolor es un estado en que puede encontrarse el cuerpo o una parte de un cuerpo viviente (no es apropiado llamarlo, cartesianamente, “estado mental”). El dolor físico no es observable, porque la vista no recae sobre el objeto *dolor*. Lo visible o audible es “sensible” de modo *público*, como la flor que está a la vista de todos. Se podrá pensar que el dolor pertenece a la sensación táctil, pero ni siquiera tocando a otro cuerpo podemos percibir su eventual estado doloroso. El dolor pertenece a una especie de “tacto interno” que la psicología llama sensación “interoceptiva” (los sentidos externos, en cambio, tienen sensaciones “exteroceptivas”). En el dolor el cuerpo se está “sintiendo a sí mismo” (también en el placer, pero éste se expresa menos al exterior).

El sentido del tacto nos pone en relación con los cuerpos externos de un modo especial, porque el cuerpo propio *siente* las cosas físicas, y las siente como resistentes, rugosas, con cierta forma, frías, etc. Es decir, en el contacto inmediato con las cosas materiales el cuerpo capta una serie de “informaciones” que se refieren a sus cualidades. Las capta *sufriéndolas*. El tacto implica siempre la sensación del *propio cuerpo*, porque en la operación táctil el cuerpo propio advierte que algo externo está actuando sobre él.

Tres aspectos, entonces, son percibidos por la sensación táctil o

“somesstésica”: a) una *cualidad* de los cuerpos externos (en cuanto éstos actúan sobre el propio cuerpo); b) el *cuerpo propio* (cualificado); c) la *acción* de un cuerpo externo que actúa sobre el organismo.

En el fenómeno llamado *sensación*, sea que se refiera a objetos ambientales o al propio organismo, el viviente *siente* su cuerpo como un todo, percibe sus movimientos, su postura, sus esfuerzos musculares, su respiración. Dicho de otro modo, en las sensaciones, especialmente en las internas, *el cuerpo se siente a sí mismo como cuerpo*, esto es, se auto-percibe como un *cuerpo subjetivo*, no como un cuerpo cualquiera que está ahí fuera, al modo de un objeto. Se siente como un cuerpo que “se posee a sí mismo” en esa modalidad especial que llamamos *sensación* a secas (no sensación de tocar algo, ver algo, etc.). Con los sentidos externos aplicados a la captación de mi cuerpo, puedo ver mi mano o palpar mi piel. Pero la sensación de mover los brazos, de estar cansado, de tener frío o fiebre, son *sensaciones* sin más, y por tanto lo son *del cuerpo propio*: algo completamente distinto de las “sensaciones externas”. Una cosa es tocar un cuerpo (acción transitiva), y otra muy distinta es “sentir que uno toca” (esto ya no es tocar, porque el tocar no puede tocarse a sí mismo).

La sensación externa se dice tal con respecto a un objeto, pero considerada en sí misma, como acto vivido, es interna y consiste en un estado del cuerpo *viviente* en tanto es un *cuerpo sintiente*. Sentir no ya los objetos intencionales de los sentidos externos, sino los estados del cuerpo propio es un fenómeno originario. Aquí el cuerpo adquiere la cualidad de la *subjetividad* (“cuerpo subjetivizado”).

Una subjetividad completa emerge sólo en las sensaciones humanas (éstas se incorporan a la autoconciencia). Advertimos y expresamos nuestras sensaciones si estamos en plena conciencia, introduciendo aquí nuestra subjetividad en sentido fuerte. Para esto recurrimos al pronombre *yo* y a los verbos que indican actos sensitivos. Expresiones como “tengo frío”, “veo”, “me duele”, hacen referencia a mí, y a este mí podemos llamarlo *sujeto* (no es el yo en general, sino *mi yo*). Un cuerpo puede estar frío o sentir frío, pero el conocimiento “en primera persona” implicado en la sensación propia, intelectualmente captada, sólo se expresa de modo adecuado con la dicción indexical “*mi cuerpo*”. Lo mismo sucede con los indexicales *aquí* y *ahora*, que implican al hablante de un modo subjetivo y son irreductibles a la objetividad (la cual prescinde del sujeto vivido o *mi*

yo). *Ahora es mi situación temporal, aquí es mi situación espacial, esto es lo que yo señalo.*

La interpretación del sentido de este *yo* (sujeto trascendental, *cogito* cartesiano, alma, persona, espíritu encarnado, sujeto lingüístico) es una tarea filosófica no fácil. La posición personal de Wittgenstein al respecto es discutible⁸. Al menos es claro que los pronombres personales, en la perspectiva de una fenomenología lingüística, no son nombres de simples cuerpos. De lo contrario, la expresión *mi cuerpo* no tendría sentido. *Mi cuerpo* tampoco indica una posesión jurídica o de otro tipo, como cuando se dice *mi dinero*, porque el cuerpo propio no es algo tenido, sino algo que uno *es* o que pertenece a *lo que yo soy*, así como *mi mano es mía* porque pertenece a esa unidad vital compleja que *yo soy*. Este *yo* no es sustituible por un nombre propio (“Fulanito”), porque entonces se pierde el conocimiento en primera persona.

Por tanto, “soy un cuerpo” tiene sentido sólo si se sobreentiende “*mi cuerpo*”. ¿Es de identidad esta proposición (“yo=*mi cuerpo*”)”? De algún modo sí, con tal que “cuerpo” implique el cuerpo en tanto que informado por *mi* subjetividad constituyente (cuya raíz, a nivel metafísico, es mi alma intelectual). Esto resulta implícito en la expresión corriente “*mi cuerpo*”⁹.

Escribe Wittgenstein: “¿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”¹⁰. La subjetividad, parece apuntar Wittgenstein, no se agota en la mera corporalidad. El cuerpo que sufre es un cuerpo subjetivizado (en el hombre: cuerpo personalizado), y sin tal sujeto no habría dolor.

2. Saber que se siente

Leamos el siguiente pasaje de las *Investigaciones*: “Se podría imaginar que alguien, gimiendo, dijera, ‘alguien sufre, ¡no sé quién!’, al cual la gente correría a ayudarlo, al que gime”¹¹. ¿Cómo entender un texto tan oscuro? Wittgenstein parece sugerir que en la expresión del propio dolor

el pronombre *yo*, relacionado con *saber que*, no tendría sentido, y que en cambio sí tiene sentido decir *él siente dolor*, en cuanto *él* es el nombre de una persona empíricamente individuuable, y la necesidad de llegar a individualarla, en medio de la multiplicidad empírica, hace legítimo el uso del verbo *saber*¹². Una vez más, Wittgenstein no admite una simetría entre los pronombres *él* y *yo*. Al decir “a él le duelen las muelas” expreso un conocimiento de la persona desde fuera, mientras que “a mí me duele la muela” implica un conocimiento personal desde dentro, que para Wittgenstein se coloca en otro plano, quizá más fundamental, más inmediato e imprescindible, porque permite conocer el sentido de los nombres y conocimientos personales en “tercera persona”¹³. *Yo, aquí, ahora, esto*, no serían nombres, ni serían objeto de *saber*.

No se trata de que Wittgenstein asimile la frase “¡me duele!” al lamento de un animal. Esta interpretación conductista sería trivial. Su postura es la misma si la aplicamos al pensar: “Sé (*wissen*) lo que piensa el otro, no lo que pienso yo. Es correcto decir ‘sé lo que piensas’, y es incorrecto decir ‘sé lo que pienso’”¹⁴. En la percepción de los actos internos Wittgenstein nota una modalidad de conocimiento originario e indudable (salvo perturbaciones mentales), independiente de los criterios ordinarios de verificación e individuación. Pero no por eso se está sosteniendo una postura cartesiana. Muy al contrario, para Wittgenstein el lenguaje es siempre “público”, nunca “privado” (contra los que piensan que sólo conoceríamos su sentido en una interioridad “cartesiana”). Los términos interioristas como *yo* y *siento* se aprenden socialmente.

Es claro que Wittgenstein excluye como inauténtico el uso del verbo *saber* para las certezas incontrovertibles. Por otra parte, él no reserva esas certezas sólo a los actos internos. Respecto a *yo* y a los nombres de los actos de conciencia, si en su obra primeriza, el *Tractatus logico-philosophicus*, las ponía en el ámbito de lo que *se muestra* pero *no se puede decir* (inefable), ahora Wittgenstein parece estar perplejo y se limita a decir que *no son nombres*, sin explicar claramente qué son. Por otro lado, como para Wittgenstein el pronombre *él* tiene la función de un pronombre normal, esto quiere decir que su preocupación está en la línea de remarcar una diferencia importante entre el conocimiento de nosotros mismos y el de los demás, que la gramática oculta detrás de la aparente paridad de los pronombres *yo, tú, él*.

Esta diferencia, en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*¹⁵, en vez de llevar al silencio místico frente a los temas metafísicos, se asume en el cuadro de los diversos “juegos lingüísticos”, que de todos modos se relacionan entre sí. Así, ante los actos psíquicos, la perplejidad de Wittgenstein nace del hecho de que nosotros hablamos de ellos con un lenguaje mixto, interno y externo a la vez, lo cual excluye el equivocismo rígido lingüístico típicos tanto del interiorismo introspectivo como del conductismo exteriorista. “Aquí las cosas están como en la relación entre el objeto físico y la impresión sensible. Aquí tenemos dos juegos lingüísticos, y sus relaciones recíprocas son complicadas. Si queremos reducir estas relaciones a una fórmula *simple*, se fracasa”¹⁶.

Pero volvamos a la cuestión de *saber* como palabra utilizable con relación al dolor. Para Wittgenstein es legítimo hablar del dolor conceptualmente, es decir, usando el verbo *saber*; siempre que se trate de un dolor no sentido actualmente, por ejemplo, mi dolor en el pasado, o para analizar aspectos no obvios de mi dolor presente (por ej., su localización exacta, su duración, su intensidad, su frecuencia), o también con relación al dolor ajeno. Así, menciona el caso de alguien que cuenta al médico cómo se siente, de un modo claramente descriptivo (“‘ahora oigo de nuevo por este oído’... ‘recobré la conciencia’”) ¹⁷.

En otro momento Wittgenstein afirma que “mis sensaciones cinestésicas me informan sobre los movimientos y posiciones de mis miembros”¹⁸ y así, del sentir (*fühlen*), que no es saber, se puede llegar a un saber (*siento* un dolor y *sé* en qué parte del cuerpo está). El saber para Wittgenstein no sólo recae sobre lo cuestionable, objeto de averiguación y discusión, sino también sobre lo que se puede *describir* o *definir*. “Saber significa tan sólo: poder describir”¹⁹. En cambio, los conocimientos básicos, como el acto mismo de sentir, aunque puedan nombrarse, no son describibles. “¿Cómo podrá explicarse (*erklären*) una sensación (*Gefühl*)?”²⁰. Pueden describirse y explicarse cosas a partir de conocimientos primarios indescriptibles e inexplicables, que no son objeto de saber. Una vez más, estas preocupaciones wittgenstenianas recuerdan el ambiente aristotélico de los primeros principios (del *intellectus*, en cuanto previo a la *ratio*), aunque también se apliquen a la captación de cualidades básicas. Puedo explicar dónde está un dolor sólo si tengo la experiencia de dolor (lo mismo que no podemos explicar a un ciego de nacimiento qué es

un color).

Ya dije que no se trata de que Wittgenstein restrinja cartesianamente las certezas a los actos de conciencia. El dolor ajeno muchas veces se muestra en la conducta externa, hasta el punto de que no es posible permanecer indiferentes, si somos normales, ante una persona que se retuerce de dolor. Este hecho es natural, no fruto de una enseñanza social. “Prueba un poco a poner en duda -en un caso real- la angustia, el dolor de una persona”²¹. Y en otro sitio: “Cuando veo que alguien se retuerce de dolor por causas evidentes, no pienso: lo que él está sintiendo me está escondido”²² (contra la idea introspeccionista cartesiana de que el acto interior de las personas siempre está “escondido” y por tanto debe ser “deducido”). En la actitud no científica de la gente corriente (no en la del médico), ante un dolor ajeno manifiesto se experimenta naturalmente el sentimiento de 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)”²³. Y si a veces la convicción de que otro sufrirá podrá ser tan sólo una creencia, es aún más fuerte el convencimiento de que estamos ante una persona y no una cosa: “‘creo que sufre’. ¿*Creo* también que no es una máquina?”²⁴. Con esto hace notar que esta última convicción es tan fuerte, que es incorrecto usar el verbo *creer* para expresarla, como yo no diría ante mi madre “creo que eres mi madre”. “‘Creo que él no es un autómeta’, dicho así, no tiene ningún sentido. Mi actitud ante él es una actitud ante su alma (*Seele*). Yo no tengo la *opinión* de que él tiene un alma (...) El cuerpo humano es la mejor imagen del alma humana”²⁵. Reconozco a las personas de un modo indudable y no veo en ellas meros cuerpos. Veo su alma (aunque Wittgenstein no tiene una teoría sobre el alma)²⁶.

Con estas citas pretendo evidenciar los matices del problema del conocimiento de experiencia en Wittgenstein, que no podemos simplificar. El dolor o ciertas emociones ajenas puede ser patente, y aunque en teoría no se pueda excluir la posibilidad de la ficción, en la realidad, en los casos normales, uno se da cuenta, a través de una “evidencia imponderable” (*‘unwägbares’ Evidenz*)²⁷, no justificable con razones ni con palabras, de la sinceridad de las expresiones de sufrimiento de una persona. Sin embargo, la gramática del *siento dolor* sigue siendo distinta de la del *él siente dolor*: el sentido de “sentir” cambia en estos dos casos, aunque la referencia pueda

ser la misma (un mismo dolor es referido por quien lo siente y desde afuera, con sentidos algo distintos).

3. La no-intencionalidad del dolor

En lo que sigue dejo de lado a Wittgenstein, para proponer una especial caracterización de la sensación de dolor entendida como un conocimiento experiencial. Lo que diré vale, en general, para todo acto de conciencia, sensible o intelectual.

Cuando decimos “siento un dolor”, la expresión parece distinguir lo que en realidad es idéntico, porque aquí *sentir el dolor* coincide con *el dolor* mismo. No sucede que alguien, teniendo un dolor, pueda percibirlo o no. Tenerlo es ya sentirlo. Y lo que se siente no es un objeto distinto del acto de sentirlo, un objeto sobre el que el acto perceptivo recaería, sino que sentirlo es lo mismo que tenerlo. Aquí la gramática puede desorientar, en cuanto nos sugiere una imagen calcada sobre el modelo de la intencionalidad de otros actos cognitivos (“ver un color”)²⁸.

Consideremos el siguiente acto: “escucho un sonido”. Este sonido es independiente de que sea escuchado, al menos porque existe potencialmente en el aire en forma de vibración acústica (como sonido en acto no existe sino en quien lo escucha en acto). El que oye, aunque nada sepa de las ondas acústicas, no se oye a sí mismo, sino que con el acto psíquico de oír (que no se oye, y en cierto modo no se “siente”, aunque sí “advertimos” que oímos), somos remitidos de inmediato al exterior, a la fuente de donde el sonido procede o al menos al ambiente cualificado por el sonido.

Pero al sentir dolor, en cambio, no se produce este “desdoblamiento” entre acto y objeto. El que tiene un dolor de muelas no es remitido a “otra cosa”, sino que simplemente está viviendo, por así decirlo, el malestar mismo de la muela en la forma de dolor de muela. Otra cosa es que este fenómeno remita a su *base material*, que en el caso del dolor físico es cierto daño del organismo (que se hace notar, aunque podría no notarse).

Algo semejante sucede cuando movemos el brazo y lo sentimos (sensación cinestésica). Es cierto que el brazo puede moverse sin que yo lo sienta, o incluso que la misma sensación de moverlo no llegue al umbral de la conciencia. El hecho es que, al sentirlo, no somos remitidos a un objeto distinto, sino que sencillamente *vivimos en la forma de sensación la*

realización de un acto natural. El acto de conciencia (notar los propios actos o estados) no es intencional en cuanto supone un *acto natural que de suyo es conocido*. Cuando veo la manzana roja, este objeto es “intencional” porque se ha separado de su ser natural (veo la manzana roja sin *ser yo* una manzana roja). En cambio, cuando capto que *soy*, que *existo*, que *pienso*, que *quiero*, que *estoy alegre* o *sufro*, que tengo *hambre* o *sed*, no se ha producido una separación entre “ser natural” y “ser intencional”, porque aquí *el ser natural incluye ser conocido*. Podemos llamar a este conocimiento *no intencional* o *no objetivo*²⁹.

Wittgenstein observa que podemos 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 dolores³⁰. Sólo que en la representación el dolor no se está sintiendo de verdad, así como en la “imagen de una olla” no hay nada que esté realmente en ebullición³¹. Estas expresiones de Wittgenstein sugieren que la percepción de los actos de los demás es intencional, pues no se está participando de verdad en su realización natural³².

Solemos caracterizar al conocimiento en términos intencionales porque parece que, normalmente, conocer significa *conocer lo otro* sin participar en su ser físico, lo cual supondría una limitación e incluso una obstrucción para conocer. Esto es la intencionalidad. No por el hecho de conocer un bosque nos transformamos en un bosque (intencionalidad naturalidad física). Sin embargo, el ejemplo del dolor, ampliable a todos los actos de conciencia del propio cuerpo, supera este desdoblamiento, porque en ellos el mismo acto natural es conocido como tal, sin pérdida de su naturalidad. Así, cuando Tomás de Aquino quiere explicar el conocimiento de los animales, escribe: “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*)³³. Hemos encontrado la misma idea, de algún modo, en Wittgenstein, cuando se niega a usar el verbo *saber* (conocimiento intencional) para indicar los conocimientos experienciales en primera persona, en los que el sujeto capta sus propias operaciones existenciales.

Cabe admitir que también el conocimiento de los demás sujetos vivientes puede tener este aspecto no-objetivante, aunque quizá, por ser *de*

otro, seguiríamos llamándolo “intencional”. De hecho, vimos cómo Wittgenstein señala la inevitabilidad, en ciertas circunstancias, con que captamos el dolor de otra persona como dolor en acto de un sujeto que de alguna manera compartimos, y no con el *saber* objetivante con que puede captarlo un médico o quien estudia abstractamente el dolor. Reconocer vivencialmente a una persona no es lo mismo que tener una idea abstracta de lo que es “ser persona”.

El conocimiento experiencial no-objetivante limita mucho cuando se ciñe a los actos fisiológicos del organismo (tener hambre, sed, etc.), y por eso el conocimiento intencional, que empieza a ser predominante en los sentidos de la vista y del oído, en el hombre se presenta como cierta “liberación contemplativa” respecto de las sujeciones fisiológicas. Sin embargo, este conocimiento intencional tiene el defecto de ser abstracto. Más alto aún es el conocimiento experiencial y no-objetivante a nivel espiritual, que aparece con claridad en la auto-percepción de nuestros actos existenciales, y en cierto modo en el conocimiento empático y personalizado, no abstracto, de los demás³⁴.

El conocimiento intencional no va a la misma cosa real en su *existencialidad* (sin perjuicio del realismo cognoscitivo), sino a la cosa real en tanto que *representada*. “El alma se ve llevada hacia la cosa (*ad rem*) más por la potencia apetitiva que por la potencia aprehensiva. Porque por la facultad apetitiva tiene una ordenación hacia las cosas mismas (*ad ipsas res*) en lo que son en sí mismas (*prout in seipsis sunt*) (...) La facultad aprehensiva no es llevada a la cosa en lo que ella misma es, sino que la conoce según la intención de la cosa (*secundum intentionem rei*), que tiene en sí o que recibe, según su propio modo”³⁵. Ese ir a la cosa *según su intención* es el conocimiento intencional. En cambio, esta contraposición no rige cuando se trata del conocimiento no-intencional, no-objetivo, del cual el *sentir dolor* es un ejemplo paradigmático.

[1] Cfr. L. Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 2008. Cito por *Philosophische Untersuchungen, Philosophical Investigations*, Macmillan Co., N. York, 3ª. ed., con traducción propia. Utilizo para esto la sigla *PU*.

[2] *PU*, parte II, p. 220.

[3] En este artículo no pretendo analizar el concepto de dolor o de acto psíquico en Wittgenstein, cosa que sería complejísima. Me sirvo sólo de algunas de sus observaciones

para presentar una serie de reflexiones dentro de una sistemática propia.

[4] Cfr. *Philosophische Bemerkungen*, Blackwell, Oxford 1964, nn. 61-65; *Zettel*, Blackwell, Oxford 1967, n. 472.

[5] Cfr. *PU*, parte II, p. 226: “lo que se debe aceptar, lo dado, podría decirse, son *formas de vida*”.

[6] Cfr. *On Certainty*, Blackwell, Oxford 1969, nn. 117 y 358.

[7] “Siempre es por gracia de la naturaleza que uno conoce”: *On Certainty*, n. 505. El nexo entre certezas primarias y forma de vida no implica relativismo cultural, en la interpretación de N. Malcolm, *Wittgenstein and Idealism*, en G. Vesey, *Idealism. Past and Present*, Cambridge Univ. Press 1982, pp. 249-267, y E. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 112-133.

[8] Cfr. *PU*, n. 410. El pronombre *yo* sugiere un conocimiento interno de sí mismo asociado a un cuerpo capaz de hablar: cfr. E. Anscombe, *Metaphysics and the Philosophy of Mind*, Blackwell, Oxford 1981, pp. 21-36.

[9] En el cartesianismo, en cambio, “yo soy mi cuerpo” significa: “yo (mi espíritu) tengo un cuerpo”.

[10] *PU*, n. 286.

[11] *PU*, n. 407.

[12] Esta interpretación sale del n. 404 de *PU*: “¿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”.

[13] Cfr. *PU*, n. 410: “‘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”. La física es un conocimiento en tercera persona, donde la subjetividad no tiene cabida. No así la psicología, ciencia híbrida.

[14] *PU*, parte II, p. 222.

[15] Wittgenstein (1889-1951) publicó el *Tractatus* en 1921. Empezó a redactar las *Investigaciones* en 1941, pero éstas se publicaron póstumamente en 1953.

[16] *PU*, parte II, p. 180.

[17] *PU*, n. 416.

[18] *PU*, parte II, p. 185.

[19] *Ibid.*

[20] *Ibid.*

[21] *PU*, n. 303. Las afirmaciones de Wittgenstein en muchos casos son heurísticas y no pueden tomarse como tesis tajantes. De ahí las dificultades de interpretación de sus textos. Wittgenstein, por lo general, debe asumirse socráticamente. Nos ayuda a pensar, pero no nos da un sistema hecho.

[22] *PU*, parte II, p. 223.

[23] *PU*, n. 287.

[24] *PU*, parte II, p. 178.

[25] *Ibid.*

[26] Para una profundización en estos temas wittgenstenianos, remito a A. Kenny, *Wittgenstein*, Alianza, Madrid 1982, y N. Malcolm, *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford 1986.

[27] *PU*, parte II, p. 228.

[28] Esto es compatible con el hecho de que haya dolores inconscientes, así como hay actos cognitivos no conscientes. Pero aquí no entraré a dilucidar qué puede significar “realizar un acto cognitivo sin advertirlo”.

[29] La intencionalidad, al remitir al objeto, “desvincula” en parte al cognoscente (como si fuera una forma de abstracción) del *propio organismo* y del *ser natural del objeto*: al ver un paisaje, no notamos nuestro organismo y tampoco somos afectados por el ser natural del paisaje (esto es más drástico cuando sólo captamos representaciones, como sucede cuando vemos una película o leemos una novela). En cambio, al “sentir” el ambiente con los sentidos somestésicos y con el olfato, no podemos evitar notar a la vez nuestro organismo y cómo éste queda físicamente afectado por el ambiente (por ejemplo, cuando percibimos un ambiente húmedo, caluroso, pesado, etc.). Los sentidos de la vista y del oído son más intencionales que los sentidos “inferiores” (tacto, gusto, olfato). A nivel de conciencia intelectual, por otra parte, la intencionalidad abstractiva se supera cuando *experimentamos* actos espirituales no orgánicos (“noto que existo, que vivo, que amo”).

[30] Cfr. *PU*, nn. 300, 302.

[31] Cfr. *PU*, n. 297.

[32] Esto no significa que la captación de las vivencias ajenas tenga que ser siempre conceptual o representativa. Se dan formas empáticas de vivenciar los actos psíquicos ajenos que no son objetivantes (en Santo Tomás, por ejemplo, el conocimiento por connaturalidad). Sin embargo, la empatía, salvo que se trate de una simbiosis rigurosa, nunca implica una identidad natural con el acto del otro. Remito a mis trabajos *El conocimiento humano*, Palabra, Madrid, pp. 126-134 y *Filosofía de la mente*, Palabra, Madrid, pp. 258-265. A. Millán Puelles, en *La estructura de la subjetividad*, Rialp, Madrid 1967, p. 187, señala que el conocimiento intencional no es la forma más alta de conocimiento. Véase sobre este tema, también, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, vol. I-IV, 1987-1996 (sobre la distinción entre conocimiento operativo y conocimiento habitual).

[33] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 31, a. 1.

[34] Desarrollo estos puntos en mi trabajo *Conocimiento personal y valores*, presentado en la Semana Tomista XXVII (*Valores y afectividad*) de septiembre de 2002.

[35] Tomás de Aquino, *S. Th.*, I-II, q. 22, ad 2.