YO Y PERSONA.
EL PROBLEMA DEL SUJETO EN WITTGENSTEIN *

JORGE VICENTE ARREGUI

Uno de los tópicos que ha recibido más atención por parte de los autores que se inscriben —al menos genealógicamente— en la corriente del análisis lingüístico es el de lo mental. En las tres últimas décadas las cuestiones relacionadas con la filosofía de lo mental han ocupado un primer plano en el análisis lingüístico. Un buen modo de acceder a esa temática es procurar esclarecer las fuentes del problema, tanto desde un punto de vista histórico como sistemático.

La consideración del problema del sujeto en WITTGENSTEIN reúne esa doble condición. Históricamente, es obvio que su tratamiento de los problemas psicológicos, desde el punto de vista del análisis conceptual, está en la base de todas las polémicas recientes sobre el tema. Sistemáticamente, el problema del yo, la cuestión del sujeto parece prioritaria en la filosofía de lo mental, en la filosofía de la psicología.

Se ha insistido con razón en la continuidad del filosofar wittgensteniano [1]. En esta línea hay que afirmar que, junto a modifica-

* Agradezco a los Profs. Choza y Nubiola la ayuda prestada durante la realización del artículo.

1. Cito las obras de Wittgenstein por la edición original de Blackwell salvo el *Tractatus* que lo hago por la traducción de Pears y McGuiness en Routledge and Kegan Paul, Londres 1961. Las abreviaturas que utilizo son *T (Tractatus Logico-Philosophicus), NB (Notebooks 1914-16), WVC (Wittgenstein and the Viena Circle), PR (Philosophical Remarks), PG (Philosophical*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ciones importantes en el tratamiento de lo mental y del sujeto, hay también enfoques que se mantienen invariables. En este sentido, KRIPKE ha afirmado recientemente que la discusión wittgensteniana de las otras mentes en su última filosofía está en continuidad con su primer pensamiento [2] y concluye su estudio señalando que, para WITTGENSTEIN, a lo largo de su pensamiento, el pronombre de primera persona no es asimilable ni a un nombre ni a una descripción definida referente a una persona particular, ni a ninguna otra entidad. Dicho brevemente: «yo» no es el nombre de ninguna persona ni de ningún objeto. Es decir, no hay tal *cosa* como «el yo». Si en el *Tractatus* se llega a la concepción del yo como límite del mundo, en las *Investigaciones,* ese carácter especial del yo, como algo que no puede ser identificado con nin-

Grammar), BB (The Blue and Brown Books), PI (Philosophical Investigations), Z (Zettel), *RPP (Remarks on the Philosophy of Psychology), LWP (Last Writings on the Philosophy of Psychology), CV (Culture and Value), OC (On Certainty), NFL (Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sanse Data»,* en «The Philosofical Review» 77 (1968), pp. 275-32), *MWL* (MOORE, G. E., *Wittgenstein's Lecture in 1930-33,* en «Mind» 63 (1954) y 64 (1955), pp. 1-15, 289-316 y 1-27).

Cito por el número del parágrafo *T, PR, PG, Z, RPP, LWP* y la primera parte de *PI, NB, WVC, BB, NFL* y la segunda parte de *PI,* las cito por el número de página.

Cuando las hay, no he dudado en servirme para la traducción de las ediciones castellanas existentes, corrigiendo lo que me parecía necesario.

2. Cfr. KRIPKE, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language,* Blackwell, Oxford 1982, pp. 120-121. Esta cuestión de la continuidad respecto del tratamiento del yo, había sido señalada ya por MULLIGAN. Según este autor, Wittgenstein, en su último pensamiento mantendría: 1) Hay un sujeto o yo; 2) Este yo filosófico o metafísico no es experimentado como objeto. Sin embargo experimenta otros objetos, y es una condición para tal experiencia; 3) El yo filosófico no es experimentado ni con el cuerpo ni con el alma cartesiana; 4) El yo filosófico es permanente en su naturaleza; 5) Puede decirse que es mental o inmaterial, si con ello quiere decirse simplemente que no puede ser descrito como un cuerpo o acción corporal (cfr. MULLIGAN, R. W., *The Nature of Person in Wittgenstein* en «The New Scholasticism» 44 (1970), pp. 565-73.

Sin embargo, la interpretación de Mulligan no parece cierta, o al menos no está suficientemente fundamentada. No parece advertir suficientemente la tesis central de Wittgenstein, a saber, que «yo» no tiene referente. Una dura crítica al artículo de MULLIGAN puede verse en ROSS, G. A., *Wittgenstein on Persons* en «The New Scholasticism» 46 (1972), pp. 368-71.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

guna entidad entresacada de otras entidades, sobrevive. Pero ese carácter especial del yo aparece ahora como derivado —apostilla KRIPKE— de una peculiaridad gramatical, y no como derivado de un especial misterio metafísico [2].

Esta tesis es sumamente interesante. Lo que ya no lo es tanto es su pretensión de la convergencia entre WITTGENSTEIN y HUME [4], que ha sido, por otra parte, rechazada por muchos autores. Es cierto que hay una coincidencia entre ambos pensadores, pero se limita al aspecto crítico, a la *pars destruens,* pues ambos convergen en señalar dónde no está el sujeto. Pero poco más.

Por otro lado, que «yo» no sea el nombre de una persona, que no haya tal cosa como «el yo», no creo que pueda ser considerado una mera peculiaridad lingüística. En esta afirmación wittgensteniana se encierra, a mi modo de ver, el replanteamiento de una tesis de gran importancia para la antropología filosófica.

En este artículo me propongo contribuir a esclarecer las tesis de WITTGENSTEIN sobre el yo, a lo largo de toda su obra, procurando resaltar los factores de continuidad y discontinuidad. Para ello, dividiré, como es habitual, su pensamiento en tres etapas. La primera recoge el *Tractatus* y los *Notebooks,* la segunda desde su vuelta a la filosofía en 1929 hasta el dictado del *Cuaderno Azul* en el curso 1933-34, y la última desde ese dictado, hasta su muerte en 1951. Aunque voy a realizar una exposición cronológica, dentro de cada período intentaré ofrecer una visión sistemática unitaria. Ello supone no poner de manifiesto algunas diferencias interesantes, pero es el único modo de evitar que el número de reiteraciones sea excesivamente agobiante.

1. *El sujeto metafísico del Tractatus*

En el pensamiento inicial [5] de WITTGENSTEIN confluyen dos tradiciones muy heterogéneas: la filosofía de SCHOPENHAUER y el

3. Cfr. KRIPKE, S., *o. c.,* pp. 144-45.
4. Cfr. KRIPKE, S., *o. c.,* pp. 122-23.
5. Resumo en este epígrafe algunas ideas contenidas en mi libro *Acción y Sentido en Wittgenstein,* Eunsa, Pamplona 1984, pp. 65-85. Ahí se puede encontrar una discusión más amplia de estos puntos.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

análisis lógico del lenguaje. Como ha insistido ENGELMANN [6], la preocupación del *Tractatus* es fundamentalmente una preocupación ética. Se trata de sacar a la ética del ámbito del lenguaje significativo y del pensamiento, desvinculando a la ética de todo fundamento intelectual. Todo el *Tractatus* se dirige, pues, a la cuestión de lo místico.

Por tanto, no se trata de que el sujeto metafísico quede *relegado* al ámbito de lo místico, sino más bien se trata de desarrollar un análisis lógico del lenguaje, de la racionalidad, que muestre que el verdadero sujeto se inscribe en ese ámbito. Este planteamiento encaja muy bien con el programa anti-psicologista trazado por FREGE. El sujeto filosóficamente relevante no es el sujeto psicológico, el sujeto empírico. El sujeto empírico, el sujeto psicológico, no es más que un hecho entre los hechos [7], y por tanto, no puede fundar la significatividad del lenguaje. El sujeto psicológico, en cuanto que es un hecho, no tiene relevancia lógica especial. De ese yo empírico trata una ciencia natural, sin especial relevancia filosófica que es la psicología (cfr. *T*, 4.1121). Pero la significatividad del lenguaje no es una mera cuestión psicológica.

Tampoco desde el punto de vista ético el yo psicológico tiene gran interés. El peculiar temperamento, los estados de ánimo, los deseos, incluso, son algo que de suyo no comprometen moralmente. La moralidad, para WITTGENSTEIN, está absolutamente desvinculada de *lo que pasa* [8].

Se trata, pues, de mostrar que el verdadero sujeto, el sujeto filosóficamente relevante, no es el sujeto empírico, el sujeto psicológico, el sujeto del que hablamos en el lenguaje. El yo que

6. Cfr. ENGELMANN, P., *Letters from L. Wittgenstein with a Memoir*, Blackwell, Oxford 1967. También en la misma línea JANIK, A. y TOULMIN, S. E., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid 1974.

7. Sobre este punto, cfr., por ejemplo. PIANI, V., *Il Problema del Soggetto: dalla logica alla metafisica nelle prime opere di Wittgenstein* en *Metafisica e Scienze del'uomo*, Edizioni Borla, Roma 1982, pp. 315-8.

8. La dificultad que presenta esta tesis es obvia. Uno de los problemas implicados es la articulación entre la voluntad como fenómeno y la voluntad como sujeto de la ética (cfr. *T*, 6.423). Sobre el tema, véase WINCH, P., *Wittgenstein's Treatment of the Will* en *id., Ethics and Action*, Routledge and Kegan Paul, London 1972, pp. 110-29.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

aparece en el lenguaje no es el verdadero sujeto, porque es fáctico, y por tanto, compuesto.

a) *Sujeto y lenguaje*

El sujeto aparece en el lenguaje en primer lugar en las frases del tipo «A dice p», «A cree que p», etc. En esas proposiciones parece —al menos así había sido interpretado por MOORE— que se pone en cierta relación la proposición p con el objeto A.

Ahora bien, afirma WITTGENSTEIN, es claro que, sin embargo, «A cree que p», «A piensa que p» y «A dice que p», son de la forma «'p' dice que p», y esto no envuelve una correlación de un hecho con un objeto, sino más bien la correlación de hechos por sus objetos (*T*, 5.542). En el párrafo siguiente concluye que ese análisis muestra que no existe un alma, o un sujeto tal y como es establecido por la psicología, porque un sujeto compuesto, un alma compuesta, no es ya un alma (Cfr. *T*, 5.5421).

Así pues, WITTGENSTEIN mantiene que la proposición «Luis cree que llueve» es equivalente a «'llueve' dice que llueve», en la medida en que el pensamiento o la creencia de Luis es un hecho, una determinada articulación de elementos psicológicos que pintan o figuran el hecho de la lluvia, del mismo modo en que lo figura el signo proposicional «llueve». No olvidemos que el pensamiento *(Der Gedanke)* es una pintura lógica de los hechos (*T*, 3).

Hasta aquí WITTGENSTEIN. Como el presunto sujeto lingüístico es compuesto, no es un verdadero sujeto. La supresión del sujeto empírico abre paso a la consideración del sujeto transcendental, que no es ya parte del mundo, sino su límite. «El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite, no una parte del mundo» (*T*, 5.641).

Queda en este texto meridianamente claro que «yo» en su sentido filosófico relevante no es el nombre de ningún objeto, ni desde luego refiere a la persona que lo utiliza. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de ese sujeto metafísico que aparece tras la disolución del empírico y que es caracterizado como límite del mundo? HINTIKKA y otros autores han identificado ese sujeto meta-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

físico con la totalidad del lenguaje [9]. REGUERA, por su parte, mantiene que el sujeto «no es más que una conceptuación metafísica de la forma general de la proposición, aparecida como optimación del análisis lógico del lenguaje [10]. En definitiva, el lenguaje se dice a sí mismo.

Ahora bien, no creo que WITTGENSTEIN diga eso, sino más bien todo lo contrario. Como ha señalado ANSCOMBE, lo que WITTGENSTEIN está diciendo es que no se puede explicar la mente como el sujeto que juzga en «A juzga que p» porque de ese modo sólo llegaríamos a un complejo, y una mente compleja no es ya una mente [11]. Lo único que WITTGENSTEIN dice es que el sujeto que aquí aparece es complejo, y que un sujeto complejo no es ya un sujeto. Este texto no da apoyo para una interpretación humeana de WITTGENSTEIN [12].

9. Cfr. HINTIKKA, J., *On Wittgenstein's Solipsism,* en COPI, I. y BEARD, R. (eds.), *Essays on Wittgenstein's Tractatus,* Routledge and Kegan Paul, Londres 1966, pp. 158-60. En la misma línea se encuentran STENIUS, E., *Wittgenstein's Tractatus,* Blackwell, Oxford 1964, pp. 220-21; ZEMACH, E., *Wittgenstein's Philosophy of the Mystical* en COPI, I. y BEARD, (eds.), *Essays on...,* p. 368.

SCHLOSSBERGER mantiene que el sujeto metafísico es la intencionalidad del lenguaje mismo (cfr. *The Self in Wittgenstein's Tractatus* en HALLE, R. y otros, *Wittgenstein and his Impact on Contemporary Thought,* Holder-Pichler-Tempsky, Viena 1980, pp. 147-50.

10. Cfr. REGUERA, I., *La miseria de la razón. El primer Wittgenstein,* Taurus, Madrid 1980, pp. 166-76. La cita corresponde a la p. 175. Ya Apel había interpretado esa identificación del yo con la totalidad del lenguaje como la identificación del yo del pensamiento y la forma lógica transcendental. De este modo, Wittgenstein llevaría al caso extremo tautológico, la identidad kantiana entre las condiciones de pensabilidad y las de posibilidad. Al sustituir la constitución sintética de la objetividad frente a una conciencia, por el *factum* transcendental de la lógica del lenguaje, el sujeto transcendental coincide absolutamente con la forma *a priori* del lenguaje. De este modo, «todo se conduce en tal forma, como si no existiese absolutamente sujeto alguno. Sólo se dan los hechos reales así como son ya siempre figurados para nosotros por el lenguaje» (cfr. APEL, K. O., *Transformation der Philosophie,* Suhrkamp, Frankfurt 1976, vol. I, p. 242.

11. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus,* Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia 1971, p. 88.

12. Cfr. *id.,* p. 88. La posición contraria puede verse, por ejemplo, en MOUNCE, H. O., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein,* Tecnos, Madrid 1983, p. 114.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

b) *La proyección*

A mi modo de ver, el modo de acceso al sujeto metafísico del pensamiento es la consideración de qué es lo que hace significativos a los signos en el lenguaje. Parece bastante natural pensar que donde hay conciencia, hay un yo. Pero eso suscita inmediatamente la cuestión de qué es la conciencia, y de la legitimidad de hablar de *un* yo [13]. Ya se ha dicho que el yo no es un objeto, y desde luego, el yo nunca comparece en lo experimentado (cfr. *T*, 5.631). No hay, ni puede haber, experiencia de tal cosa como *un* yo. Por eso, puede decir WITTGENSTEIN que el sujeto representante no existe. En la descripción del mundo tal como yo lo encuentro, el sujeto no comparece de ningún modo (cfr. *T*, 5.631).

El sujeto del lenguaje no está en el nivel de lo dicho, ni el sujeto del pensamiento en lo pensado. Ahí sólo podría encontrarse un sujeto empírico.

El modo de acceso al sujeto transcendental del pensamiento y del lenguaje es la consideración de qué es lo que hace significativos a los signos. La respuesta del *Tractatus* es la doctrina de la proyección. Para que el signo proposicional figure, ha de ser proyectado sobre el mundo. «Una proposición, dice, es un signo proposicional en su relación proyectiva al mundo» (*T*, 3.12). La consideración de la proyección puede permitir acceder de algún modo al sujeto transcendental, condición de posibilidad del lenguaje y el mundo.

Para que el signo proposicional figure, ha de ser proyectado [14]. Eso requiere: a) que la configuración de los objetos en una situación corresponda a la configuración de los signos simples en el signo proposicional (cfr. *T*, 3.21) y b) que en la proposición el nombre represente al objeto (cfr. *T*, 3.22).

MOUNCE ha señalado con razón que esa correlación nombre-ob-

13. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *id.*, p. 166; HARTNACK, J., *The Metaphysical Subject* en «Teorema», número monográfico dedicado al Tractatus (1972), p. 132.

14. Este es el camino seguido, por ejemplo, por GARCÍA SUÁREZ, A., *La lógica de la experiencia. Wittgenstein y el problema del lenguaje privado*, Tecnos, Madrid 1976, pp. 49-51.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

jeto no es meramente psicológica. «Una marca se correlaciona con un objeto sólo si se presenta como una relación lógica con otras marcas en una proposición. He aquí por qué el proceso psicológico que podía estar entrañado en la correlación de un nombre con un objeto es enteramente irrelevante para la filosofía de la lógica» [15]. Esta precisión de MOUNCE es perfectamente correcta. La correlación no es una cuestión psicológica sino lógica. Es preciso que haya una relación lógica entre las marcas —recuérdese la tesis del holismo semántico—. Y aquí los procesos psicológicos no interesan puesto que el problema es la significatividad de las proposiciones. Y ello es un problema lógico, y no psicológico. La correlación no procede sólo de esa estructura lógica, pero tampoco es un proceso psicológico.

Somos nosotros quienes establecemos las correlaciones, somos nosotros quienes «usamos el signo perceptible de una proposición (*T*, 3.11) y «lo hacemos usando los elementos de la proposición para representar los objetos, cuya configuración posible reproducimos en el ordenamiento de los elementos de la proposición» [16].

El significado es conferido a los signos por nosotros, por nuestras convenciones [17]. El significado, la correlación es establecida por la voluntad. Desde este punto de vista, hay que decir que la voluntad funda el sentido. Pero esta voluntad no es la voluntad empírica, sino la voluntad trascendental porque cualquier relación entre esa voluntad empírica «y cualquier pareja de objetos sería un hecho en el mundo, susceptible de estudio por la ciencia natural. Y, por tanto, incapaz de la inefable actividad

15. Cfr. MOUNCE, H. O., *o. c.*, p. 50.

16. ANSCOMBE, G E. M., *o. c.*, p. 69.

17. Cfr. *T*, 3.332, 4.026; KENNY, A., *Wittgenstein's early Philosophy of Mind* en BLOCK, I. (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981, p. 146. HACKER, P. M. S., que ha insistido mucho en este punto, escribe: «The correlation of name and meaning ... must be the result of some mental act of meaning or intending a certain word with an object» *(Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Clarendon Press, Oxford 1972, p. 45). Sin embargo, la correlación no es meramente psicológica. Una crítica a la posición de Hacker en ese libro, puede verse en AMERIKS, K.,, *Recents works on Wittgenstein and the Philosophy of Mind* en «The New Scholasticism» 49 (1975), pp. 94-118.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de conferir significado». En el *Tractatus,* el significado no es conferido por procesos mentales, ideas o imágenes, sino por la voluntad pura de un extramundano y solipsista yo metafísico [18].

De este modo, WITTGENSTEIN es fiel al programa antipsicologista de FREGE, asumiendo elementos netamente schopenhauerianos. Ni la proyección es un proceso psicológico, ni la cuestión del origen del sentido es abordable desde la psicología. El sentido se funda en una voluntad transcendental.

Así, en el pensamiento de WITTGENSTEIN hay un claro desplazamiento del sujeto transcendental desde el yo pensante a la voluntad. La voluntad —hay en este punto una clara resonancia schopenhaueriana— se constituye en condición de posibilidad del lenguaje y del mundo [19]. Y, en consecuencia, el sujeto metafísico es fundamentalmente el sujeto de la voluntad. «El sujeto pensante es seguramente mera ilusión. Pero el sujeto volente existe» (*NB,* p. 80; cfr. *NB,* p. 86; *T,* 5.631).

Pero antes de intentar establecer la naturaleza de este sujeto transcendental, es preciso considerar una tercera cuestión de extraordinaria importancia para elucidar la naturaleza del yo metafísico: el solipsismo.

c) *El solipsismo*

WITTGENSTEIN introduce el tema del solipsismo en el parágrafo 5.6 del *Tractatus: «Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo». En 5.61 precisa: «La lógica llena el mundo, y los límites del mundo son también sus límites». Y en 5.62 plantea ya nítidamente la cuestión del solipsismo: «lo que el solipsismo *significa* es totalmente correcto; sólo que no puede *decirse,* sino mostrarse. Que el mundo es *mi mundo,* se muestra en que los límites del lenguaje (el único lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi mundo*» [20].

Los límites de *mi* lenguaje significan los límites de *mi* mundo,

18. Cfr. KENNY, A., *Wittgenstein's early...,* pp. 146-7.

19. Sobre esta cuestión en Schopenhauer, véase CHOZA, J., *Conciencia y afectividad,* Eunsa, Pamplona 1977.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pero ¿por qué *el* lenguaje, el único lenguaje que yo entiendo, es *mi* lenguaje?

Un camino, ya esbozado, para entender por qué un lenguaje es *mi* lenguaje, es la doctrina de la proyección. Ahora bien, si se mantiene esa doctrina tal como ha sido establecida, cabe decir ya que el yo del solipsismo no es el yo empírico, puesto que quien proyecta es el yo metafísico, la voluntad transcendental, no el empírico. La proyección, y la significatividad, no es una cuestión psicológica.

En una interpretación muy brillante, KRIPKE ha sugerido que la cuestión del solipsismo hay que entenderla en relación a la tesis de *T*, 5.631. En efecto, si el yo, que es verdadero sujeto, no comparece de ningún modo en el mundo tal como lo encuentro, entonces, en ese mundo no aparece nada que sea mío —el ojo no comparece en el campo visual— (cfr. *T*, 5.633, 5.6331) pero si no hay nada en la experiencia que justifique que sea la experiencia de un yo, entonces yo no puedo endosarle a *él*, una experiencia similar. Y no puedo porque no encuentro punto de apoyo [21].

WITTGENSTEIN afirma explícitamente que lo que el solipsismo significa es totalmente correcto, pero que no puede decirse, sino que se muestra a sí mismo (cfr. *T*, 5.62). El solipsismo no puede decirse porque el yo no es un objeto ni un hecho, ni comparece nunca en la experiencia, y en consecuencia, «yo» no es un nombre, no es el nombre de una persona, «yo» no se refiere a ningún objeto [22]. Ahora bien, en la medida en que el yo no es un objeto no cabe dividir el universo en un ámbito subjetivo dependiente del yo, y uno objetivo separado de él [23].

Si el solipsismo se dice, se toma el yo como un objeto verdaderamente real en contraposición a un mundo que se vuelve fantasmagórico, y la experiencia de ese yo se toma como real en

21. Cfr. KRIPKE, S., *o. c.*, pp. 122-23. Más adelante volveré detenidamente sobre esta cuestión.

22. Cfr. *NB*, p. 80. Cfr. MALCOLM, N., *Wittgenstein and idealism* en VESEY, G. (ed.), *Idealism, Past and Present*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1982, p. 250.

23. Cfr. MILLER, R. W., *Solipsism in the Tractatus* en «The Journal of the History of Philosophy» 18 (1980), p. 72.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

contraposición a una experiencia ajena que se vuelve también fantasmagórica. Pero todo esto es radicalmente confuso porque ni el yo es un objeto ni hay nada en la experiencia que haga de ella *la* experiencia de un objeto, del presunto objeto yo.

Por eso, el sujeto transcendental, el yo del solipsismo, es el límite del mundo, y mi mundo y el mundo son indiscernibles. Por ello, en última instancia, el solipsismo estrictamente llevado coincide con el puro realismo. «El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él» (*T*, 5.64; *NB*, pp. 82 y 85). Esta es la clave del solipsismo wittgensteniano: el yo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él. «Yo soy mi mundo» (*T*, 5.63), «Mundo y vida son una misma cosa» (*T*, 5.621). Pero esto en absoluto significa que el yo metafísico sea mundano, sino exactamente todo lo contrario: el yo metafísico no es un objeto. «Toda experiencia es mundo y no necesita sujeto» (*NB*, p. 89).

Lo que el solipsismo significa es correcto. El mundo es esencialmente objeto de experiencia, de *mi* experiencia [24], en el sentido ya explicado. Pero eso no se puede decir, porque en la experiencia no hay nada que permita concluir que es mía. WITTGENSTEIN compara el sujeto metafísico al ojo en el campo visual. En el campo visual, no comparece el ojo. El ojo no se ve. Y nada en el campo visual permite concluir que es visto por un ojo. De modo similar el sujeto transcendental no comparece en la experiencia, el sujeto metafísico no es la persona, no es un objeto. Si lo que el solipsismo significa es verdadero, aunque no se pueda decir, el yo se constituye en un punto de vista privilegiado, como el centro del mundo, como un punto de vista interior [25].

2. *El período intermedio*

Este período se extiende desde la vuelta a la filosofía de WITTGENSTEIN en 1929, hasta el dictado del *Cuaderno Azul* en el curso 1933-34. Suele señalarse que la tarea de revisión del *Tra-*

24. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *o. c.*, p. 166
25. Cfr. *id.*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ctatus comienza con la importante advertencia de la existencia de proposiciones elementales no independientes lógicamente [26]. Desde esa observación, WITTGENSTEIN va criticando su obra anterior aproximándose paulatinamente a sus ulteriores posiciones. Este es también el momento en que WITTGENSTEIN se encuentra más próximo a los miembros del Círculo de Viena [27].

Respecto del tema del yo, el estudio de su pensamiento en estos años permite comprobar su continuidad, pues a la vez que se siguen considerando cuestiones planteadas en el *Tractatus* se introducen las que aparecerán en las *Investigaciones Filosóficas*.

En *Philosophical Remarks* comienza por señalar que el uso de la palabra 'yo', cuando es usada al representar la experiencia inmediata, por ejemplo, en «yo puedo ver una mancha roja» nos confunde (cfr. *PR*, 57). Y el uso de la palabra 'yo' nos confunde porque se tiende a pensar que esa palabra designa a una persona. Y no es así.

Para neutralizar esa tendencia, WITTGENSTEIN propuso el siguiente experimento. Imaginemos el siguiente modo de representar las cosas. Si L. W. tiene dolor de muelas, eso se expresará por medio de la proposición «hay dolor de muelas». Y lo que habitualmente expresamos mediante «A tiene dolor de muelas», lo expresamos en nuestro lenguaje mediante «A actúa como L. W. cuando hay dolor de muelas». También podríamos decir «hay pensamiento» y «A actúa como L. W. cuando hay pensamiento». Es obvio, advierte WITTGENSTEIN, que en ese lenguaje cualquiera

26. Cfr. WITTGENSTEIN, L., *Some Remarks on Logical Form*, en «Proceedings of the Aristotelian Society» suppl. vol. 9 (1929), pp. 162-171. Reproducido en COPI, I. y BEARD, R. W. (eds.), *o. c.*, pp. 31-37.

27 Los puntos de contacto que existen en este período entre Wittgenstein y el Círculo de Viena no pueden hacer olvidar las profundas diferencias existentes. Ni siquiera en este período puede Wittgenstein ser caracterizado como un «positivista lógico». Janik ha señalado recientemente la profunda desavenencia existente entre él y el Círculo de Viena —sobre todo la línea Neurath-Hahn-Carnap—, respecto de los ideales culturales, el progreso y el valor de la ciencia para la sociedad, la diferencia de actitudes respecto de la metafísica y del papel de la ética en la vida humana (cfr. JANIK, A., *Wittgenstein: an Austrian enigma*, en NYIRI, J. C. (ed.), *Austrian Philosophy. Studies and Texts*, Philosophica Verlag, Munich 1981, pp. 75-80.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

puede ser el centro. Y también lo es que yo entiendo esos lenguajes [28].

En este texto llaman la atención varias cuestiones. En primer lugar, podría sorprender la identificación que WITTGENSTEIN hace entre «L. W. tiene dolor de muelas» y «hay dolor de muelas». Pero ¿es que L. W. experimenta el *mi* del dolor de muelas? No. Lo que experimenta es un dolor de muelas en el que se puede distinguir una intensidad, una localización, etc., pero no un propietario. La experiencia de sentir dolor no es la experiencia de que una persona «yo» tenga dolor. El yo no comparece en el dolor de muelas (cfr. *PR*, 65). En esta misma línea, advierte WITTGENSTEIN que «en el sentido de la frase 'sense-data' en el cual es inconcebible que otro pudiera tenerlos, no puedo por esa misma razón, decir que otro no los tenga. Y, por la misma prueba, no tiene sentido decir que *yo*, como opuesto a algún otro, los tenga» (*PR*, 61).

En segundo lugar, el propio WITTGENSTEIN se encarga de señalar cómo el lenguaje en el que soy el centro, parece adquirir un *status* especial respecto de los demás lenguajes. Tal lenguaje, parece un lenguaje especialmente adecuado (cfr. *PR*, 58). Y ello, no sólo porque en ese lenguaje yo soy el centro, sino porque parece que, en ese caso, yo puedo decir que siento dolor *real* (cfr. *WVC*, pp. 49-50).

Ahora bien, esa peculiar adecuación del lenguaje en el que yo soy el centro no puede expresarse. Ese *status* privilegiado yace exclusivamente en la aplicación de ese lenguaje y no puede ser expresado en palabras. En efecto, el estatuto especial del lenguaje en el que yo soy el centro no es expresable en ese mismo lenguaje, porque todo lo que yo diga en ese lenguaje está relacionado con el hecho de que yo soy el centro. Nada de lo que yo diga en ese lenguaje puede señalar el carácter especial de tal lenguaje. Para hacerlo, tendría que señalarlo con otro lenguaje.

Pero eso, tampoco es posible. Si yo intento señalar el estatuto especial del lenguaje en el que yo soy el centro, en otro lenguaje también fracaso. Porque en el lenguaje del que es centro la persona A, el lenguaje del que yo soy centro, no ocupa ninguna posición privilegiada respecto de los lenguajes en los que son centro las

28. Cfr. *PR*, 58, Un texto paralelo puede encontrarse en *WVC*, pp. 49-50.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

personas B, C, etc. Respecto del lenguaje en que es centro A, el lenguaje en que soy centro, no tiene ningún estatuto especial sobre el lenguaje en que B es centro [29]. Así, en conclusión, la especial adecuación del lenguaje en el que yo soy centro no es expresable ni en ese lenguaje ni en ningún otro.

La posición, pues de WITTGENSTEIN es paralela a la del *Tractatus*. Hay un lenguaje, el mío, del que yo soy centro, que tiene un *status* privilegiado. Pero eso no es expresable. Tampoco hay nada en mi experiencia inmediata que justifique el carácter de *mi*, de mi experiencia. «Yo tengo dolor de muelas» significa por tanto «hay dolor de muelas». Ahora bien, esto reintroduce de nuevo el solipsismo: porque no puedo decir «él tiene dolor de muelas» si «yo tengo dolor de muelas» significa «hay dolor de muelas».

En las lecciones recogidas por MOORE del curso 1932-33, WITTGENSTEIN plantea con nitidez algo que ya había sugerido antes (cfr. *PR*, 66): la asimetría gramatical entre los pronombres «yo» y «él».

En efecto, WITTGENSTEIN distingue dos usos del «yo». Hay un primer uso de «yo» en el que éste es sustituible por «este cuerpo» y hay otro uso, en el que esa sustitución no es posible. En el primero de los casos, cuando «yo» es sustituible por «este cuerpo», «yo» y «él» están al mismo nivel.

En efecto, «tengo una caja de cerillas» o «tengo un diente picado» están al mismo nivel que «tiene una caja de cerillas» o «tiene un diente picado». Pero en el segundo uso, en el que «yo» no es sustituible por «este cuerpo» y que es, como se verá, el uso relevante de «yo», «yo» y «él» no están ya al mismo nivel. Aparece una asimetría gramatical (*MWL*, vol. 1964, p. 14).

«Yo tengo dolor de muelas» y «él tiene dolor de muelas» no están al mismo nivel, no son dos valores de la función «x tiene dolor de muelas». El sentido de las dos expresiones es distinto, pues mientras que no tiene ningún sentido verificar la proposición «yo tengo dolor de muelas» sí tiene sentido verificar la proposición «él tiene dolor de muelas». En favor de esta asimetría WITTGENSTEIN da también otras razones: «no sé si tengo dolor de muelas» carece de sentido, mientras que «no sé si él tiene dolor de

29. Cfr. *PR*, 58, *WVC*, pp. 49-50, y ANSCOMBE, G. E. M., *o. c.*, pp 166-67.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

muelas» sí tiene sentido. Lo mismo ocurre con «me parece que yo tengo dolor de muelas» y «me parece que él tiene dolor de muelas» (*MWL*, pp. 11-12).

Mientras que yo uso su conducta como criterio para saber si él tiene dolor de muelas, nada de eso puede decirse de «yo tengo dolor». Mientras que yo necesito de algún criterio para decir «él tiene dolor de muelas», yo no necesito ningún criterio para decir «yo tengo dolor de muelas». Cabría decir que en este último caso la noción de criterio no tiene sentido. No se puede decir que tengo criterios, o buenas razones, para saber que yo tengo dolor de muelas. Moore advierte con razón que la diferencia entre «yo tengo dolor de muelas» y «él tiene dolor de muelas» no está en que la expresión «dolor de muelas» tenga un significado distinto en cada caso, sino en que mientras en «él tiene dolor de muelas» se implica un cuerpo físico, una persona, en «yo tengo dolor de muelas» no [30]. En este sentido, en el que «yo» es asimétrico con «él», y en el que no se refiere a una persona, a un cuerpo humano vivo, «yo» y «consciente» son equivalentes» [31].

De este modo, WITTGENSTEIN afirma que lo que caracteriza a las experiencias primarias, como «yo tengo dolor de muelas» o «yo veo una mancha roja» es que «yo» no denota un poseedor (cfr. *MWL*, p. 13). Hay, por tanto, un uso gramatical asimétrico entre «yo» y «él». Ahora bien, en ese uso en que «yo» no es sustituible por este cuerpo humano vivo, por esta persona, en ese uso en que yo no designa a la persona que lo dice, «yo» no denota un posesor, o dicho brevemente, «yo» no tiene referencia.

30. Cfr. *MWL*, p. 13. Aquí, «persona» según creo podría significar «este cuerpo humano vivo», «this human living body» en expresión de Anscombe. Es obvio que aquí no se usa «cuerpo» en el sentido cartesiano. Sobre esta cuestión puede verse COOK, J., *Human Beings* en WINCH, P., *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, London 1966, pp. 117-55 (hay traducción castellana en Eudeba, Buenos Aires 1971); KENNY, A., *Cartesian Privacy* en PITCHER, G. (ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, MacMillan, London 1968, pp. 352-70. EPSTEIN, M. F., *The Common Ground of Merleau-Ponty's and Wittgenstein's Philosophy of Man* en «The Journal of the History of Philosophy» 13 (1975), pp. 221-234 y LÓPEZ DE SANTAMARÍA, P., *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*, Herder, Barcelona, en prensa.

31. Cfr. *id.*, pp. 14-15. Sobre la relación entre este uso de «yo» que no se refiere a la persona y la noción de autoconciencia, se volverá más adelante.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

«Yo» en ese uso no denota a la persona porque ninguna descripción de la persona entra en la descripción del dolor, del mismo modo que la descripción del ojo no entra en la descripción de lo que es visto (cfr. *id.*). «Una descripción de la sensación no contiene una descripción del órgano correspondiente, ni por tanto de la persona» *(id.)*. Ya en *Philosophical Grammar* había mantenido que el fenómeno de dolor que se describe cuando se afirma «me duelen las muelas» no presupone un cuerpo físico, porque se podría tener dolor de muelas sin tener muelas (cfr. *PG,* 64), Y en *Philosophical Remarks* sentencia: «la experiencia de sentir dolor no es la de que una persona «yo» tenga algo. Yo distingo una intensidad, una localización, etc. en el dolor, pero no un propietario» (*PR,* 65).

«Yo» en ese uso asimétrico no refiere a la persona. ¿A qué refiere entonces? ¿A un *ego* cartesiano? La respuesta es neta: ese uso asimétrico de «yo» no es referencial; «yo» no denota un posesor. Ningún *ego* está implicado en el pensar o en el tener un dolor de muelas. WITTGENSTEIN cita ya ahora explícitamente la tesis de LICHTENBERG: en lugar de «yo pienso» se debería decir «hay pensamiento» (cfr. *MWL,* pp. 13-14).

También en esta ocasión aborda WITTGENSTEIN el problema del solipsismo. Si KRIPKE tiene razón, el problema del solipsismo aparece necesariamente si *mi* experiencia es *la* experiencia, precisamente porque el *mi* no comparece. Ahora bien, WITTGENSTEIN matiza que lo que hay de verdadero en el solipsismo es la advertencia de la asimetría yo-él. Pero si el solipsismo se dice, si se dice que «la única realidad es *mi* experiencia presente», si el solipsista dice que posee algo que los demás no tienen, entonces se cae en el absurdo y se comete el error de colocar «yo» y «él» al mismo nivel (cfr. *MWL,* pp. 15-16). Una vez más, la argumentación es similar a la del *Tractatus.*

Interesa sin embargo reseñar una diferencia importante. En el *Tractatus,* el uso asimétrico de «yo», y el yo del solipsismo, el yo metafísico aparecía caracterizado como «límite del mundo». Ahora incluso esa mínima referencialidad no aparece de ningún modo. No hay ya un yo metafísico, sino un uso asimétrico y no referencial de «yo». Con esta afirmación nos introducimos ya en el último período de su pensamiento.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

3. *La primera persona en las «Investigaciones»*

El último pensamiento de WITTGENSTEIN puede ser caracterizado por su inflexión pragmática [32]. Si en el *Tractatus* el significado era conferido por una voluntad transcendental, «en las *Philosophical Investigations* el significado es conferido por la activa participación del ser humano en la comunidad social en el mundo empírico» [33]. La acción funda el sentido, pero no una acción que se identifica con una voluntad transcendental, sino la praxis humana concreta. «La praxis —escribe en 1950— da su sentido *(Sinn)* a las palabras» (*CV*, p. 85). El sentido ya no viene dado por las condiciones de verdad, ni por el método de verificación, sino por el uso. El lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana. «Una expresión sólo tiene significado *(Bedeutung)* en medio del flujo de la vida» [34]. «Nuestro hablar adquiere sentido a partir del resto de nuestra conducta» (*OC*, 229).

Así, el significado de una palabra viene determinado por su uso y no por el objeto que es el portador del nombre, o por una imagen mental [35]. De este modo, ni en el *Tractatus* ni en las *Investigations* el significado puede explicarse desde un punto de vista psicológico [36]. No es que no haya en la comprensión, por ejemplo, procesos psicológicos, es que «en el sentido en que hay procesos

32. En *RPP*, 266 Wittgenstein especifica que no es un pragmatista, en el sentido en que él no mantiene que una proposición sea verdadera si es útil. Pero en ese mismo parágrafo afirma que la utilidad, el uso, da a la proposición su especial sentido, que es el juego de lenguaje quien lo da.

33. KENNY, A., *Wittgenstein's early...*, p. 147.

34. «Ein Ausdruck nur im Strome des Lebens Bedeutung». Según Malcolm, este aforismo que Wittgenstein dijera alguna vez, resume gran parte de su filosofía (cfr. MALCOLM, N., *Recuerdo de L. Wittgenstein*, Oikos-Tau, Barcelona 1966, p. 90).

35. Esta tesis wittgensteniana no tiene por qué oponerse a la noción clásica, tomista, por ejemplo, de concepto. Véase, por ejemplo la definición que da P. T. Geach de concepto: «Concepts are for me specifics mental abilities exercised in acts of judgement, and expressed in the intelligent use of words» (GEACH, P. T., *Mental Acts*, Routledge and Kegan Paul, London 1971, p. 5). Cfr. sobre la noción de concepto LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 94-119.

36. Cfr. KENNY, A., *Wittgenstein's early...*, p. 147.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

psicológicos (incluyendo los procesos mentales) que son característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental» [37].

a) *La asimetría gramatical «yo»-«él». La observación*

Lo característico de los verbos psicológicos es la asimetría entre la primera y la tercera persona (Z, 472, 539). No tiene sentido dudar si yo veo, mientras que sí lo tiene la duda sobre si él ve. La duda está excluida en la primera persona del presente de los verbos psicológicos. Cuando uno se percata de esta peculiaridad aparece la tentación del acceso privilegiado, la idea de que yo tengo un acceso privilegiado a mis estados de conciencia. La doctrina del acceso privilegiado mantiene que sólo yo conozco, que sólo yo puedo observar mis estados de conciencia, y que tal observación es infalible. Por el contrario, el conocimiento de los estados de conciencia ajenos es, como mucho, conjetural.

Aparece así la idea de un ámbito interno caracterizado por su privacidad y por la infalibilidad de su conocimiento. Ahora bien, para WITTGENSTEIN, esta idea según la cual hay un ámbito interior que sólo puede ser inferido inconclusivamente desde fuera —mientras que es conocido infaliblemente desde dentro— nace de la aparente certeza de la primera persona y la falta de certeza de la tercera (cfr. *LWPP,* I, 951).

Hay una asimetría entre la primera y la tercera persona. Yo suelo utilizar la conducta como criterio de los estados de conciencia ajenos, pero no utilizo mi conducta para conocer mis estados de conciencia. Entonces uno se siente tentado a decir «sé cuando veo algo solamente porque lo veo, sin oír lo que digo ni observar el resto de mi conducta, mientras que yo sé *que* él ve, y *lo que* él ve solamente por la observación de su conducta» (*NFL,* 278).

Dicho brevemente, una vez percatados de la asimetría, la tentación estriba en interpretarla como una asimetría en los tipos de observación; habría así una observación interna infalible, frente

37. *PI,* 154. Cfr. el desarrollo que Polo ha realizado, desde un planteamiento muy distinto, de la idea de que comprender o conocer, no son procesos, kínesis, sino praxis. Cfr. POLO, L., *Lo intelectual y lo inteligible* en «Anuario Filosófico» 15/2 (1982), pp. 103-32, *Curso de Teoría del conocimiento,* Eunsa, Pamplona 1984.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

a una observación externa falible. Pero es falso. Es correcto decir que uno no observa su conducta para saber que le duelen las muelas. Pero de ahí no se sigue que se describe una observación de otro tipo. La expresión «tengo dolor de muelas» no es la expresión de ninguna observación, no deriva de lo que uno observa, del mismo modo que un quejido no es la descripción de ninguna observación. No puede decirse que el quejido derive de lo que uno observa (cfr. *NFL,* pp. 319-20).

Por otra parte, si hubiera tal observación, la asimetría desaparecería. En los *Remarks on the Philosophy of Psychology* lo explica con claridad. «Es concebible que algunas personas pudieran tener un verbo cuya tercera persona fuera exactamente equivalente a nuestro «él está asustado»; pero cuya primera persona no sea equivalente a nuestro «yo estoy asustado». Porque la aserción que usa la primera persona estaría basada en la observación de sí mismo. No sería una expresión de miedo, y habría un 'creo que yo...', 'me parece que yo...'» (*RPP,* II, 169) .Es decir, si el uso de la primera persona de los verbos psicológicos se fundara en la observación, cabría la duda, y, por tanto, se perdería la asimetría. Si hay observación de sí mismo, en el uso de la primera persona de los verbos psicológicos, entonces hay adscripción de esas experiencias psicológicas a un sujeto. Pero si en el uso de «yo» se envuelve la observación de sí mismo y una adscripción de experiencias psicológicas a un sujeto, entonces, esa adscripción se realiza en tercera persona. Como dice el mismo WITTGENSTEIN: «si al decir 'yo' señalo a mi propio cuerpo, modelo el uso de 'yo' sobre el demostrativo 'esta persona' o 'él'» (*BB,* p. 68).

Por tanto, en WITTGENSTEIN no se puede hablar ni de observación interna ni de auto-adscripción de experiencias. En «yo tengo dolor de muelas» no hay una autoadscripción. La adscripción se hace siempre en tercera persona. Este es un aspecto fundamental de la tesis de WITTGENSTEIN que frecuentemente es mal comprendido [38].

38. Por ello, me parece que toda la crítica de Strawson a Wittgenstein está desenfocada. Cfr. STRAWSON, P. F., *Persons* en *Individuals. An Essay on descriptive Metaphysics,* Methuen, London 1964, pp. 87-116. Sobre la relación entre Strawson y Wittgenstein, de entre la filosofía reciente, puede verse el excelente artículo, escrito desde una perspectiva strawsoniana, GONZÁLEZ

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

«Yo tengo dolor de muelas» no es el resultado de una observación. Por eso, WITTGENSTEIN señala repetidamente que la proposición «sé que me duelen las muelas» carece, estrictamente hablando, de sentido (cfr., p. ej., *PI*, 246, p. 222, etc.). Porque, ¿qué supone tal frase sino que me duelen las muelas? (cfr. *BB*, p. 55). No es posible que yo tenga un dolor de muelas y que no lo sepa (cfr. *PI*, 288). «'Yo sé lo que quiero —escribe WITTGENSTEIN—, deseo, creo, siento,...' (y así a través de todos los verbos psicológicos) es o un sinsentido del filósofo o, en cualquier caso, *no* un juicio *a priori*» (*PI*, p. 221; *RPP*, 881). Yo puedo decir que sé que a él le duelen las muelas, pero no que a mí me duelen las muelas (cfr. *PI*, p. 222).

La asimetría entre la primera y la tercera persona del presente de los verbos psicológicos no es, por tanto, una asimetría entre dos tipos de observación: una interna infalible y otra externa falible. Si hubiera observación habría adscripción. Por tanto, en su uso asimétrico, «yo» no denota un posesor al que se tenga un acceso privilegiado y al que se adscriben experiencias.

En el *Cuaderno Azul* afirma que «la idea de que el yo real vive en mi cuerpo está conectada con la gramática peculiar de la palabra 'yo'» (*BB*, p. 66). Para explicarlo acude a la diferencia de los dos usos de «yo», que ahora llama uso como sujeto y uso como objeto, recordando que en su uso como sujeto «yo» no refiere a la persona. Por tanto, en ese uso, «yo» no significa, dice, L. W., aunque sea L. W. quien lo utilice; no significa tampoco, «esta persona que habla». Eso no implica que «yo» y «L. W.» signifiquen cosas distintas, sino que son instrumentos distintos del lenguaje. En «yo tengo dolor de muelas», «yo» no es un pronombre demostrativo (cfr. *BB*, pp. 66-79).

Así, cuando se usa «yo» como sujeto, no se usa porque se reconozca a una persona particularmente por sus características corporales, «y esto crea la ilusión de que nosotros utilizamos esta palabra para referirnos a algo incorpóreo que, sin embargo, tiene su sede en nuestro cuerpo. De hecho, éste parece ser el *ego* real, aquél del que dijo: 'Cogito ergo sum'» (*BB*, p. 69).

FERNÁNDEZ, W., *La primitividad lógica del concepto de persona* en «Anales de Filosofía. Universidad de Murcia» 1 (1983), pp. 79-118.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Aquí WITTGENSTEIN parece mantener que si en su uso como sujeto, «yo» tuviera referente, ese referente no podría ser otro que el ego cartesiano, puesto que no puede ser ni el cuerpo ni la persona. De este modo, en la medida en que su uso asimétrico no refiere ni al cuerpo ni a la persona, decimos que «yo» refiere a un *ego* de naturaleza distinta de la corporal, al que adscribimos experiencias mediante observación interna. «El meollo de nuestra proposición de que aquello que tiene dolores o ve o piensa es de naturaleza mental es únicamente que la palabra 'yo' en 'yo tengo dolores' no denota un cuerpo particular, ya que no podemos sustituir 'yo' por una descripción de un cuerpo» (cfr. *BB*, p. 74).

Y en las *Notes for Lectures* afirma: «parece que yo puedo trazar mi identidad con completa independencia de la identidad de mi cuerpo. Y se sugiere la idea de que trazo la identidad de algo que reside en un cuerpo: la identidad de mi mente» (*NFL*, p. 308). Pero esa idea de un *ego* que habita en mi cuerpo debe ser abolida (cfr. *NFL*, p. 282).

En conclusión, para WITTGENSTEIN la asimetría entre la primera y la tercera persona del presente de los verbos psicológicos, no es una asimetría basada en tipos de observación distintos. Si hubiera observación, habría adscripción a un *ego* distinto de la persona. Pero no hay tal observación, ni descripción, ni referente de «yo». Que el referente de «yo» no sea este cuerpo vivo, no significa que sea algo distinto de ese cuerpo, simplemente significa que «yo» no es referencial [39].

b) *Yo y persona*

Ahora bien, ¿por qué en su uso asimétrico, «yo» no designa a la persona? WITTGENSTEIN recoge los argumentos ya expuestos. Afirma, por ejemplo, que si yo pinto para mí mismo lo que veo, la imagen no me contiene (cfr. *NFL*, p. 282); que cabe un juego de lenguaje en el que todo el mundo dice lo que ve, sin decir «veo», o en el que todo el mundo (y yo también) dice lo que yo veo, sin mencionarme (cfr. *NFL*, p. 298). E insiste en que ese «yo»

39. Por eso no parece acertado el tratamiento que da KLEIN, J. Th., *Wittgenstein's Analysis of the Use of I in the Philosophical Investigations* en «The Modern Schoolmann» 51 (1973), pp. 47-53.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

que aparece cuando se dice «siempre que algo es visto realmente, soy *yo* siempre quien lo ve», no designa a la persona. Porque lo común a todos los casos de visión no es mi apariencia personal. «Aquello de lo que dije que continuaba a lo largo de todas las experiencias de ver no era ninguna entidad particular 'yo', sino la experiencia misma de ver» (cfr. *BB,* p. 63). En ese uso de «yo» no hay envuelto ningún criterio de identidad personal.

Ese yo que aparece como centro privilegiado del mundo no es la persona. Uno no puede ponerse delante de un espejo y señalarse diciendo eso (cfr. *NFL,* p. 299). El yo que se constituye como centro del enunciado solipsista no es la persona. Supongamos que señala a sus ojos diciendo 'yo'. Pero ¿quiere él señalar a esos ojos particulares con identidad de objetos físicos? Hay que distinguir el ojo geométrico del físico (cfr. *BB,* pp. 63-64; *NFL,* p. 299). Y así, concluye, «si el mundo es idea, no es idea de ninguna persona» (*NFL,* p. 297).

En las *Philosophical Investigations* aborda con una mayor explicitación esta cuestión. Cuando digo «yo tengo dolor» no apunto a una persona concreta porque en cierto sentido no tengo idea de quién es. Porque saber quién es el que tiene dolor significa saber, por ejemplo, que es el hombre que está sentado allí, o el que está de pie en la esquina. Hay una gran cantidad de criterios para identificar personas, pero ninguno de ellos determina mi decir «yo tengo dolor» (cfr. *PI,* 404). Su postura, pues, es neta: ninguno de los criterios para identificar personas tiene porqué estar presente cuando digo «yo tengo dolor». Decir eso, no nombra más a una persona que un quejido (cfr. *PI,* 404).

Nuestro uso real, escribe en *El Cuaderno Azul,* de la expresión 'la misma persona' y del nombre de una persona se basa en el hecho de que muchas características que usamos como criterio de identidad coinciden en la mayoría de los casos. Por regla general, a mí se me reconoce por la apariencia de mi cuerpo. La apariencia de mi cuerpo sólo cambia gradualmente y relativamente poco a poco, y de un modo semejante, mi voz, mis hábitos, características, etc., cambian sólo lentamente y dentro de un margen reducido» (*BB,* p. 61). Ahora bien, en el uso asimétrico de «yo» no aparecen este tipo de criterios, y en esa medida, en ese uso no hay referencia a una persona como distinta de las demás. En ese uso de «yo» no hay una identificación personal.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

A mi entender, la clave del pensamiento de WITTGENSTEIN está en negar que el uso asimétrico de «yo» se base en una observación, y por tanto, en negar la adscripción. Para que haya una adscripción hacen falta criterios, y sería posible el error. Si el error es posible cuando digo «yo tengo dolor», y aquí el error no es posible, entonces no hay adscripción (cfr. *BB*, p. 67). Como ha escrito GARCÍA SUÁREZ, en «yo tengo dolor» estamos inmunizados contra todo posible error por identificación equivocada, precisamente porque tal expresión no involucra el reconocimiento de una persona determinada. De ahí que sea tan imposible que yo confunda a otra persona conmigo mismo al decir «yo tengo dolor de muelas», como que me queje por equivocación» [40].

Por eso, hablar como a veces se hace de una autoadscripción en WITTGENSTEIN es equivocado. No es que haya una autoadscripción infalible, es que no hay adscripción en primera persona. Por otra parte, es obvio que decir que «yo» en «yo tengo dolores» no denota a una persona, no implica negar que la persona sea el sujeto del dolor [41] . De hecho WITTGENSTEIN afirma que «el sujeto del dolor es la persona que le da expresión (*PI*, 302). Lo que la tesis wittgensteniana implica es que esa adscripción a ese objeto se realiza en tercera persona. Y, por tanto, en la adscripción de experiencias a la persona que yo soy, ya no hay asimetría, y por tanto debe haber criterios.

Si se tiene esto en cuenta se entiende muy bien en qué sentido WITTGENSTEIN mantiene que no se puede concebir la vida mental ajena partiendo del caso propio y, en consecuencia, que no hay primacía de la autoadscripción sobre la alioadscripción, y en qué sentido WITTGENSTEIN mantiene que la capacidad de adscribir experiencias a la persona que yo soy supone la capacidad de adscribir experiencias a otras personas.

Ahora bien, ¿por qué se adscriben experiencias a las personas? Creo que KRIPKE y WINCH aciertan al señalar que la adscripción

40. GARCÍA SUÁREZ, A., *o. c.*, pp. 120-121.

41. Cfr. CHANDRA, S., *Wittgenstein and Strawson on the Ascription of Experiences* en «Philosophy and Phenomenological Research» 61 (1981), pp. 294-5. La adscripción exige criterios, pero «note further that the notion of criterion is relevant only in the third-person case» (KRIPKE, S., *o. c.*, p. 135).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de experiencias, sensaciones, etc., no es cuestión de *creencias*. Mi «actitud hacia él es la actitud hacia un alma. Yo no tengo la *opinión* de que él tenga un alma» (*PI*, p. 178). WITTGENSTEIN rechaza cualquier intento de explicar nuestra *actitud* en términos de creencia. Es la actitud la que funda la creencia, y no al revés [42].

4. *Alcance antropológico de la tesis wittgensteniana*

Se ha tratado de explicar y fundamentar la tesis wittgensteniana de la existencia de un uso de «yo», asimétrico respecto de la tercera persona, en que «yo» no es referencial. Y por tanto la existencia de un uso de «yo» en el que esa palabra no refiere a la persona que la utiliza. En ese uso asimétrico, «yo» no es referencial.

Caben varias posibilidades de interpretar esta tesis. En una interpretación reductiva del pensamiento de WITTGENSTEIN se puede mantener que, puesto que ese uso asimétrico de «yo» no tiene referente, toda especulación filosófica en torno al yo es fruto de un espejismo lingüístico, debido a la peculiar gramática de la palabra «yo». Toda la especulación filosófica en torno al yo, no sería más que el fruto de una incomprensión de la gramática. Ahora bien, también cabe pensar que esa peculiar gramática de «yo» es profundamente significativa. «Yo» en su uso asimétrico no es referencial. No hay por tanto tal *cosa* como el *yo*. Pero aunque eso sea así, hay un uso de «yo» en el que aparece una fisura entre «yo» y la persona que lo usa. Tal no referencialidad de «yo» y tal fisura entre «yo» y persona parecen tener una extraordinaria importancia antropológica.

La tesis de WITTGENSTEIN no ha dejado de levantar fuertes críticas. Se admite con facilidad que «yo» no denota un *ego* cartesiano —distinto de la persona—, pero ¿cómo puede WITTGENSTEIN afirmar que hay usos de «yo» en los que no se denota a la persona?

Así, se ha dicho que WITTGENSTEIN está encantado por el fantasma cartesiano, porque ¿cuál es ese sentido de «apuntar» en

42. Cfr. KRIPKE, S., *o. c.*, pp. 136-38 y WINCH, P., *«Eine Einstellung zur Seele...»* en «Proceedings of Aristotelian Society» 81 (1980-81), pp. 1-15.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

el cual al decir «yo tengo dolor» no *apunto a* la persona que tiene dolor? ¿En qué sentido puedo yo decir que no sé quién tiene dolor? Así, según CHANDRA, por ejemplo, WITTGENSTEIN confunde el «mí mismo» *(myself)* con el fantasma cartesiano. Ello, para este autor, se ve con facilidad en el siguiente párrafo de *Philosophical Investigations:* «Pero, en cualquier caso, cuando tú dices 'yo tengo dolor', tú quieres dirigir la atención de otros a una persona particular. La respuesta podría ser: no, yo quiero dirigir la atención a mí mismo *(myself)*» (*PI,* 405). Pero, comenta CHANDRA, ¿qué pinta aquí la palabra 'mí mismo'? Al atraer la atención a mí mismo, ¿no estoy atrayendo la atención a una persona particular? Y sentencia: «la palabra 'yo', no refiere a, o no denota, una persona particular, sólo si esa palabra ha sido usada para referirse al fantasma cartesiano» [43].

La objeción de CHANDRA puede parecer contudente y, sin embargo, no es válida. Hay un uso de «yo» en el que «yo» no refiere a la persona, ni a nada. Las dos cuestiones son importantes.

Cabría objetar, sin embargo, que «yo» es la palabra que se utiliza para hablar de sí mismo. Por eso, por ejemplo, CHISHOLM ha mantenido al interpretar la tesis wittgensteniana de que «yo no es un nombre» que aquí no se afirma que «yo» no tenga referente, sino sólo que no tiene sentido, en cuanto que no hay ninguna propiedad identificante que sea aludida por «yo» [44].

Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja. Para tratar de ver el alcance sistemático de las tesis de WITTGENSTEIN voy a recurrir a un importante artículo de E. ANSCOMBE [45]. En él se tra-

43. CHANDRA, S., *o. c.,* p. 296.

44. Cfr. CHISHOLM, R., *The Self and the World* en LEINFELLNER, E. y otros (eds.), *Wittgenstein....* p. 407. Sin embargo, el propio Chisholm ha modificado posteriormente algunas tesis de este artículo, cfr. CHISHOLM, R., *The Indirect Reflexive,* en DIAMOND, C., y TEICHMAN, J., *Intention and Intentionality. Essays in Honour of G. E. M. Anscombe,* The Harvester Press, Brighton, Sussex 1979, pp. 39-53.

45. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *The first Person,* en GUTTENPLAN, S. (ed.), *Mind and Language,* Oxford 1975. Recogido posteriormente en ANSCOMBE, G. E. M., *The Collected Philosophical Papers. vol. II. Metaphysics and the Philosophy of Mind,* Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1981, pp. 21-36. Cito por esta segunda edición. Aquí no se va a tratar de resumir todo su artículo,

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ta de desarrollar la tesis wittgensteniana en confrontación con otros tratamientos tradicionales del tema del yo.

Según ANSCOMBE, S. AGUSTÍN y DESCARTES pretenden haber demostrado que la mente o el yo no es ningún género de cuerpo. Cabe dudar que yo tenga cuerpo, pero no cabe dudar de la existencia del yo. Por tanto, el yo no es el cuerpo. En estos autores, señala «hay la suposición de que cuando yo digo «yo» o «la mente», estoy nombrando algo tal que el conocimiento de su existencia, que es un conocimiento de ello mismo como pensante en todos sus varios modos, determina lo que es eso que se sabe que existe» [46].

En efecto, se supone que el conocimiento mismo de la existencia del yo como pensante determina la naturaleza de ese yo. De aquí proviene la indubitabilidad que parece envolver al yo. Como ya se ha dicho, yo no puedo decir «yo» y equivocarme, porque el mismo acto de nombrar el yo como pensante, determina su naturaleza. Esta es la característica fundamental del yo: el yo es un objeto tal en cuya identificación no cabe error. El conocimiento del yo como pensante queda a salvo de cualquier duda. Obviamente, ese *ego,* no es la persona, puesto que la corporalidad no resiste a la duda, y por tanto la persona no cumple las condiciones requeridas para ser el objeto *yo.*

En su artículo, ANSCOMBE trata de ver qué hay de verdadero en este planteamiento cartesiano, o dicho de otro modo, se trata de ver —desde una perspectiva wittgensteniana— cuál es el punto fuerte de la argumentación cartesiana.

En primer lugar, ANSCOMBE mantiene que «yo» no refiere a la persona. Si se afirma que «'yo' es la palabra que cada uno utiliza para hablar de sí mismo», hay que entender el «sí mismo» como un pronombre reflexivo indirecto, es decir, un pronombre que sólo puede ser expresado en términos de primera persona [47]. Es

ni de discutirlo detenidamente. Se van a recoger sólo algunas indicaciones contenidas en él, especialmente relevantes para el tema.

46. ANSCOMBE, G. E. M., *The First Person,* p. 21.

47. Que yo sepa, la cuestión de los reflexivos indirectos fue suscitada por GEACH, P. T., en *On Beliefs about Oneself,* en «Analysis» 18 (1957-58), pp. 23-24. Reproducido en GEACH, P. T., *Logic Matters,* Blackwell, Oxford 1972, pp. 128-29. Sobre el tema puede verse CASTAÑEDA, H. N., *'He': a Study in the Logic of Self-conciousness* en «Ratio» 8 (1966), pp. 130-57 y *Indicators*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

decir, en esa frase, el «sí mismo» no se puede tratar como un pronombre reflexivo normal porque no es sustituible por aquello que designa, a menos que el pronombre reflexivo mismo sea una indicación suficiente del modo en que el objeto es especificado. Y eso es algo que un pronombre ordinario no puede hacer [48].

El ejemplo que pone la autora es el siguiente: «Cuando John Smith hablaba de John Horatio Auberon Smith, hablaba de *sí mismo* pero no lo sabía». En este caso, hablar de la persona que yo soy, es compatible con no saber que estoy hablando de *mí*. Pero entonces, cabría concluir, la persona que yo soy no reúne las condiciones requeridas por el objeto *yo,* si es que tal objeto existe.

Y es que, como señala acertadamente la autora, en el uso de «yo» se envuelve una peculiar autoconciencia *(self-consciousness)* que no es reductible a un conocimiento acerca de la cosa que uno es. Lo que se pretende señalar es que la autoconciencia implicada por el uso del pronombre «yo» no es reductible a la conciencia de sí (en tercera persona). En esa medida, «yo» no puede ser caracterizado como el *nombre* que cada persona utiliza para hablar de la persona que cada uno es.

El experimento mental que propone ANSCOMBE para mostrar esta tesis es el siguiente. Cabe imaginar una sociedad en la que todo el mundo está etiquetado con dos nombres. Uno, el nombre *A,* es el mismo para todos; el otro es distinto para cada uno, variando de la *B* a la *Z*. Para hablar de las acciones de la gente, todo el mundo utiliza ese nombre distinto (de la *B* a la *Z*). Y todo el mundo ha aprendido a responder ante la enunciación de su nombre distintivo del mismo modo que nosotros respondemos a nuestros nombres. Los informes, *basados en la observación,* que uno da acerca de sus propias acciones, lo hace usando el nombre *A*. También el sujeto *B* es capaz de derivar información sobre sí mismo

and Quasi-indicators en «American Philosophical Quarterly» 4 (1967), pp. 85-100; DAVIDSON, D., *On saying that* en DAVIDSON, D., y HINTIKKA, J. (eds.), *Words and Objections,* Reidel, Dordrecht 1969, pp. 158-74; ALTHAM, J. F., *Indirect Reflexive and Indirect Speech* en DIAMOND, D. y TEICHMAN, J. C. (eds.), *o. c.,* pp. 25-37 y CHISHOLM, R., *The Indirect Reflexive* en *id.,* pp. 39-53.

48. ANSCOMBE, G. E. M., *The First Person,* pp. 22-23.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

—que expresa usando *A* como sujeto— de lo que otros dicen usando *B* como sujeto [49].

A en esa sociedad funciona como un nombre, y no tiene el mismo uso que nuestro «yo». En «yo» está implicada una peculiar *autoconciencia* —que no implica ninguna observación— que no está implicada en el uso de *A,* aunque también hay en ese último caso un conocimiento de lo que ese sujeto es o hace [50].

Si yo no entiendo mal, el núcleo de la cuestión está en que en nuestro uso de «yo» no está implicada la observación de la cosa que uno es, observación que es la base del uso del nombre *A* en tal sociedad. Ahora bien, es obvio que en el uso de *A* no aparece la asimetría entre la primera y la tercera persona.

Ahora, la fisura aparece neta: «yo» no es el nombre de una persona. «Yo» no refiere a la persona. Pero entonces, ¿a qué refiere «yo»?

Como ya he dicho, el objeto yo (es decir, el referente de la palabra «yo» cuando no refiere a la persona) debe ser un objeto tal que no pueda ser incorrectamente identificado. No puedo decir «yo» y equivocarme en la identificación del referente [51]. Este es, según ANSCOMBE, el punto fuerte de DESCARTES. Sólo un *ego* cartesiano puede reunir las características exigidas al referente de «yo». La correcta identificación del referente de «yo» debe ser garantizada por el mismo uso de «yo». Esa identificación debe estar a salvo de toda quiebra o duda [52].

Ahora bien, ¿existe tal objeto *yo*? En el *cogito* cartesiano lo que queda garantizado es el pensar que piensa este pensamiento. Aquello que es indudable en la duda universal es que hay un pen-

49. Cfr. *Id.*, p. 24.

50. Cfr. *Id.*, pp. 24-25. Pero esa diferencia no pertenece a la experiencia privada. La diferencia entre quienes dicen «yo» y «A» es perceptible a los observadores (cfr. p. 36).

51. Si yo me creo Napoleón, eso es un error en la identificación de la persona que yo soy, pero no un error en el uso de «yo». Si digo «me duelen las muelas» y adscribo ese dolor a Napoleón, hay un error en la adscripción, pero no en el uso de «yo». Como dice Malcolm, que yo desconozca la persona que yo soy es irrelevante para la verdad y el significado de aserciones como «yo estoy cansado», etc. (cfr. MALCOLM, N., *Wether 'I' is a referring expression,* en DIAMOND, C., y TEICHMAN, J. (eds.), *o. c.,* pp. 19-20.

52. Cfr. ANSCOMBE, G E. M., *o. c.,* pp. 28-31.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

sar que piensa este pensamiento. Esa *res cogitans* es, por tanto, el único referente posible de «yo» Ahora bien, ¿se logra en el experimento mental cartesiano, identificar el objeto *yo*? Parece que sí, pero en realidad no se consigue, porque ¿cómo se puede garantizar —en ese experimento— que hay sólo una res *cogitans?*, un sólo pensar este pensamiento, y no una «batería de *res cogitantes* pensando al unísono este pensamiento»? [53]. La unicidad del pensar que piensa el pensamiento no es garantizable en la duda cartesiana, y por tanto, el intento de identificar el referente de «yo» se quiebra. Desde este punto de vista, tampoco el *ego* cartesiano satisface las condiciones para ser el referente de «yo».

Y es que «yo» no tiene referente. Si lo tuviera, la proposición «yo soy J. V. A.» sería falsa. Yo sería algo distinto de J. V. A. Pero como «yo» no tiene referente, la proposición «yo soy J. V. A.» es una proposición verdadera, pero no una proposición de identitidad [54]. Es cierto que «si X dice algo con 'yo' como sujeto, su aserción será verdadera si y sólo si lo que él dice es verdad de X». Pero esto no es un tratamiento suficiente de «yo» porque no permite distinguir «yo» del nombre «A» de la sociedad antes imaginada [55].

Por tanto, aparece una fisura entre la autoconciencia que implica el uso asimétrico de yo y la persona que se es. Este es el punto fuerte de DESCARTES. No hay identidad entre la autoconciencia y la persona. Las consecuencias de esta tesis son múltiples. Entre otras, que el «yo» de «yo pienso...» no refiere a la persona concreta, y por tanto, que en ese uso «yo» no se refiere a lo que se ha solido llamar «yo empírico». El yo empírico no aparece en lo

53. Cfr. p. 31. Cfr. sobre esta cuestión NOONAN, H., *Identity and the First Person*, en DIAMOND, C., y TEICHMAN, J. (eds.), *o. c.*, pp. 55-70.

54. Cfr. ANSCOMBE, G. E. M., *The First Person*, p. 33. Para Anscombe, la proposición «yo soy esta persona» es una proposición genuina. Para ello acude, por ejemplo, al caso de la privación sensorial. Este punto no es admitido por Kenny, para quien «we cannot drive a wedge between the body that expresses a first-person idea of action, and the body that it is the subject-matter of the idea of action, because it is part of the sense of 'I' that utterer and subject should be one and the same» *(The First Person* en DIAMOND, C. y TEICHMAN, J. (eds.), *o. c.*, pp. 6-13. La cita corresponde a la p. 13.

55. Cfr. ANSCOMBE, G., E. M., *The First Person*, pp. 32-33.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

pensado, ni está denotado en «yo pienso...». Eso implica, obviamente, que a nivel de pensamiento o de estudio de pensamientos, el yo empírico no interesa. No tener esto claro supone una confusión inaceptable entre psicología y lógica, o entre el estudio de personalidades empíricas y el de doctrinas filosóficas.

Ahora bien, cuando el referente de «yo» no es el yo empírico, la persona, no hay referente [56]. Hablar, por tanto, de *res cogitans, yo pienso en general,* etc., es un error de cosificación procedente de una malcomprensión del uso de la palabra «yo». No hay tal cosa como *el yo,* como distinto de la persona. Y sin embargo, es cierto que «yo soy J. V. A.» no es una proposición de identidad.

La autoconciencia que implica el uso asimétrico de «yo» no puede ser descrita sólo como un conocimiento de la cosa que se es. Esa autoconciencia no se funda en una observación interior infalible. Y en tanto que esa autoconciencia no es observacional, no hay un desdoblamiento sujeto-objeto. Pero ello no supone un misterioso acceso cognoscitivo al sujeto en tanto que sujeto porque «yo» no es referencial. Entenderlo así sería perder la asimetría.

Si no se tiene esto en cuenta, se puede caer con facilidad en una hipostatización, en una cosificación de la conciencia. La conciencia se convierte así en un misterioso escenario privado de representaciones mentales que anida —Dios sabe cómo— en un cuerpo.

Tener en cuenta la tesis aquí expuesta puede ayudar también en esta misma línea a trazar un camino entre el monismo y el dualismo. La fisura entre el uso de «yo» y la persona, no lleva al dualismo en la medida en que «yo» no es referencial, pero tampoco conduce al monismo en cuanto que la fisura queda registrada. Y permite también establecer una filosofía de lo mental —entendida al menos como estudio de la lógica de los conceptos mentales— que no es ni una descripción de una experiencia *privada* ni behaviourista [57].

56. Obviamente, como dice Anscombe, «if the principle of human rational life in E. A. is a soul (wich perhaps can survive E. A., perhaps again animate E. A.) *that* is not the reference of 'I'. Nor is it what I am. I am E. A. and shall exist only as long as E. A. exist» (p. 35). O como el propio Tomás de Aquino dice «anima mea non est ego» *(in I Ad Corinthios,* lect. 2, n. 924).

57. Sobre la asimetría y el behaviourismo puede verse, por ejemplo, MAL-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

En la medida en que «yo» no es referencial, aunque «yo pienso...» no denota a la persona, al yo empírico, si se quiere adscribir el pensamiento, sólo se puede adscribir a la persona [58]. Como dijeron los clásicos, *actiones sunt suppositorum*. Esto plantea el siguiente problema. No hay identidad entre autoconciencia, o pensamiento en general, y yo empírico o persona. Y sin embargo la autoconciencia es autoconciencia de un yo empírico. Dicho en terminología clásica ¿cómo puede el pensamiento ser facultad de una sustancia corpórea? ¿Cómo puede el *logos* ser una facultad?

Dicho todavía de otro modo. Si se entiende por *intimidad subjetiva* la autoconciencia como distinto del mero conocimiento de sí, y por *intimidad* objetiva, la realidad que la persona es, entonces el problema es ¿cómo puede una intimidad subjetiva pertenecer a una intimidad objetiva, con la que, sin embargo, no coincide? [59]. ¿Cómo puede haber una intimidad subjetiva que no sea absoluta? Lo problemático desde este punto de vista no es Dios sino el hombre.

COLM, N., *Problems of Mind. Descartes to Wittgenstein,* Harper, New York 1971, pp. 82-87.

58. O como afirma el propio Tomás de Aquino: «non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» *(De Veritate,* q. 2, a. 6 ad 3).

59. Tomo la terminología de intimidad subjetiva y objetiva de Jacinto Choza.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra