

El *yo* como límite al modelo perceptivo de conocimiento¹

The I as a limit to the perceptual model of knowledge

RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR.

MARIE CURIE ACTIONS (EU) - TECHNISCHE UNIVERSITÄT, BERLIN

Resumen

En este artículo se trata de presentar una panorámica general del problema del conocimiento cuando es aplicado a la temática del *yo*. Cuando su objeto goza de las características presupuestas que se le suelen adjudicar al *ego personal*, el material de que disponemos para juzgar los resultados que se obtienen con el modelo usual cognoscitivo, uno perceptivo, se vuelve obsoleto y se precisa del recurso a un nuevo modelo. Un lenguaje límite para la Ciencia que implica el concepto de *certeza* y el *lenguaje de sensaciones*.

Palabras clave: ego, lenguaje de sensaciones, certeza, color, expresivismo.

Abstract

The aim of this article is to present a general perspective on knowledge's problem when applied to the *self*'s issue. As the object called *self* enjoys the alleged features that are ascribed to the *personal Ego*, the grounds we have to judge conclusions obtained with the usual perceptual model, a perceptive one, turn obsolete and another is required. A bound-language for Science which implies the concept of *certainty* and *language of sensation*.

Keywords: ego, language of sensation, certainty, colour, expresivism.

La Lógica debería enriquecerse y dar vigor a sus decisiones mediante el uso de la imaginación; del mismo modo que la retórica debería ser gobernada en su aplicación, y ser guardada del abuso, por medio del examen del entendimiento [...] La mente únicamente puede concebir una o unas pocas cosas en su integridad cada vez: si se ve obligada a más, debe echar mano a sustitutos artificiales y juzgar tan sólo comparación mediante (Hazlitt, 2004: 86).

¹ Este trabajo se inscribe dentro del proyecto europeo *Englobe (Enlightenment and Global History)* [2010-2013] financiado por el *7th Frame Programm* de la Unión Europea y bajo una *Marie Curie Actions Fellowship* adscrita a la Technische Universität de Berlin y al Instituto de Filosofía (CSIC)

Introducción. Qué se puede *decir* de mí

Las observaciones que se pueden hacer sobre la estructura y naturaleza de eso que solemos llamar *yo* revisten peculiaridades, en cuanto problema, típicas de la manera que se tiene de hablar sobre él.

Dependen del aproximarse a su estructura a través del lenguaje, el cual no es sino un modelo entre otros. El discurso se vuelve complejo si es que se ha de fijar a ese posible objeto de conocimiento que debe ser el *yo*. Por si esto fuera poco, del lado del conjunto de hechos que conforman el Mundo, el lenguaje parece cumplir una función señalizadora dudosa de cara a su contenido material en nuestro caso particular, puesto que, cuando falla la designación del objeto de la experiencia, su referente ¿sigue siendo posible hablar de *tal* «experiencia», de *tal* forma?

La suma de todas las exigencias que se le piden al que va a ser el objeto de nuestro discurso, el *yo* o *ego personal*, no es consistente.

De entre todas las condiciones se busca el conjunto que tenga la máxima plausibilidad posible sin llegar a contradecirse, es decir, se busca aquél conjunto que resguarde la opinión más o menos unánime que establece que, *de hecho, hablamos* de una cierta forma acerca del *yo*, que lo tenemos presente. *Yo* es un pronombre personal que nadie tiene especiales dificultades en emplear. Puede que sea hasta el primero que se emplea. Esto al menos en apariencia. Pero, precisamente esta presencia familiar hace quizás que su definición y estatuto público en un discurso de argumentación se vuelva más difuso. Se vuelve borroso aquello que está muy alejado de nuestro campo visual o aquello que está demasiado próximo. Así, se llega poco a poco a plantear incluso la duda acerca de qué conjunto de condiciones puede ser, si ya no necesario y suficiente, cuando menos *necesario*. Por un lado, se nos ofrece el *hecho* irrenunciable de que ese *ego* es un objeto en tanto nos *referimos* a él. A saber, dígame de momento, a falta de pruebas, que *se pretende* que el *yo* es un objeto por cuanto aparece en nuestro discurso. Porque entendemos en nuestro discurso *egos* o *yoes* y no parece haber en principio ningún problema de identificación...el uso del *yo* designa un término relativo, es cierto: designa a *aquél* que lo emplea (Anscombe, 1994: 140-159). Pero no está menos determinado por ello. En este mismo movimiento que lo dota de sentido surge un envés diferente para la palabra, un sentido ampliado, y es que en ese instante, el *yo* es tanto sujeto como objeto del discurso *a la vez*.

Este mismo hecho nos lleva a otro no menos irrenunciable. A cualquier intento de nombrarlo con algo más que un deíctico, que es la forma usual de nombrar objetos *en el Mundo*, responde aquél con su *elusividad*. «*Elusivo*» es ya un término técnico en la literatura sobre el tema que viene a querer decir que se nos hurta cuando creemos haberlo comprendido en nuestra referencia. El *ego personal*, el *yo*, se oculta al discurso y a la introspección estando sin embargo presente. Es decir, nos responde con las dificultades propias de algo que no puede ser señalado, referido, lo cual era la primera de las condiciones «ineludibles» que acabábamos de introducir. Con lo que parecemos volver sobre nuestros propios pasos asombrados: un *yo* no es «uno más de entre posibles objetos del discurso», y, no obstante, *ahí* está. Su presencia locativa es condición indispensable para que exista el mismo discurso, y éste remite a ella sin duda. A esta consecuencia, viene como a secundarla y explicarla de manera quizás más intuitiva y, por ende, más ilustrativa, el detalle curioso entonces de su doble estructura, una *pública y privada*. De alguna forma, el tema de nuestro examen permite que se lo aborde como algo a la mano de cualquiera, y, por otro, se trata de algo tan personal, intransferible, y separado de lo público (y recaemos sobre su carácter evasivo otra vez) que *no tiene igual*.

Esta curiosa condición, como añadidura, decimos, acaba afectando al dominio a que se tiene derecho al tratar del *conocimiento* en cada uno de estos campos: *¿qué es* un conocer cuando se habla del *yo público*? *¿Qué es*, cuando hablamos de él como inaccesible al vecino, en tanto privado?

Las dos líneas de acción que se seguirán en el presente artículo, de forma programática y para elaborar una aproximación al tipo de discurso más cercano al núcleo del concepto a estudiar son, por eso mismo, una tipificación (y en su caso, una crítica si es necesario) del concepto de *yo* en tanto *objeto*. Una crítica al menos a lo que tenemos por tal. Se incluirá por ello la crítica negativa, es decir, lo que difícilmente calificaríamos como *yo*; en segundo lugar, se tratará de descubrir si hay una conexión necesaria entre la clase a la que pertenezca éste y el modo en que puede dar cabida a esa actividad que llamamos *conocimiento*. Esto tratará con ello de abordar la plausibilidad de una tesis fuerte: no sólo qué tipo de conocimiento es aquél que llamamos *autoconocimiento*, sino si éste puede ser considerado *conocimiento* una vez sentadas sus características definitorias; y, en tercer lugar, una vez trazadas las condiciones ontológicas y epistémicas que debería reunir un «objeto» de dicha especie, descubrir si hay más de un posible candidato que reúna las características propias a su función y con el cual se pueda confundir. ¿Qué se puede decir, así las cosas, sobre el *yo*? ¿Cuáles son las características que se suelen fijar en nuestra manera de tratarlo? ¿Qué aceptamos sobre él que

no estemos dispuestos a desalojar de su constitución? Y, por último, aquello que aceptamos ¿es posesión suya en exclusiva?

Esta última aproximación nos llevará en el argumento a las limitaciones propias de un modelo de conocimiento ligado al tipo de discurso más general, uno según el *modelo perceptivo* o de presencia referencial pública, y, con ello, a la posibilidad de rastrear otros tipos de sintaxis dada la función que queremos desempeñar. En esta situación se destacará como candidato en primer lugar el *discurso expresivo*, un límite al mismo, difícil de tratar por su misma naturaleza, *el lenguaje ligado a sensaciones* y, en tercer lugar, quedará sólo apuntada la analogía de ambos con el concepto wittgensteiniano de *certeza*.

I. La pregunta por el *objeto*. Constitución.

El ámbito tradicional de discusión ordena en torno al concepto de *yo* o *ego* al menos cuatro características que parecen definitorias del mismo, y que, por ello, son los objetos de crítica a los que apunta una aclaración del término que desee someter a prueba los presupuestos del lenguaje convencional. Tanto por parte de los teóricos clásicos como por la de los contemporáneos un *yo* suele ser *único, simple e idéntico y privado*.² Semejantes determinaciones pretenden sostener la descripción que un individuo haría de lo que William James llamara en sus *Principles of Psychology* de 1890 el «flujo de conciencia» (James, 2007: I, 291-398)³: dentro de su variabilidad, *un yo personal* permanece uno y el mismo, además de semejante, a través de todos sus cambios. La *privacidad*, aun siendo un rasgo típico de la subjetividad moderna, uno epocal (Taylor, 1989), tiene más importancia de la que

² En cuanto a sistematicidad he querido recoger los elementos que conforman el estado de la cuestión a juicio de Kant, en la primera Crítica por tratarse de un primer intento analítico del caso que no atiende ya al *ego* desde un punto de vista tradicional: *qua anima*. Es esta crítica el auténtico crisol donde vienen a confluír las polémicas despertadas por la cuestión desde su planteamiento moderno. Hay autores que han señalado la significación histórica en la construcción del hilo del problema como Charles Taylor (1989), recalando que, con Descartes, se convierte de veras en un nudo capital de la investigación epistemológica amén de la ontológica. Ya que en este ensayo se presuponen como focos de posible conflicto las posiciones de Descartes, Hume y Kant (a las que llega por igual, sin distinguos, la crítica de Wittgenstein y de sus comentadores) el texto concreto presenta la panorámica simplificada que podemos desear y, a partir de la cual, extraer otras consecuencias de estas características.

³ Es interesante también recoger las que son cinco características básicas del *pensamiento* para el mismo James, apenas un párrafo más allá del inicio del capítulo: «Every thought tends to be part of a personal consciousness. Within each personal consciousness thought is always changing.. Within each personal consciousness thought is sensibly continuous. It always appears to deal with objects independent of itself. It is interested in some parts of these objects to the exclusion of others, and welcomes or rejects - *chooses* from among them, in a word - all the while» [Todo pensamiento suele formar parte de una conciencia personal. En cada conciencia personal, el pensamiento no cesa de cambiar. En toda conciencia personal el pensamiento es sensiblemente continuo. Parece ocuparse siempre de objetos independientes de sí mismo. Se halla interesado en determinadas partes de los mismos con exclusión de las restantes, que acepta o rechaza –en una palabra, elige de entre ellas– continuamente]. La traducción es mía.

aparenta. Son estas características las «guías» que usa el estudioso para desarrollar un esquema epistemológico que repose *sobre* o que haya sido *moldeado* (Wittgenstein, 1984), sobre el esbozo así llevado a cabo en el plano de la teoría. Wittgenstein, quizás el último de entre los autores que ha aportado una visión nueva sobre el asunto,⁴ anota este apunte ‘plástico’ del moldearse, sobre la forma que tenemos de hablar del objeto *yo* cuando comenta que componemos *objetos del lenguaje* sobre *objetos del mundo*, lo cual viene a querer decir que –conscientemente o no– el hablante es el que modela, activamente, objeto sobre objeto, y que, la referencia y el sentido de cualesquiera expresiones del lenguaje significativo deben buscar su legitimidad en el cómo se efectúan estas actividades.

Al decir que estas características básicas serán usadas como «guía» me estoy refiriendo al diseño que, por ejemplo, el partidario del cartesianismo calca sobre las necesidades lógicas que debe cumplir su modelo de conocimiento aplicado al objeto que tratamos. En su caso, *al alma* cartesiana (Descartes, 1979: 163 y ss.).⁵ Las otras posiciones en conflicto, como la de Hume en su *Treatise* (Hume, 1973: 633-636), acaban siendo remitidas a diálogo en el mismo planteamiento que Wittgenstein hace sobre la cuestión. Al parecer, el rasgo principal que ha de conservarse para que el «yo» nos sea familiar *ha de ser*, en sentido normativo fuerte, el de su *asimetría* con respecto al conocimiento que se puede alcanzar de los demás objetos. La característica de ser «asimétrico» nos hace dudar de si acaso seguiremos hablando ya de *constitución* de objetos. Si de «constitución» hablamos parecemos estar refiriéndonos a una serie de atributos materiales. El punto fuerte de esta «asimetría» es precisamente en el que se señala la enorme diferencia (una que no es cuantitativa *o de grado*, sino de cualidad *o naturaleza*) existente entre el acceso epistemológico al objeto ‘yo’ y el que se puede hacer de cara a otros objetos. Así acaba siendo un término constitutivo. La pregunta por los *predicados* o atributos en tanto designaciones, y su *uso*, despeja en primer lugar la experiencia cotidiana de por qué se adscriben determinados predicados que significan estados de conciencia –*P-predicados* o predicados de *p-ersona* en la nomenclatura de Strawson– a una clase de «objetos» a los que se adscriben, además, predicados de objeto material o corpóreo también –*M-predicados* o predicados *m-ateriales*– al poner en primer término que lo que se hace es «predicar» sobre una *misma cosa*. Entonces y sólo entonces llega la pregunta del porqué de esto (Strawson, 1989: 107 y ss.)

⁴ De hecho, la cuestión última fundamental, la panorámica que parece haber sacado de la vía muerta el problema desde Kant (un camino que uno podría sentirse tentado a pensar que ha sido obra de Peter F. Strawson en su *Individuals*, pero que había abierto ya Wittgenstein), sigue rondando en torno a las condiciones que dejó asentadas Wittgenstein en sus últimos trabajos y que comentaremos a continuación.

⁵ Me refiero a esta edición en concreto dada la enorme ventaja que presenta en el presentar tanto la versión en francés como la latina de las *Meditationes de prima Philosophia* cartesianas.

Así, una forma de hacer patente esta diferencia, sin entrar en las consideraciones de si las atribuciones (adscripciones) de determinados atributos a determinadas cosas son correctas, es proveer de una solución general aplicable, que es justo de lo que nos provee el concepto de *asimetría*: la diferencia de naturaleza se realiza *relativamente*. Y una vez más este adverbio regresa a la temática. La relación de *asimetría* determina sin equivocidad porque, en este caso, es única. Las características constitutivas del *yo* se determinan por ser completamente diferentes y particulares del individuo a que nos remitimos en cada caso. El sujeto que emplea este recurso usual al hablar sobre sí mismo suele gozar de *acceso privilegiado* a lo que padece, esto es, *privado* e *intransferible*. Esta es una característica determinante pues. Lejos de que por «privado» se entienda simplemente «oculto a lo público», lo que se quiere decir es que de su propia determinación y definición se desprende *que no puede ser nunca compartido*. Es una *imposibilidad*, no una situación momentánea. Tanta parece ser la importancia de semejante rasgo que, esto, suele ser tomado como *dato* en todas las componendas del problema. Es decir, como principio no criticable. Es un presupuesto básico que debe su presencia en los textos a Descartes, y que, como señala Ryle (2005: 20), ha permeado el lenguaje hasta tal punto que se ha convertido en creencia popular.

Una creencia además difícil de compaginar con otras constataciones más triviales, ya que

[...] no es fácil en modo alguno absorber el hecho de que estoy incluido en el mundo. Parece extraño que el universo carente de centro, en toda su inmensidad espaciotemporal, de entre todas las personas que pudo haber producido, me haya producido a mí (y que me haya producido a mí produciendo a TN [Thomas Nagel]). No hubo nada parecido a mí durante siglos; pero con la formación de un organismo físico particular en un lugar y un tiempo particulares, repentinamente *existo* yo, por tanto tiempo como sobreviva este organismo (Nagel, 1996: 82-83).⁶

La sentencia precedente nos sitúa automáticamente ante la problemática de una doble afirmación. Tan automáticamente como se da *el hecho* de que *estoy* incluido en el mundo y, *el hecho* de que se da un organismo físico particular con el que me identifico: (i) *yo* estoy, me encuentro en el mundo y, (ii) esta existencia *de repente* se encuentra estrechamente vinculada a la presencia en *el mismo* mundo de un cuerpo particular con *tales-y-tales* características o propiedades. Un *objeto privado* –y que con ello se vuelve problemático en su objetualidad– ligado con necesidad a un *objeto público* –lo cuál es algo casi redundante dadas las tipificaciones anteriores. Resaltemos la dificultad: ambas afirmaciones *deberían* autoimplicarse, pero el tipo de nexo que *existe* entre ellas no es desde luego evidente. Parte

⁶ Cf. Johnston, 1992: 89-105.

del misterio radica en que, como hemos dicho, las características «*tales-y-tales*» de uno de los objetos que es un cuerpo particular no son las mismas que se encuentran en el sujeto de la primera afirmación, o al menos nos resistimos a creer que sean todas (un *yo particular*). Como dice satíricamente Macedonio Fernández (1984) nada más comenzar su fábula:

El Universo o Realidad y yo nacimos el 1º de Junio de 1874 y es sencillo añadir que ambos nacimientos ocurrieron cerca de aquí y en una ciudad de Buenos Aires. Hay un mundo para todo nacer, y el no nacer no tiene nada de personal, es meramente no haber mundo.

Parece un hecho aporismático el que en una descripción completa del mundo pueda darse el caso de que haya objetos a los que se les puede adjudicar el término de «personas» y, no obstante, parece dejar algo que desear al mismo tiempo. Sin implicar esto más que una descripción de lo que *de hecho* sucede y, no tanto una *explicación* de cómo es posible que esto suceda. Mientras, hay otros objetos que son «agotados» mediante mera caracterización física (*corpórea*) o, si se prefiere, *espaciotemporal*. Puestos uno al lado del otro se encuentran exactamente en la misma línea de objetividad bajo la perspectiva de qué es estar *en* el Mundo, toda vez que los describa bajo las mismas categorías lógicas.⁷ Hasta este punto ningún objeto pretende ser destacado colocándose en un plano diferente y *es posible* una explicación de la realidad a través de un curioso inventario completo de objetos. La pregunta es si es ésta una lista exhaustiva de los «sucesos» que hay que reseñar. En el momento en que empezamos a dudar de que lo sea, damos por de contado la posibilidad de que haya un conjunto de objetos materiales que tienen la peculiaridad de poseer además de *atributos físicos* otro tipo de atributos. Éstos se han dado en identificar con los *mentales*.⁸ Descartes vio en esta situación la necesidad de hablar nada menos que de dos tipos de *sustancias*, a saber, dos tipos de naturalezas *distintas* y, por tanto, completamente independientes.⁹

¿Cómo coordinarlas pues?

⁷ Categorías como las de «cosa», «atributo», «estado», «cambio», «causa», «efecto», ... (Ryle, 2005: 22). Así, el mundo está desprovisto de centro por la sencilla razón de que las únicas diferencias que se presentan son de *existencia* o *inexistencia* -determinado objeto posee tal y cual cualidad- y de grado. Las cualidades son transferibles a todo tipo de objetos de esta *clase*.

⁸ Estos, y no otros, son el tipo de atributos que Descartes va a diferenciar al hablar de *res cogitans* en contraposición a la *res extensa*, siendo la diferencia entre ambas una diferencia *cualitativa* ya. Aquello que posee atribuciones mentales se distingue como sustancia separada del otro tipo de sustancias, son «cosas» –*res*– distintas e, incluso, independientes (Descartes, 1979: 77 y ss.).

⁹ Por eso, Strawson comentará al respecto que «cuando hablamos de una persona [un objeto al que pueden ser aplicados *p-predicados*], nos estamos *refiriendo realmente* a una o a ambas de dos distintas sustancias, dos sustancias de diferentes tipos, cada una de las cuales *tiene* sus propios tipos apropiados de estados y propiedades; y ninguna de las propiedades o estados de cualquiera de ellas puede ser una propiedad o estado de la otra» (Strawson, 1989: 97; Strawson, 1974:169-177).

Bajo una perspectiva ingenua del que puede ser el acto básico del lenguaje como instrumento comunicativo, en el uso referencial del mismo, el que «toca» la realidad en algún punto, cuando un individuo emplea una palabra del vocabulario instanciado en la comunidad de hablantes *consigue* vincular –casi con carácter de necesidad– una *etiqueta (label)* con un objeto del mundo (Wittgenstein, 1984: 103).¹⁰ Es *significar* un lugar del espacio común accesible por mecanismos epistémicos comunes a todos los hablantes. Ese lugar es donde se encuentran todos los objetos a los que se puede aludir, lugar que se comparte, *intersubjetivo*. De esta manera, el acto de nombrar, que parece consistir en situar un objeto *entre* sujetos, o, lo que es lo mismo por el momento, *un objeto entre objetos*, se alcanzaría siempre que fuera posible la evitación de la ambigüedad y fuera factible la *univocidad*.¹¹ Pero ¿es esto posible siempre? Si hay determinados atributos que no gozan del mismo *status ontológico* y con ello no gozan del mismo *status epistémico* –con lo que ni tan siquiera gozan de la misma semántica–, entonces nos estamos comprometiendo con al menos una variable en nuestra referencia que comienza por ser una función distinta del lenguaje, una función que puede *hacer referencia* a algo que no es *público*, algo no accesible a la *comunidad* de hablantes. Podría ser que en ese caso, las hipotéticas funciones fueran separadas en cuanto a su acto de «nombrar» fundamental como refiriendo a un lugar del *espacio común* accesible para todo individuo que *use* determinada expresión, o bien, en tanto refiriendo a un espacio accesible sólo para mí. Así, son expresiones y usos del primer tipo «describir», «señalar», «reconocer a alguien», «nombrar», los distintos tipos de demostrativos (tanto pronombres personales como impersonales), los usos copulativos y atributivos, como por ejemplo, el caso paradigmático en el que se dice «Yo soy X»; acercándonos más al límite, los posesivos como «mi brazo», «mi cabeza». Mientras, son del segundo grupo aquellas expresiones referidas especialmente a esa clase nueva de atributos que hemos introducido hace un momento («mi mente», «ver», «doler»). Éste uso junto con el del *yo personal* llevaría aparejada la peculiaridad de que sólo aquél que los enuncia tiene la autoridad para verificar la corrección de estas preferencias

¹⁰Al hilo de esto, y relacionado con el propio Wittgenstein, podría citarse el llamado *mito del museo* de Quine y su crítica a las *significaciones* como hipostasiadas. A pesar de esto se distanciará del Wittgenstein de las *Investigaciones* en que aún cree posible compaginar el aparato lógico y una teoría conductista del significado (Quine, 1984: 25-47).

¹¹ «De esta forma, nosotros creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como “esto es...” (la fórmula de la definición ostensiva)» (Wittgenstein, 1984:103). Hay que poner el acento en la expresión «creemos». Realmente podemos llegar a pensar, ingenuamente, que hemos *bautizado* un objeto conectando indisolublemente un nombre con él, que ese nombre lo ha de representar en adelante y, que el objeto reclamará y *remitirá* a ese mismo nombre. Nombrar, no es sino un señalar *sin posibilidad de error*. A este respecto dice Anscombe de la pretensión del «nombrar» aporofundamente que es aquella en la que «Getting hold of the wrong object is excluded [Hacerse con el objeto equivocado *está* excluido]» (Anscombe, 1994: 59).

mediante su comparación con los estados mentales y experiencias internas propios. A esto nos referimos con el concepto de *acceso epistémico privilegiado*.

Y con esto se relaciona el término *autoridad epistémica*. Un término que cae bajo la pregunta por la modalidad del conocimiento referida a uno mismo: la del *autoconocimiento*.

II. El problema del conocimiento. A vueltas con el yo.

¿En qué consiste el conocer? ¿Hay más de una variedad de conocimiento?

Estas son las preguntas que abren el camino a la posibilidad del conocimiento del yo o del *autoconocimiento*, pues, éste no puede ser sino un caso especial dentro de la clase general, con lo que, junto a la característica común, el género, habría de sustentar al menos una diferencia que sea razón de la especie. El problema de la *asimetría* no deja de ser también aquí el punto de enganche entre esta cuestión y lo que sea constitutivamente el *ego*. Una razón trivial que podríamos sumar a las dichas anteriormente en favor sería precisamente el que no somos capaces de concebir jamás el acceso al conocimiento de otros *yoes* sino como algo igualmente muy distinto a lo que esperamos del conocimiento del *yo propio*. Aún en el hipotético caso de que instituyéramos una manera de acceder a ese reducto epistemológico privado, que tratásemos de llevar a cabo este experimento mental en que pensamos poder acceder al «lugar» donde se ocultan los *yoes*, sería *por definición* necesario seguir manteniendo la separación de mi *yo*, con respecto a los otros, a no ser que nos hallásemos en un caso galopante de esquizofrenia en el que estuviéramos dispuestos a aceptar teóricamente la posibilidad de un *yo* escindido. Esto no sería sino también una consecuencia de que contamos con un *metacriterio de unidad* que, paradójicamente es *el mismo* que parece abrir la vía de la solución al problema del yo y que ha sido señalado por los filósofos en discusión: seguimos *usando de un criterio físico, empírico, como es el de un señalar la posición de un cuerpo*. Mi cuerpo entre otros cuerpos es el criterio que ‘moldea’ mi uso referencial a un *yo*.

Derek Parfit ha abundado precisamente en la evidencia del criterio y considerado como una posición artificiosa el andar a la búsqueda de otros cuando se cuenta con uno tan elemental a la mano. La vida prolongada de la persona, esa que parece reunir memorias, recuerdos y consideraciones que ayudan a hacerse a la idea de un *yo* unitario no material a su través, tiene como criterio de identificación referencial (*material*) ni más ni menos que cada

uno de los «objetos» perfectamente situados en el espacio y el tiempo, en *público*, que es el cuerpo de la persona en su momento (Parfit, 1984).¹²

No obstante, con ello sólo realizamos un tipo de *ignoratio elenchii* en la medida en que recaemos en el intento de señalar aquello que parece no poder ser señalado. O, en todo caso, de señalarlo en tanto «tenido» (Strawson, 1989: 98) por un cuerpo determinado en el espacio. Esto significa que no *podemos señalar* –como criticará Wittgenstein en el *Cuaderno azul* y las *Investigaciones filosóficas*– «con el ojo del alma» una secuencia de imágenes de las que concluimos o entre las que «hallamos» un *yo*, término muy ligado a esa *puntería* que nos empeñamos en ejercer (Serrano de Haro, 2007). Sino que, más bien, sin *identificación sustancial* del objeto *yo*, sigue expedito el camino a otro tipo de identificación presente en actos del habla que nada tienen que ver con esa especie de *geometría del espacio público* de la evidencia que parece rondar el problema.

El supuesto presentado sólo implica «el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de error, o como debería expresarse mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad de un error» (Wittgenstein, 1984: 101),¹³ pero *yo no me puedo equivocar* en la adscripción de un determinado estado mental a mi persona. La posibilidad del error en estos casos, casos en los que el *yo* actúa en tanto *sujeto* –según expresión del propio Wittgenstein–, está desestimada.¹⁴

¿Pero se adapta bien en este caso el modelo de conocimiento que andamos empleando con las necesidades del objeto que tratamos?

¹² La experiencia que Anscombe refiere en *The First Person* sobre un compañero de William James hace pie, no obstante, en una distinción entre el estatuto lógico de una *consciencia* y el personal de una *auto-consciencia* pretendiendo diferenciarlas: «James, que insistía (correctamente, si es que yo también estoy en lo cierto) acerca de que la consciencia era de una naturaleza muy distinta a la autoconsciencia, reproduce una instructiva carta de un amigo: “Nos encontrábamos conduciendo...en una vagoneta; la puerta se abrió de repente y X, alias ‘Baldy’, cayó a la carretera. Lo recogimos al momento, y es entonces que dijo ‘¿Se ha caído alguien?’ o ‘¿Quién se ha caído?’ – No recuerdo con exactitud las palabras exactas. Cuando se le informó de que quien se había caído era Baldy, dijo ‘¿Baldy se ha caído? ¡Pobre Baldy!’”» (Anscombe, 1994: 158-159). Sigo mi propia traducción. A pesar del lugar destacado de la *consciencia* de Baldy en ausencia de recuerdo, su localización objetual se aviene perfectamente con el estatuto lógico de su *yo* como teniendo *tal-y-tal* experiencia: en este caso, la de estar rodeado de compañeros que le refieren la historia de un accidente «ajeno». No creo, no obstante, que el *estatuto lógico* básico sea anulado en su doble carácter *lógico-sensacional*.

¹³ Quién dice «una persona concreta», dice un objeto del mundo. Recordemos que en el posible acto ostensivo de definición o del nombrar una cosa podemos llegar a pensar que «creemos a veces que hemos puesto nombre a algo cuando hacemos el gesto de señalar y pronunciamos palabras como “esto es...”[...]» (Wittgenstein, 1984 : 103) pensando que «cuando señalamos y el otro “solamente conoce aquello a lo que estamos señalando” » (Wittgenstein, 1984: 104) salvamos todo posible fallo en la ostensión, todo posible error.

¹⁴ «[...] *si* uno lo compara con la realidad, entonces parecería que *puede equivocarse*, del mismo modo que uno puede equivocarse al medir [...]. Se seguiría que puede pensar que le duele algo pero no saberlo. Ambas consecuencias parecen absurdas [...] A pesar de que nos inclinamos a pensar que el ‘yo’ como la palabra que cada uno usa al hablar de sí mismo, explica lo que ‘yo’ nombra, o explica el ‘yo’ como la palabra que cada uno usa al hablar de sí mismo, explica lo que ‘yo’ nombra, o explica el ‘yo’ como una ‘expresión de referencia’, no puede hacerlo si con ello ‘él habla sobre sí mismo’ es compatible con su ignorancia y estamos de hecho empleando la expresión» (Malcolm, 1995 : 21; Malcolm, 1988)

«Lichtenberg dice que muy poca gente ha visto alguna vez el blanco puro. ¿Usa entonces la mayoría la palabra de modo equívoco? ¿Y cómo aprendió *él* el uso correcto? – Más bien, *él* construyó un uso ideal a partir del uso real. Así se construye una geometría. Pero “ideal” no quiere decir algo especialmente bueno, sino solamente algo llevado al extremo».¹⁵ *La lógica es una geometría*, que es una de las muchas afirmaciones de Wittgenstein, completa el cuadro. Pero que no se solape *uso ideal* y *real*. Y, cabría decir, que no puede tampoco desearse el solapamiento en una extrapolación entre el *uso real* de la expresión «blanco» (ya que no ‘blanco ideal’) y *lo que moldea* este uso. El «blanco» de la cualidad consciente. Usos ilegítimos que ignoren la diferencia entre el *ideal* y el *real*, usos llevados «al extremo», son los que motivan la crítica de Wittgenstein a la *introspección* y, en el mismo movimiento, nos llevan al *argumento de crítica al lenguaje privado* (Wright, 2001: 308-312) y a lo imposible de que redunde en beneficio de esto cualquier intención de poseer *criterios de corrección* de las reglas así instituidas.

Pero esto no invalida sino los usos propios del lenguaje, no la constancia que traerá el uso expresivo del mismo: que hay algo que se expresa (una *sensación*, una *intuición*, una *certeza...*) *en lugar de lo cual* está propiamente la expresión.

Llegamos al límite de un conjunto de criterios de aplicación y de *verificación*. La idea es que debería haber una conexión entre el sentido de cada una de las expresiones y su propia verificación, de modo que «si no puedo verificar nunca el sentido de una proposición completamente, entonces no puedo haber significado nada con la proposición misma» (Malcolm, 1995: 134). Pero, en el caso de las afirmaciones –*avowals* [preferencias] ha acabado siendo el término– que un sujeto hace sobre sí mismo y no simplemente sobre su cuerpo, el método de verificación no sólo debería ser completamente distinto, sino que, por definición y, como hemos señalado, se volvería *absurdo* como ejercicio la idea misma de verificar (Howell, 2007: 581-604). De la misma manera que no puedo pretender que la frase «yo estoy aquí» tenga algún sentido para mí: yo no puedo ni siquiera pensar que tiene sentido señalar «aquello que *en mi gramática* no tiene vecino» (Wittgenstein, 1984: 106). El «aquí» sólo puede ser un *aquí* en el espacio visual, su uso en el sentido en que se encuentra en la frase «yo estoy aquí» se asimila al mismo que cumple el «yo» en nuestra digresión del presente apartado y al de la propia proposición; «yo» y «aquí» son sinónimos denotativos del lugar desde dónde se emiten, un lugar *accesible* para aquellos que lo están buscando: «“Yo

¹⁵ «Y ¿no tengo que admitir que a menudo se usan oraciones en la frontera entra la lógica y lo empírico, de modo que su sentido pasa de un lado a otro y que o bien son expresiones de normas o bien se les [sic] trata como expresiones de experiencia? Luego no es el ‘pensamiento’ (un fenómeno síquico [sic] acompañante) sino su uso (algo que lo rodea) lo que distingue a una proposición lógica de una empírica» (Wittgenstein, 2007 :18-19)

estoy aquí” tiene que atraer la atención hacia un lugar del espacio común» (Wittgenstein, 1984: 106), o bien uno para el que no es necesaria indicación orientativa ninguna. *Hablando toscamente, es el ojo geométrico, la posibilidad de referencia* de todos los lugares que, absolutizada, se torna *solipsismo*. El *solipsista* no necesita destacar su «*corriente de pensamiento*» de la de otros *yoes*. La suya es la única.

Vistas así las cosas, la alternativa al *yo* cartesiano, aquél que es susceptible de ser señalado puesto que es sustancial, es el *yo reducido hasta la eliminación*: no *está* en el campo de los objetos «señalables». Una tentación, como decimos, es la del *solipsista*: puesto que todas las experiencias son tenidas por un solo *yo*, no precisa distinguir su *ego* de otros pues, por definición, no hay otros *yoes*. La identificación tampoco puede fallar. No obstante, el camino de retorno desde este punto de solución al hilo principal del argumento de Wittgenstein, pasaría quizás por volver a recordarnos el desarrollo del argumento contra los *lenguajes privados*. «La destrucción de estas nociones nos ayuda a apreciar la analogía que Wittgenstein saca entre estas oraciones en primera persona y, las expresiones comportamentales, no verbales, de sensación, esperanza, miedo, expectación, intención. Ninguna de ellas es, o puede ser, “comparada con los hechos”, por la persona que las expresa. Sin embargo, ambos tipos son informativos para los demás. Ambos tipos proveen a los demás con bases para conclusiones y predicciones sobre la persona que las expresa» (Malcolm, 1995: 147-148). Este es el llamado uso *expresivo del lenguaje*, y es un camino de salida válido a nuestro dilema puesto que su función, más que referencial, es *ilocutiva*, según la terminología de Searle, esto es, pone su acento en la fuerza de intención del hablante que usa de la proposición.

III. Intuición, Sensación y Certeza: Bases para el Conocer.

Pero en ese último caso, si los criterios de verificación, y, por lo tanto, los criterios ligados a eso que llamamos *tener conocimiento de algo*, se vuelven obsoletos ¿Cómo se puede mantener a la vez que (i) *tenemos certeza* de algunas proposiciones, como las que se presentan a nuestra subjetividad, cualitativas antes que «geométricas», y que, sin embargo, (ii) *no conocemos* ninguna de éstas? Éste parece ser el difícil argumento que trata de sustentar Wittgenstein en *Sobre la certeza* (Wittgenstein, 1969-1975; Faerna, 1990: 84), y que sólo puede lograr un cierto «sentido» para nosotros si entendemos que mediante el término «*certeza*» se está refiriendo a una práctica cognoscitiva muy distinta a la referida comúnmente por «*conocimiento*». En ese caso, se muestra una vía alternativa a las posiciones

epistemològiques que se indicaban en esbozo desde el principio, con respecto a un *conocimiento* entendido como *creencia, justificada, verdadera...*

Lo que se tratara de bosquejar será en cierto modo asumible dadas las condiciones que hemos impuesto al dilema.

La clave estribará en que, desde el punto de vista de las relaciones que puedan extenderse entre lo que solemos llamar *conocimiento* y lo que solemos llamar *certeza*, la segunda es condición necesaria para el primero mas no a la inversa. Además, podemos aproximar que el concepto de *autoconocimiento* se basa principalmente en la modalidad más fundamental y que se puede seguir manteniendo que respeta asimismo ciertas propiedades básicas de aquello que nombramos por *conocer*.

El *modelo perceptivo* de conocimiento da lugar a una psicología que tiene como principal misión la *descriptiva*. La *introspección* del cartesiano haya su fuerza en la tesis de que los estados mentales pueden ser tenidos por «otro tipo» de estados de cosas, estados que una descripción adecuada puede agotar, pero, en ese caso, «la psicología describe los fenómenos del ver.- ¿Para quién los describe? ¿Qué ignorancia puede eliminar esta descripción?» (Wittgenstein, 2007: 13). El concepto del «describir», así como el del «señalar» en que se hace fuerte la intersubjetividad del juego del *conocimiento* (apoyándose en el concepto de *espacio común de experiencias*), hacen aguas llegados aquí. Por si fuera poco, la posibilidad de «describir» perfectamente esos estados nos ha de conducir por la fuerza a decir que ese acceso privilegiado es con necesidad algo abierto a lo público, a los demás sujetos, a través de la descripción, pero, «tan pronto como nos movemos en el terreno de lo público se vuelve oscuro que ventaja pueden disfrutar los *yoes* con respecto a los otros» (Wright, 2001: 359). Si es posible la «descripción exhaustiva» de ellos, si lo que queda es únicamente entonces el ámbito de lo público, ¿qué sentido tiene hablar de *auto-conocimiento*?

La identificación de posibles «estados de cosas» observacionales en el terreno de lo mental se vuelve complicada, ¿el lenguaje de sensaciones?, difícil de incluir en el modelo descriptivo. «El enunciado “Veo un círculo rojo” y el enunciado “Veo (no soy ciego)” no son lógicamente homogéneos ¿Cómo probamos la verdad del primero y cómo la del segundo?» (Wittgenstein, 2007: 13). ¿Acaso podría un manual de psicología contener la sentencia «Hay gente que ve»? Si esto *no es falso* –y nos resistimos tercamente a decir que es falso–, entonces hay que aclarar muy bien la diferencia, que debe ser de fundamento, entre el modelo *descriptivo-observacional* y el «tipo» de conocimiento que se le pueden atribuir a semejantes oraciones.

A decir verdad, el apoyo que tiene el modelo observacional tiene sustento en gran medida sólo si se asume tácitamente que esta clase de *evidencia* es la única posible. Es decir, el modelo descriptivo tiene su fuerza en la aceptación de su exclusividad con respecto a temas epistemológicos, a que cualquier conocimiento debe *moldearse* sobre él, como comentábamos más arriba.

Las circunstancias entonces hacen que tengamos que comulgar con la idea de que, ya que contamos con un mismo modelo, las mismas *condiciones de verdad* deban de poder ser aplicadas al *conocimiento derivado* –público, objetivo–, tanto como al supuestamente *inmediato* –privado, de privilegio, oculto a los demás. Y, con ello, apoyándonos en la imposibilidad de construir un lenguaje privado y, por tanto, en lo asequible de aproximar *lenguaje y objetividad o verdad* puesto que sólo resta lo público, estemos obligados a tomar uno de dos caminos completamente opuestos: Bien habremos de aceptar que este es el único esquema epistemológico válido y concluir que la asimetría se diluye en la posibilidad de *conocer* las atribuciones subjetivas de otro individuo, a saber, que se pueden conocer tan bien como se pueden conocer las nuestras dada una descripción adecuada, como por ejemplo un número de observaciones suficiente, un seguimiento quizás comportamental...¹⁶ bien la razón de la asimetría radicaré en *facultades especiales* como la introspectiva, facultad que perderá toda *especialización* una vez se entienda que realiza idénticas funciones que la percepción corriente en el espacio público. Sólo que aquí, *parece no haber espacio*. Esta segunda opción ya ha sido suficientemente criticada como para darle más pábulo.

Una tercera opción, lógicamente posible a este punto, es que haya otras condiciones de verdad para eso que llamamos *autoconocimiento* y que, consecuentemente, éste ha de ser *de otra manera* conocimiento.

Nos hallamos entonces ante una dicotomía sólo *aparente*: si el modelo perceptivo observacional es el único esquema de cognoscibilidad, tenemos un *punto ciego* –nuestro *yo* como problema y sus presuntas disposiciones en los deseos, las creencias, las certezas, las intenciones y las sensaciones...– al que éste no puede acceder de manera normal. Entiéndase que por normal se entiende «*de manera observacional*»: son nuestros *actos observados* los que delatan nuestros *estados disposicionales*. Este término de *estado disposicional* no deja de

¹⁶ Wright (2001: 363-364) ha puesto el curioso –aunque poco simpático– caso de un individuo que es torturado por un grupo de «profesionales» de la tortura tan bien preparado como para poder dar cuenta de su «dolor» bajo las variantes de su presión sanguínea, el dilatamiento de las pupilas del sujeto de tortura, de su transpiración, pulso y respuestas corporales e, incluso, bajo el supuesto de que las preferencias expresivas del mismo (sus gritos o quejas) son igualmente tenidas en cuenta. La pregunta en este caso es: *¿es posible que, dado que el sujeto de tortura no conoce tanto acerca de 'su dolor', que los torturadores conozcan mejor que él el mismo?* El problema del *auto-conocimiento* tiene un punto importante que resolver aquí.

ser complejo de explicar en términos de acción, puesto que más bien es una *cuasi-acción*, una *potencia*. Por otro lado, son éstos los que parecen formar el núcleo más íntimo de nuestra subjetividad (esos deseos, intenciones, creencias, opiniones...).

Wittgenstein, enfrentado al problema dictamina que estamos ante una falacia argumentativa, que *no existe tal dicotomía* porque los términos no tienen porque ser necesariamente resueltos desde una posibilidad o modelo.

Existe una diferencia *no gramatical*, técnica, institucional, sino práctica con respecto a las declaraciones que tildamos de características de un *yo*. Esta diferencia indica otro tipo de referencias en el discurso. Los *estados disposicionales* parecen ser dichas referencias.

La diferencia aquí ha de ser entendida como una diferencia extraída de la *semántica*. Wittgenstein afirma que hay enunciaciones *descriptivas* y enunciaciones *expresivas*, cosa que podemos entender desde el modelo de *actos de habla* de Searle. De modo que la *fuerza ilocucionaria* cobraría especial relevancia *en tanto signo de un algo* que no puede ser descrito al modo en que se describe en las oraciones descriptivas, oraciones que están sujetas a otros criterios de validez –*públicos, simétricos*, en este caso–. El *expresivismo* (más que la *expresión*, que juega a juegos del lenguaje posicional puesto que está *en el lugar de algo*) sostendría que puede mantenerse el *desideratum* doble de todo aquél que quiere aclarar el problema del *yo*, que hay *conocimiento* del mismo y que goza de cierta *asimetría*, y esto, *sólo si* se renuncia al modelo reductivista del *observador interior/exterior*. La lógica de las atribuciones declarativas, los *avowals*, debe sujetarse a otros criterios, y, gracias a ellos, puede salvarse el *contenido de verdad* (*conocimiento*) y el *subjetivo* (*auto-conocimiento*). Los *avowals*, que son *declaraciones autoatributivas*, no pueden ser informes sobre estados de cosas, sobre relaciones objetuales. El *lenguaje expresivo* sería uno que posee su propia lógica interna, lógica en la que las *sensaciones no son como objetos* en el sentido clásico. Y, en el sentido clásico, esto sólo puede significar que, no están espacializadas, que no se hallan en ningún espacio. El *privilegio* se mantiene derivadamente por cuanto el uso de la *expresión* de la *sensación* va ligado a la evitación de cualquier uso *insincero, mentiroso, actoral*...pues estos usos son usos precisamente derivados de la práctica sincera de los primeros.

Son los *usos sinceros expresivos* los que dan fundamento a un modelo alternativo al de la descripción.

La *expresión* así tratada funciona como un concepto *lógicamente primitivo*¹⁷, no reductible.

¹⁷ Como lo son para Strawson los dos tipos de predicados que elabora (Strawson, 1989).

Estas afirmaciones ya no pueden llevar a tener que aceptar que, para el *sujeto*, hablando desde el punto de vista epistemológico, y, en la medida en que la lógica de su discurso nada tiene ya que ver con la del *descriptivismo*, sea posible por parte de otro individuo un mejor conocimiento de sus mismas *sensaciones* personales (último reducto-consecuencia del tratar de mantener la dicotomía *público/privado*). Si el territorio de *lo mental* se hace a veces abierto al público, nada nos libra de poder darle sentido a que alguien esté más atento que yo a mis propios estados mentales, que me pueda corregir sobre los mismos. Esto es una experiencia cotidiana. Pero, que esto sea equivalente a la posibilidad de que haya una corrección acerca de mis *creencias*, *certezas*, o *sensaciones* por parte de otro individuo parece un caso algo más complejo de imaginar. Mientras en el primero se pone en común un uso compartido de expresiones, usos y comportamientos institucionalizados, en el segundo parece ponerse sobre el tapete la idea de corrección de los mismos fundamentos que posibilitan en primer lugar el *uso convencional* y, por tanto, que da lugar después al mismo ejercicio de corrección.

La frontera que separa «el lenguaje» del «psiquismo» (de las *creencias*, *sentimientos*, *sensaciones*...) es en ciertos puntos tan permeable que ha de hacerlos indistintos. Surgirá aquí ya la paradoja de que el partidario del modelo perceptivo, al renunciar a estos nuevos usos del lenguaje habrá de aceptar que, *stricto sensu*, *puede no conocer* sus propias sensaciones (Wright, 2001: 364). Renuncia al conocimiento de sí...o al menos eso parece.

Si la nomenclatura de Wright nos ha de servir de algo, en ese caso, por nivel *pre-lingüístico* para el uso expresivo, hemos de entender *pre-teórico*. «El origen y la forma primitiva del juego de lenguaje es una *reacción*; sólo a partir de esto pueden crecer las formas más complicadas» (Wittgenstein, 1997: 381), con lo que, la cuestión ronda el momento en que digamos qué clase de conocimiento es y, si lo es, el derivado de hacer aseveraciones sobre el yo.

«Veo» no es una declaración sin sentido aunque éste sea difícil de precisar *descriptivamente*. Tampoco «siento X» y «observo X» son declaraciones simétricas.

X no ocupa el lugar de un mismo concepto en la primera y en la segunda oraciones, incluso si puede ocupar el lugar de la misma expresión verbal, *e.g.* de “un dolor”. Porque si se pregunta “¿qué clase de dolor?”, en el primer caso podría responder “Esta clase” y, por ejemplo, picar a quien pregunta con una aguja. En el segundo caso tengo que responder la misma pregunta de modo diferente: *e.g.* “el dolor en mi pie”. En la segunda oración, X podría estar en lugar de “mi dolor”, pero no en la primera (Wittgenstein, 2007: 9).

La forma del presente argumento nos hace recaer de nuevo y para concluir sobre las condiciones que se elaboran en *Sobre la Certeza*.

Habría una diferencia ya que hablamos de «espacios públicos» y «conocimiento público», por ejemplo, entre *juicios sobre formas* (objetivos/descriptivos) y *juicios sobre colores* (subjektivamente objetivos). Los *juicios sobre colores* (un tipo de juicio básico de la sensación) son objetivos en tanto se «*fijan*» mediante el mismo juicio: «Esto es verde», en tanto juicio, no es *corregible* si las condiciones de sinceridad se mantienen. Hay un bicondicional verdadero *a priori*. La *percepción verdadera* es inseparable de su asunción. No puedo hacer diferencia entre el hecho de *percibir* p y el de *creer* p (Wright, 2001: 191 ss.). De hecho, sobre esta estructura se pueden aquilatar al menos una de dos posibilidades como conocidas: a) *si soy el autor de tal sensación* –su causa–; b) *si no lo soy*; tanto de la primera como de la segunda constancia puedo decir no obstante *que ha sido causada*. Tengamos en cuenta que lo que «conocemos» y nos interesa no es la causa, sino el carácter de *causada* de la sensación, que consiste simplemente en su presencia. Con eso es suficiente para sostener otro tipo de usos *no descriptivos* para la experiencia. Sorteamos entonces las dificultades propias del «señalar» y su corrección o no.

Wittgenstein ha asimilado, por ejemplo, el término *certeza* al de *confianza*, que, curiosamente no es sino otro concepto para nombrar *la postura sincera*¹⁸, postura en la que todos los *yoes* tienen algo que decir. *Certeza* dice algo de *Sinceridad* y viceversa. Las fronteras de lo objetivo aquí se desdibujan.

En los sistemas de conocimiento, de creencias públicas y ordenadas, los pilares «móviles», y con ello indetectados, que hacen sostenerse a todo el edificio del juego del lenguaje nombrado, son formas de la *certeza*, formas en ocasiones de la sensación, y, *avowals* desde el *yo* (perdónesenos el pequeño desliz al utilizar el «desde» ilegítimamente).

¿Serán acaso entonces los yoes acaecimientos puntuales y primitivos de la verdad?

Bibliografía.

- ANSCOMBE, G.E.M. (1994): «The First Person», en CASSAM, Q. (ed.) (1994): *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press.
- ARISO, J.M. (2006): «Una lectura alternativa de las observaciones de Wittgenstein sobre la confianza», *Dilema. Revista de Filosofía*, Volúmen X/1.

¹⁸ Como con los *artificiosos*, los usos de la *desconfianza*, los de la duda, solo son posibles si se dan los de su contraria, la *confianza*: «Conducta de duda y conducta de no-duda. Sólo se da la primera si se da la segunda» (Wittgenstein, citado por Ariso, 2006: p.17; Faerna, 1990)

- DESCARTES, R. (1979): «Méditation Sixième», en *Méditations Métaphysiques. Objections et réponses suivies de Quatre Lettres*. Chronologie, présentation et bibliographie de Jean-Marie Beyssade. Professor à l'Université de Paris X et Michelle Beyssade, maître assistant à l'Université de Paris I, GF-Flammarion, Paris [La traducción castellana clásica y única hasta donde yo sé dónde aparecen también las objeciones y respuestas es la de Vidal Peña en: DESCARTES, R. (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid Ediciones Alfaguara].
- FAERNA, A.M. (1990): «El juego del conocer (Reflexiones de Wittgenstein en torno a la certeza)», *Anales del seminario de metafísica*, nº 24.
- FERNÁNDEZ, M. (1984): *Manera de una psique sin cuerpo*, Barcelona, Ed. Tusquets.
- HAZLITT, W. (2004): «On Reason and Imagination», en HAZLITT, W. (2004): *On the pleasure of Hating*, London, Penguin Books.
- HOWELL, R.J. (2007): «Immunity to Error and Subjectivity», *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 37, Number 4, December.
- HUME, D. (1973): *A Treatise of Human Nature*. Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited with an Analytical index by L. A. Selby-Bigge, Appendix, Oxford at the Clarendon Press [Una de las versiones en castellano que se pueden consultar más fiables y documentadas está en HUME, D. (1988): *Tratado de la naturaleza humana*, Apéndice, Edición preparada por Félix Duque. Madrid, Ed. Tecnos].
- JAMES, W. (2007): «The Stream of Thought», *The Principles of Psychology*, Cosimo Classics.
- JOHNSTON, M. (1992): «Constitution Is Not Identity», *Mind*. Vol. 101. 401. January.
- MALCOLM, N. (1988): *Wittgenstein: nothing is hidden*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1995): «Whether 'I' is a referring expression», en VON WRIGHT, G. H. (ed.) (1995): *Wittgensteinian Themes: essays 1978-1989*, Cornell University Press, Ithaca and London.
- NAGEL, T. (1996): *Una visión de ningún lugar*, México, FCE.
- PARFIT, D. (1984): *Reasons and Persons*, Oxford, Oxford University Press [Hay una versión ya disponible en castellano en PARFIT, D. (2005): *Razones y personas*, Traducción de Mariano Rodríguez González. Madrid, Editorial Antonio Machado].
- QUINE, W.O. (1984): «Acerca de lo que hay», en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ediciones Orbis.
- RYLE, G. (2005): *El concepto de lo mental*, Buenos Aires, Ed. Paidós,

- SERRANO DE HARO, A. (2007): *La precisión del cuerpo. Ensayo filosófico sobre la puntería*, Barcelona, Editorial Trotta.
- STRAWSON, P.F (1989): «Persona», en *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, Madrid, Ed. Taurus.
- (1974): «Self, mind and body» en *Freedom and Resentment*, London, Methuen and Co. Ltd.
- TAYLOR, C. (1989): *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press [Hay traducción al castellano en TAYLOR, C. (1996): *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Editorial Paidós].
- WITTGENSTEIN, L. (1969-1975): *On Certainty (Über Gewißheit)* [edición de G.E.M. Anscombe y G.H.von Wright], Oxford, Basil Blackwell.
- (1984): *Cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos.
- (1997): «Causa y efecto: aprehensión intuitiva», en KLAGE, J.C. y A. NORDMAN (eds.) (1997): *Ocasiones filosóficas 1912.1951*, Madrid, Cátedra.
- (2007): *Observaciones sobre los colores*. Introducción de Isidoro Reguera y traducción de Alejandro Tomasini Bassols. Barcelona, Editorial Paidós.
- WRIGHT, C. (2001): «Privacy and Intention», en *Rails to infinity*, Cambridge, Harvard University Press.

Recibido el 30 de abril de 2010.
Aceptado el 15 de junio de 2010.