

PABLO QUINTANILLA, editor

ENSAYOS DE METAFILOSOFÍA

Capítulo 15



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Ensayos de Metafilosofía

© Pablo Quintanilla, editor

Primera edición, marzo de 2009

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN: 978-9972-42-884-5

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-03068

Impreso en el Perú — Printed in Peru

Psicologismo, metafísica y sinsentido

Javier Vidal

Pontificia Universidad Católica del Perú

La sensación de pensar y estar teniendo una experiencia es tan fuerte como un vendaval que no moviera, no obstante su desmesurada virulencia, ni una hoja.

Álvaro Pombo, *La fortuna de Matilda Turpin*.

En *Tractatus* 6.54 Wittgenstein sostiene que las proposiciones del *Tractatus* son sinsentidos. El carácter especial de las proposiciones del *Tractatus*, que por sí mismas son expresión de una actitud crítica hacia la filosofía, abre la cuestión de si una investigación sobre el importe psicologista de la filosofía tendrá resultados aplicables al propio *Tractatus*. En cualquier caso, el objetivo de esta exposición no es tratar ese punto¹. Me quedo un paso más atrás, en 6.53, donde Wittgenstein afirma que el método correcto de la filosofía llevaría a, «siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones»². No está nada claro que la noción de sinsentido empleada aquí sea la misma que la noción filosófica³ de sinsentido. En 6.53 tenemos la noción tractariana de sinsentido: una proposición metafísica no tiene sentido porque algún signo en ella no tiene significado (cf. 5.473, 5.4733). La noción filosófica de sinsentido es aquella propia de un prejuicio antimetafísico: una proposición metafísica no tiene

¹ Pero, como ejemplos de proposiciones (oraciones) metafísicas utilizaré las proposiciones metafísicas del *Tractatus*.

² Todas las citas del *Tractatus* son de: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Tecnos, 2003. Los «nuevos lectores» del *Tractatus*, Diamond, Conant y un largo etcétera, suelen considerar que 6.53 se convierte en un sinsentido por obra y gracia de 6.54; 6.53 pertenecería al cuerpo del *Tractatus* mientras que 6.54 pertenecería al marco (*frame*) desde el que leer el trabajo. Lo relevante es que en el supuesto de que 6.53 sea un sinsentido y que, por tanto, no quepa hablar de un método correcto de la filosofía, no tendría por qué verse afectada la afirmación subordinada de que si alguien dice algo metafísico es que no ha dado significado a ciertos signos.

³ La noción propia de una filosofía crítica, obviamente.

sentido porque es el intento de responder a una pregunta que no puede responderse⁴. Ciertamente, no tiene por qué haber ninguna tensión aquí: puede afirmarse que para Wittgenstein una proposición metafísica es el intento de responder a una pregunta que no puede responderse precisamente porque tanto la proposición como la pregunta son sinsentidos desde un punto de vista semántico o lógico.

La mayor parte de las proposiciones y preguntas que se han escrito sobre asuntos filosóficos no son falsas sino sinsentidos. Es por ello por lo que no podemos responder a preguntas de ese tipo, sino solo constatar que se trata de sinsentidos. La mayor parte de las preguntas y proposiciones de los filósofos surgen del hecho de que no entendemos la lógica de nuestro lenguaje (4.003).

Es posible quedarse solo con la noción pretractariana de sinsentido⁵. En lo que sigue me quedo con la noción tractariana como noción fundamental, teniendo en cuenta que, además, puede explicar la noción filosófica.

¿Qué debe entenderse como *metafísico* según la expresión de 6.53? El contexto de 6.53 (6.4-6.5), donde Wittgenstein trata de la ética, la vida feliz, el escepticismo y lo místico, indica que las proposiciones metafísicas no son las proposiciones de, digamos, una ontología formal. Por ejemplo, no serían metafísicas las proposiciones mediante las que los lógicos hablan de la distinción categorial entre objeto y concepto. De hecho, las otras dos apariciones de «metafísico» en el *Tractatus* —5.633 y 5.641— tratan del sujeto metafísico, el yo filosófico. Por tanto, la noción tractariana de lo metafísico es la noción de aquello respecto a lo cual puede adoptarse una típica actitud antimetafísica: la metafísica es el intento de responder preguntas consideradas como filosóficamente trascendentales. Esta conclusión de nuevo nos lleva a reconciliar la noción tractariana y la noción filosófica de sinsentido: lo metafísico de que habla 6.53, cuyo intento de decirlo es un sinsentido según la noción tractariana, es precisamente aquello que es un sinsentido según la noción filosófica de intentar responder preguntas que no pueden responderse⁶.

⁴ Esta es, por ejemplo, la noción kantiana de sinsentido: una ilusión trascendental surge al intentar responder a una pregunta que no puede responderse mediante un uso legítimo de la razón.

⁵ Algunos «nuevos lectores», como Kremer, sostienen que la noción tractariana de sinsentido pertenece al cuerpo del *Tractatus* y que, por tanto, también debe ser arrojada con la escalera. De manera que la noción de sinsentido de 6.54, mediante la que arrojamos la escalera y evaluamos las proposiciones filosóficas del *Tractatus* como sinsentidos, es la propia de un simple prejuicio antimetafísico. Cf. Kremer, M., «The Purpose of Tractarian Nonsense», en: *Nous*, 35 (2001), pp. 39-73.

⁶ Es curioso que en 4.003, Wittgenstein compare las preguntas filosóficas con «la pregunta sobre si lo bueno es más o menos idéntico que lo bello». Esta pregunta no llega a ser, obviamente, una pregunta filosófica, y es un claro sinsentido según la noción tractariana. Pero, las preguntas filosóficas en las que está pensando serían sobre lo bueno y lo bello, algo propiamente metafísico según interpreto 6.53. Lo

La noción tractariana de sinsentido tiene una consecuencia inmediata: no pueden *pensarse* sinsentidos. Esta afirmación podría derivarse de otras tesis del *Tractatus* sin hacer uso de la noción tractariana: por ejemplo, que no pueden pensarse sinsentidos es una consecuencia inmediata de 2.221, «lo que una figura representa es su sentido», y de 3, «una figura lógica de los hechos es un pensamiento»⁷.

Pero, sigo a C. Diamond examinando lo que podría significar el intento de comprender a alguien que piensa un sinsentido⁸ y, por tanto, situándome de entrada en territorio enemigo. En un caso normal de comprensión, si alguien dice algo trato de comprenderle sustituyendo la oración que él realmente emitió por una oración de mi idiolecto que, obviamente, yo comprendo. De manera que si A emite p, mi comprensión de la emisión consiste en llegar a conocer que A dijo que p*, donde la oración usada en la *cláusula-que* es la oración de mi idiolecto que produce una comprensión exitosa⁹. Mi comprensión podría expresarse en los términos: «A pensó que p*». Ahora bien, es evidente que mi comprensión exitosa de A depende de mi comprensión de p*, oración que tiene sentido en el idiolecto que yo hablo, en cuyo caso, dado que la comprensión es exitosa, la oración emitida por A tiene que tener el mismo sentido en el idiolecto de A que p* tiene en el mío. Luego, si yo puedo decir «A pensó que p*» es que A pensó algo con el sentido de p*. De ahí que, si el idiolecto del hablante y mi idiolecto son el mismo, mi comprensión consiste en saber pasar del discurso directo al discurso indirecto y afirmar «A dijo que p» (así también, «A pensó que p»). Supongamos ahora que A emite p, donde p es un sinsentido. De entrada, está claro que yo no puedo usar ninguna oración p* de mi idiolecto para expresar mi comprensión de A en los términos «A pensó que p*», puesto que por definición p no puede tener el mismo sentido que p*: yo no puedo comprender la emisión de

relevante es que el término de comparación no sea, por ejemplo, una pregunta sobre si el concepto *caballo* es o no es un concepto.

⁷ Aquí es irrelevante si en 3 se habla del pensamiento como acto de pensar o como contenido pensado, un pensamiento fregeano. De acuerdo con ciertas interpretaciones de 3.11 («El método de proyección es el pensar el sentido de la proposición») y de otras proposiciones tractarianas, se ha argumentado que el *Tractatus* habla del pensamiento como el acto de figurar. En cualquier caso, el resultado del acto de figurar es una figura, que es de lo que específicamente trata 3, y según 2.221 una figura representa su sentido. Otra cuestión es si el acto de figurar debe entenderse como la acción de un sujeto trascendental o, simplemente, como un hecho psicológico. Es evidente que en el presente contexto, el psicologista concebirá un pensamiento tractariano como un acto de pensar, donde un acto de pensar es un hecho psicológico. Leer más adelante.

⁸ Cf. Diamond, C., «Ethics, Imagination, and the Method of Wittgenstein's *Tractatus*», en: Crary, A. y R. Read (eds.), *The New Wittgenstein*, London: Routledge, 2000. Además cf. Geach, P., *Mental Acts*, Bristol: Thoemmes Press, 1992, pp. 10, 85.

⁹ Obviamente, podría tratarse de la misma oración-tipo que A emitió. En esta exposición, aunque soy algo más técnico que Diamond, omito las complejidades que nos desviarían del tema.

A. Entonces, si el hablante y yo hablamos el mismo idiolecto, lo que no puedo hacer es pasar del discurso directo al discurso indirecto. Pero, esta imposibilidad ya es una consecuencia inmediata de la noción tractariana de sinsentido. De acuerdo con esa noción, «A emitió p» puede tener sentido si p es solo el nombre de una secuencia de signos¹⁰. Sin embargo, «A dijo que p» es un puro sinsentido según la noción tractariana: en tanto que p es un sinsentido, la oración (seudo-oración) «A dijo que p» es un sinsentido porque, como sostiene 6.53, no le hemos dado significado a ciertos signos que son partes constituyentes de ella: de hecho, no le hemos dado significado a p. Luego, «A pensó que p» es un sinsentido: es ininteligible decir que A pensó que p. Es obvio que si es ininteligible decir que alguien pensó un sinsentido, se sigue que los sinsentidos son impensables¹¹.

La posibilidad de pensar lo metafísico, donde querer decir algo metafísico es un sinsentido según la noción tractariana, quedaría excluida. Sin embargo, cabe una jugada psicologista consistente en explotar la dimensión subjetiva del pensamiento. En efecto, cada vez que adscribimos un pensamiento a alguien, podemos distinguir fregeanamente entre el pensar, que es una ocurrencia de la vida mental del sujeto, y el pensamiento propiamente dicho, que es el contenido objetivo trascendente a la vida mental¹². De entrada, como lo expresaría Dummett, está el hecho de que, si

¹⁰ No puede ser el nombre de una oración, bajo el supuesto de que p es un sinsentido. La razón es que, según el *Tractatus*, una oración (un signo proposicional) está articulada, es un hecho, y, por tanto, tiene que poder expresar un sentido (3.14-3.141). Por eso, a veces hablaré de pseudo-oraciones.

¹¹ Un movimiento de escape es remitir la cuestión de la inteligibilidad a un orden superior: ¿tiene sentido o no tiene sentido «Es ininteligible decir que A pensó que p»? No lo puede tener según la noción tractariana, dado que p no tiene sentido. Pero si no lo tiene, entonces puede argumentarse que la tesis de que los sinsentidos son impensables es un sinsentido. No habría nada que objetar al respecto, pero eso no prueba que los sinsentidos sean pensables, que es lo que estaba en cuestión. Es muy interesante la comparación que Weiss hace entre la explicación de los enunciados existenciales negativos a la Evans y una posible explicación, según el modelo de Evans, de los enunciados negativos de inteligibilidad («Es ininteligible suponer que p»). Precisamente, la conclusión de Weiss es que, como los enunciados negativos de inteligibilidad siempre tendrían que ser verdaderos, no puede aplicarse el modelo de Evans para darles sentido. Cf. Weiss, J., «Illusions of Sense in the *Tractatus*: Wittgenstein and Imaginative Understanding», en: *Philosophical Investigations*, 24 (2001). En cualquier caso, en la primera respuesta al psicologista estará argumentando que «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» tiene sentido.

¹² Queda claro, entonces, que el psicologista del que hablamos no incurre en la vulneración del principio fregeano de que debe distinguirse entre lo subjetivo y lo objetivo. Al contrario, estamos ante un tipo de psicologismo que explota esa distinción. Por otro lado, estamos ante un uso de «pensar» que designa una actividad episódica (expresable en un enunciado categórico), como en la pregunta «¿En qué estás pensando?». Pero, téngase en cuenta que «pensar» es a veces usado como «creer» para referirse a una disposición (expresable en un enunciado hipotético), como en la pregunta «¿Qué piensas de la tasa de inflación?».

bien captar un concepto (el sentido incompleto de una expresión)¹³ puede ser explicado en términos del ejercicio de una habilidad práctica, en cambio, *captar* o tener un pensamiento (el sentido completo de una oración) es paradigmáticamente una ocurrencia mental: tanto un concepto como un pensamiento no son contenidos de la mente, pero la captación de un concepto es una noción disposicional, y así, captar un concepto es una forma de pensar que consiste en una disposición a actualizar, en la mente, pensamientos completos¹⁴, en cuyo caso la captación de un pensamiento completo sí es un acto ocurrencial y episódico de la mente. El acto de pensar, el captar o tener un pensamiento, es individuado en términos del sujeto que tiene el pensamiento. El pensamiento, lo pensado, es (es individuado en términos de) el sentido objetivo de una oración por el que la oración aseverada tendría un valor de verdad determinado. Pues bien, la tesis psicologista es apoyarse en la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo para tratar de identificar un acto de pensar como tal acto de *pensar* con independencia de la naturaleza del contenido pensado: si ello fuera posible, podríamos decir que alguien está inmerso en un acto de pensar con independencia de la naturaleza, inteligible o no, de lo que estuviera pensando y, por tanto, en el supuesto de que no fuera algo inteligible, podríamos decir que estaba pensando un sinsentido.

El psicologista tiene varios recursos a mano. A continuación voy a examinar algunos argumentos tratando de dar una respuesta a cada uno de ellos. Pero, no estoy seguro de que el psicologista resulte completamente neutralizado.

I

El psicologista puede echar mano de lo que está implícito en conversaciones del siguiente estilo: «Mira, Pablo está pensativo. ¿A qué estará dándole vueltas? No tengo ni idea». Lo que está implícito en el uso de una forma verbal intransitiva como «estar pensativo» no tiene que ser, desde luego, la suposición de que quien está pensativo

¹³ Obviamente, aquí «concepto» no está siendo usado técnicamente para hablar del referente de un predicado, sino para hablar de todo tipo de sentido menos amplio que un pensamiento completo, incluyendo el sentido de un nombre.

¹⁴ Cf. Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1994, pp. 99-103. Es un hecho familiar para cualquiera que, al tener el pensamiento de que un objeto es cuadrado, la captación del concepto *cuadrado* no consiste en un acto episódico de la mente. Ello se debe a que la captación de un sentido incompleto no tiene un contexto propio en el orden del pensar, por así decirlo, sino que la captación consiste en hacerse cargo de la contribución de tal sentido a determinar el sentido de cualquier contexto más amplio del que pueda formar parte y, fundamentalmente, su contribución a determinar pensamientos completos.

tal vez no esté realmente pensando nada¹⁵, sino, habitualmente, la suposición de que puede estar pensando *cualquier* cosa, de manera que para la identificación del acto de pensar es irrelevante la identificación del pensamiento en cuestión. Luego, en ese uso está implícita la forma verbal transitiva «estar pensando algo», pero sin cualificación alguna. Lo significativo es que en estos casos no solo reconocemos que alguien está consciente, o que su cerebro está en actividad, sino que reconocemos específicamente que está *pensando*, a diferencia de, por ejemplo, estar repitiendo mecánicamente un *mantra*¹⁶. Así, en tanto que ahora «A está pensando algo» no es un sinsentido, no parece que lo llegara a ser, que hubiera que rectificar nuestro juicio, por el hecho de que «algo», cuyo rango de aplicación está sin cualificar, estuviera realmente por un sinsentido: ¿*El pensador* de Rodin dejaría de representar a alguien que está pensativo por el hecho de que representara el estado mental de alguien cuyo contenido (seudo-contenido) es que el mundo y la vida son lo mismo?. Luego, si tiene sentido decir «A está pensando algo», donde «algo» es una variable que puede estar por sinsentidos dado que su rango de aplicación está sin cualificar, entonces es posible pensar sinsentidos¹⁷.

Mi respuesta es la siguiente: si decimos que un sujeto está pensativo y después descubrimos que no estaba pensando algo con sentido, no tenemos que concluir simplemente, desde la tesis de que los sinsentidos son impensables, que la expresión «estar pensativo» tiene que desaparecer completamente de la escena. La idea a explotar es que un uso de «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p», donde el verbo psicológico «estar bajo la ilusión de», seguido de una *cláusula-que* crea un contexto oblicuo, puede interpretarse en términos paratácticos. Como es sabido, un análisis paratáctico de, por ejemplo, «A dijo que estaba lloviendo» consiste en concebir «que» («that», en inglés) como un término singular demostrativo que refiere a una emisión de la oración «Está lloviendo»: la oración «A dijo que estaba lloviendo» es traducida como «A dijo esto: está lloviendo», donde la oración «Está lloviendo» no

¹⁵ Desde luego, esa es una posibilidad y «estar pensativo» también se usa en ese sentido.

¹⁶ Este es el caso en el que alguien que está pensativo no está realmente pensando nada. De todas maneras, lo anterior no excluye el error: podemos equivocarnos y creer que alguien está pensando algo cuando realmente solo está repitiendo mecánicamente un *mantra*. Pero, la idea sería que, ante la pose de alguien como *El pensador* de Rodin, no cabe tal equivocación radical.

¹⁷ He interpretado la forma «A está pensando algo» como «A está pensando *que p*», donde «algo» está por un contenido proposicional o por un sinsentido. Quizá lo más adecuado hubiera sido interpretarla como «A está pensando *en X*», donde «algo» estaría por un objeto o un concepto, o por algo que carece de significado. Es posible que «estar pensativo» designe, principalmente, una actividad extendida en el tiempo, de manera que decir de alguien que está pensativo es decir que está pensando en algo, una actividad consistente en tener sucesivos pensamientos (p, q) sobre algo. Pero, no creo que en este punto tenga importancia elegir una u otra interpretación, y hacerlo introduciría dificultades añadidas. Leer más adelante la quinta estrategia del psicologista.

es aseverada sino simplemente exhibida. De entrada, al extender el análisis paratácico a un verbo psicológico, afirmaremos que en un análisis paratácico de «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» la partícula «que» refiere al equivalente mental de una emisión de la oración «Tiene sentido que p». Diremos que la ilusión de sentido puede expresarse como «A estaba bajo esta ilusión: tiene sentido que p», donde la oración «Tiene sentido que p» solo es exhibida¹⁸. Lo relevante, entonces, es que al adscribir a alguien una ilusión de sentido la oración «Tiene sentido que p» es simplemente exhibida, de manera que no es *aseverado* que tiene sentido que p¹⁹.

Ahora bien, lo que está en juego al decir que A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p es un caso en que A está bajo una ilusión de sentido porque la oración «Tiene sentido que p» no tiene sentido según la noción tractariana de sinsentido; es que p está por un sinsentido, es decir, está por una seudo-oración a la que no hemos dado significado. Podría sostenerse, por eso, que la oración «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» es un sinsentido según la noción tractariana. Pero, esta consideración olvida que, según el análisis paratácico, la oración «Tiene sentido que p» no es aseverada y que, por tanto, nos hemos situado en territorio metalingüístico. La oración original «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» es obviamente un sinsentido si es interpretada en los términos «A estaba bajo esta ilusión: q», donde q es aseverada. Como decir «Es un sinsentido que q» es un sinsentido según la noción tractariana, pues la oración *usada* (q) no tiene sentido. En cambio, la oración original no es un sinsentido si es interpretada en los términos «A estaba bajo esta ilusión: q»,

¹⁸ Según un análisis paratácico, en los contextos oblicuos normales generados por oraciones de comunicación («A dijo que p»), creencia y pensamiento («A estaba pensando que p»), las oraciones-contenido p son exhibidas de modo distinto a como es exhibida una oración mediante el uso de comillas de cita: entre otras cosas, porque está la suposición de que nos referimos a una oración que fue usada con sentido o, más bien, *pensada*. Mi respuesta depende de sostener que, por el contrario, según un análisis paratácico de «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p», la seudo-oración-contenido «Tiene sentido que p» es exhibida del mismo modo a como es exhibida una oración mediante el uso de comillas de cita. Una justificación para ello es que precisamente la seudo-oración no fue objeto de pensamiento alguno. Otra justificación, en la misma línea, tiene que ver con la diferencia de significado entre «estar bajo una ilusión de pensar» y «estar pensando», y puede leerse en la nota 20.

¹⁹ Obviamente, el análisis paratácico puede aplicarse, donde no haya ilusión de sentido, a «A creía que tiene sentido que p». Pero, en el supuesto de que p esté por un sinsentido, «A creía que tiene sentido que p» debería ser traducido por «A creía falsamente que tiene sentido que p». Ello puede inducir el espejismo de que «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» debe ser traducido por «A creía falsamente que tiene sentido que p». Sin embargo, la oración «A creía falsamente que tiene sentido que p», donde p está por un sinsentido, es a su vez un sinsentido. En efecto, según el análisis paratácico, tendríamos que este es un caso en que A tiene una creencia falsa porque la oración «Tiene sentido que p» resulta ser falsa. Lo cierto es, más bien, que esta oración no puede tener valor de verdad dado que es un sinsentido según la noción tractariana de sinsentido. Así, decir que A creía *falsamente* que tiene sentido que p es emitir un sinsentido.

donde q solo es exhibida. Como decir «q es un sinsentido» no es un sinsentido, pues q como nombre de una oración solo *mencionada* no carece de significado: nombra con éxito una seudo-oración, una determinada secuencia de signos que no expresan un sentido²⁰. Así entendido, es razonable seguir diciendo que un sujeto A estaba pensativo una vez que descubrimos que estaba bajo una ilusión de sentido: un uso correcto de «estar pensativo» podría ser para referirse a cualquier estado mental de A que tiene que ser individuado en términos del equivalente mental de una emisión de la seudo-oración «Tiene sentido que p»²¹. El metafísico representado por *El pensador* de Rodin estaba pensativo a pesar de todo, porque su estado mental tiene que ser individuado en términos del equivalente mental de una emisión de la seudo-oración «Tiene sentido que el mundo y la vida son lo mismo»; pero realmente no estaba pensando que el mundo y la vida son lo mismo²².

²⁰ Cf. nota 10. Ahora bien, el psicologista podría preguntar: ¿por qué no aplicar también el análisis paratáctico a la oración «A estaba pensando que p», donde p es un sinsentido, de modo que la oración no sea a su vez un sinsentido? La idea sería que, como p no es aseverada, no está en cuestión el sentido de «A estaba pensando que p». Sin embargo, lo esencial aquí es tener en cuenta la diferencia entre las expresiones «estar pensando» y «estar bajo una ilusión (de pensar)». Digamos que, de entrada, el significado de «estar bajo una ilusión» tolera interpretar «que» en «A estaba bajo la ilusión de que tiene sentido que p» como un término singular que refiere a una mera secuencia de signos sin sentido alguno: el significado de «estar bajo una ilusión» excluye precisamente que «Tiene sentido que p» tenga sentido. En cambio, a no ser como una petición de principio, el significado de «estar pensando» no tolera interpretar «que» en «A estaba pensando que p» como un término singular que refiere a un sinsentido. Es decir, según un análisis paratáctico de «A estaba pensando que p», «que» debe referir a una oración que tiene sentido, en cuyo caso no cabe un análisis paratáctico de esa forma de palabras donde p esté por un sinsentido.

²¹ Desde luego, mi tesis es que la oración «Tiene sentido que p», donde p es un sinsentido, es un mero sinsentido (por oposición a, digamos, un sinsentido sustantivo), como un puro galimatías. Podríamos preguntar, entonces, qué derecho tenemos a decir que A está pensativo si el estado de A tiene que ser individuado en términos del equivalente mental de una emisión de esa seudo-oración, que es un puro galimatías, pues parece que, a ese respecto, no habría diferencia en individuar el estado de A en términos del equivalente mental de la emisión de cualquier otro galimatías. La respuesta es que, si bien desde un punto de vista lógico no hay diferencia alguna, desde un punto de vista *psicológico* hay toda la diferencia: es precisamente el efecto psicológico que nos produce individuar el estado de A en términos del equivalente mental de una emisión de «Tiene sentido que p», y no, por ejemplo, de una emisión de «xxxxx tras», lo que nos lleva a adscribir a A un estado de ilusión de sentido. Sobre la distinción entre mero sinsentido y sinsentido sustantivo, cf. Conant, J., «Elucidation and Nonsense in Frege and early Wittgenstein», en: *The New Wittgenstein*, pp. 174-217. Como es sabido, los «nuevos lectores» cifran la relevancia de las proposiciones del *Tractatus*, que son meros sinsentidos, en el efecto psicológico sobre el lector.

²² Ahora bien, en este uso la forma verbal intransitiva de «estar pensativo» es imposible de eliminar. Obviamente, frente al psicologista estoy argumentando que no puede traducirse por la forma verbal transitiva «estar pensando algo». También podría decirse que tenemos que cambiar de uso de «estar pensativo» una vez que descubrimos que el sujeto estaba bajo la ilusión de pensar. No veo que esa sea una objeción relevante: lo relevante es que podemos seguir afirmando que el metafísico representado por *El pensador* de Rodin estaba pensativo, y que al hacerlo no estamos simplemente afirmando que estaba recitando mecánicamente un *mantra*, o algo parecido.

II

El psicólogo puede hacer uso de la distinción, introducida por Ryle, entre verbos que designan actividades y verbos que designan logros. La tesis de Ryle es que la teoría de los datos sensoriales es la consecuencia de un error categorial, consistente en situar la sensación en la misma categoría lógica que la observación: la categoría de las actividades. Ciertamente «mirar» o «escuchar» designan actividades, actos de observación que pueden realizarse o no con éxito, de manera que puede decirse de alguien, por ejemplo, que trataba de escuchar, pero no logró enterarse de lo que decían (del mismo modo que «jugar» designa una actividad y no un logro). En cambio, «ver» u «oír» son verbos de sensación que designan logros o resultados (como «ganar» designa un resultado), pues, por ejemplo, según un uso propio de «ver» no cabe sostener que alguien vio un pájaro en la jaula si realmente no había un pájaro allí²³. Pues bien, el psicólogo puede tomar la distinción ryleana para argumentar, esta vez en dirección inversa, que la tesis de que los sinsentidos son impensables es el producto de un error categorial, consistente en situar el pensamiento en la misma categoría lógica que el conocimiento: la categoría de los logros. Es evidente que «hablar inglés» designa un logro, puesto que si alguien no es capaz de mantener una conversación mínima, no decimos que ha hablado inglés sin éxito sino, más bien, que no ha hablado inglés en absoluto. De tal persona decimos que no sabe hablar inglés: por eso, no cabe intentar, probar, o tratar de hablar inglés en un sentido distinto de practicar el inglés que uno ya sabe²⁴. Pero, «pensar» es un verbo que designa una actividad, y además parece un caso paradigmático de una actividad que no entraña éxito cognitivo, lo que suele expresarse en términos de la independencia lógica entre el sentido y el valor de verdad de un pensamiento²⁵.

La tentación psicólogo es extender el punto: así como el valor de verdad del pensamiento (ser verdadero o falso) responde a una instancia objetiva, el mundo, lógicamente independiente del sentido, cabe sostener que, digamos, el *valor de sentido* del pensar (serlo de un sentido o de un sinsentido) responde a una instancia objetiva,

²³ Cf. Ryle, G., *El concepto de lo mental*, Barcelona: Paidós, 2005, pp. 246-258.

²⁴ Obviamente, lo que se puede intentar, probar o tratar de hacer es *aprender* a hablar inglés. Como Dummett puso de manifiesto, lo que distingue el conocimiento del lenguaje, o cualquier actividad que tenga un componente cognitivo irreducible, de una mera habilidad práctica es, entre otras cosas, que no cabe intentar hacer algo sin haber aprendido a hacerlo: en cambio, cabe intentar nadar, tirarse a la piscina y ver qué pasa. Cf. Dummett, M., «Conocimiento práctico y conocimiento del lenguaje», en: *Anuario Filosófico*, 11 (1978), pp. 53-56.

²⁵ En el *Tractatus* el tema es recurrente. Por ejemplo: «Entender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Así pues, se la puede entender sin saber si es verdadera)» (4.024).

la lógica²⁶, lógicamente independiente del acto mismo de pensar. En otras palabras, así como el dominio del sentido, cuya investigación es lógica, no puede estar condicionado por una investigación empírica sobre el mundo, lo mismo cabe decir que el dominio del pensar, cuya investigación es psicológica (y, por tanto, empírica), no puede estar condicionado por una investigación lógica sobre el sentido. Si «pensar» es un verbo que designa fundamentalmente una actividad episódica de la mente, entonces, en su carácter psicológico, es una actividad que no entraña éxito *lógico*, por así decirlo, lo que puede expresarse en términos de la independencia lógica entre el acto de pensar y el valor de sentido del acto. Luego, pensar es una actividad que puede realizarse o no con éxito desde un punto de vista lógico, en cuyo caso alguien puede tratar de pensar y fallar al hacerlo si no logra pensar algo con sentido; diríamos que ha estado pensando sin éxito más bien que decir que no ha estado pensando en absoluto.

Contra el psicologista, voy a argumentar que «pensar que p» designa un logro con respecto al sentido de p. De entrada, no hay incompatibilidad lógica en que un verbo designe tanto una actividad como un logro: «hablar inglés» entraña éxito cognitivo, pero es evidente que hablar inglés es una actividad, a diferencia de, por ejemplo, conocer los resultados de la lotería. Por tanto, que el verbo «pensar» designe una actividad no excluye que entrañe algún tipo de éxito.

La tesis central es que el acto de pensar y lo pensado están en la misma relación que el acto de sentir (por ejemplo, gustar) y lo sentido, y que, por tanto, las razones para sostener que «conocer» connota éxito cognitivo son razones para sostener que «pensar» connota éxito lógico. La relación en cuestión fue caracterizada clásicamente por Tomás de Aquino como una relación de *identidad*: el conocimiento es la identidad en acto del cognoscente y lo conocido. Dejando de lado la oscuridad de este lema, podemos seguir el ejemplo de Kenny²⁷ sobre el gusto para ilustrar el punto: la dulzura de un trozo de azúcar es algo que puede ser gustado, un objeto sensible, mi capacidad para saborearlo es una capacidad sensible, y la operación del sentido del gusto sobre el objeto sensible es la misma cosa que la acción del objeto sensible sobre el sentido. Es decir, el sabor dulce del azúcar es uno y el mismo suceso que saborear la

²⁶ Estoy proponiendo un uso tractariano de «lógica», más extenso que el concepto de lógica formal, según el cual lo lógico es lo que tiene que ver con la determinación del sentido. Es el uso de «lógica» que está implícito al decir, por ejemplo: «No podemos dar a un signo un sentido incorrecto» (5.4732). Otra manera de expresar la misma idea es traducir «lógica» por «sintaxis lógica», sin restringirse a las reglas de formación de un cálculo: «Para reconocer el símbolo en el signo uno debe fijarse en su uso con sentido» (3.326). La alternativa sería hablar del tercer reino fregeano como lo que determina el valor de sentido. Pero, sería una forma de hablar muy cargada ontológicamente, más allá de una lógica que «debe preocuparse de sí misma» (5.473).

²⁷ Cf. Kenny, A., *Aquinas on Mind*, London: Routledge, 1994, pp. 31-37.

dulzura del azúcar, de manera que hasta que el azúcar es puesto en la boca de alguien no sabe realmente dulce. El sentido del gusto es la capacidad para saborear la dulzura de X y la dulzura de X es su capacidad para saberle dulce a alguien. Extendiendo el punto, diríamos que el acto de conocer es la actualización de lo conocido y que, por ello, el cognoscente no puede estar en acto de conocer más que en presencia de lo conocido, lo que es precisamente una razón para sostener que «conocer» designa un logro²⁸. Pues bien, la idea es que una reflexión análoga sobre el pensamiento determina que haya una relación de identidad, de coactualidad, entre el pensar y lo pensado. En efecto, el sentido de una oración es algo que puede ser pensado, un pensamiento, la capacidad para comprender la oración es la capacidad de pensar, y el acto de pensar el sentido de la oración es la misma cosa que la actualización del sentido de la oración al pensarlo. En otras palabras, la actualización del sentido de la oración es uno y el mismo suceso que pensar el sentido de la oración, de manera que hasta que la oración es comprendida por alguien, la oración no tiene realmente sentido y, en ese caso, aún no puede estar en ejercicio la capacidad de pensar. La capacidad de pensar es la capacidad para comprender el sentido de una oración p y el sentido de p es su capacidad para ser comprendida por alguien. En términos de la filosofía tomista, diríamos que el paso de la potencia al acto de la capacidad para comprender p es el paso de la potencia al acto del sentido de p. Por tanto, si el acto de pensar es la actualización de lo pensado (el sentido de una oración p), el sujeto no puede estar pensando más que en presencia de lo pensado, en cuyo caso «pensar que p» entraña éxito con respecto al sentido de p: no cabe estar pensando sin éxito.

Por otro lado, que el dominio del pensar, por su naturaleza psicológica, esté sujeto a una investigación empírica, no excluye que haya una *lógica* del pensar, del mismo modo que una investigación empírica sobre el mundo no excluye que haya una *lógica* del mundo. Como es sabido, la tesis tractariana es que una proposición y el hecho que figura deben tener la misma forma lógica para que el sentido pueda proyectarse en la proposición (*cf.* 2.18, 4.01, 3.11-3.13)²⁹. Así, el sentido de una proposición, su posibilidad de ser verdadera o falsa, es independiente de cómo es el

²⁸ A no ser que lo anterior solo sea otra manera de endosar que «conocer» designa un logro, y no una razón para ello. Todo depende de entender lo anterior como perteneciente a una filosofía de la mente o, por el contrario, como expresando meramente una perogrullada sobre el significado de «conocer». Creo que detrás de lo anterior hay toda una reflexión sobre la forma, el acto, la identidad, etc. que trasciende lo que es una mera perogrullada sobre el significado. *Cf.* Arregui, J. V., *Filosofía del hombre*, Madrid: Rialp, 1992.

²⁹ Otra tesis tomista es decir que si A conoce X, entonces la forma de conocer X tiene que ser la forma de X, esto es, tiene que haber un isomorfismo entre el cognoscente y lo conocido. *Cf.* Kenny, A., «Intencionalidad: Aquino y Wittgenstein», en: Kenny, A., *El legado de Wittgenstein*, Madrid: Siglo veintiuno, 1990, pp. 106-108.

mundo, pero no es lógicamente independiente de que el mundo pueda ser como la proposición lo figura. Análogamente, afirmaríamos que el pensar y lo pensado deben tener la misma forma para que realmente A pueda tener un pensamiento: lo propio es traducir «A piensa que p» como «p dice que p», donde la forma común entre el pensar y lo pensado, el hecho pensado, es obviamente la forma lógica (5.541-5.542)³⁰. Por tanto, el pensar, al igual que un signo proposicional del lenguaje (3.14), tiene que ser un hecho: el pensar o tener un pensamiento es un hecho psicológico que tiene la misma forma lógica (y la misma multiplicidad lógica de constituyentes) que el hecho pensado.

Ahora bien, no es necesario identificar, como resultado de una investigación empírica, cuáles son los constituyentes mentales³¹ del hecho psicológico para poder identificar la forma lógica del pensar:

Yo no sé *cuáles* son los constituyentes de un pensamiento³² pero sé *que* debe haber tales constituyentes que corresponden a las palabras del lenguaje. El tipo de relación de los constituyentes del pensamiento y los del hecho figurado es irrelevante. Sería un problema de la psicología el descubrirlo³³.

La razón de que la investigación empírica sea irrelevante es precisamente que si el pensar tiene la forma lógica del hecho pensado, es suficiente identificar la forma lógica del hecho pensado para identificar la forma lógica del pensar: en efecto, los constituyentes del hecho pensado han de tener las mismas posibilidades de combinación que los constituyentes del hecho psicológico, incluyendo la posibilidad de

³⁰ No es este el lugar para entrar en la cuestión de si lo anterior debe interpretarse como una traducción completa, en cuyo caso desaparece el sujeto que piensa (5.631), o como una traducción parcial. En este último caso, la traducción correcta de «A piensa que p» sería «A piensa p y p dice que p», y Wittgenstein no estaría negando que el acto de pensar relaciona un sujeto con un contenido pensado p. Más bien, Wittgenstein querría resaltar que el acto de pensar debe tener la misma forma y la misma multiplicidad lógica («coordinación de hechos mediante la coordinación de sus objetos») que lo pensado.

³¹ Conocer los constituyentes mentales parece esencial porque cualquier posibilidad de ocurrencia de uno de esos constituyentes (objetos) en un hecho psicológico, y, por tanto, la forma lógica del hecho psicológico, reside en la naturaleza del constituyente (2.0123).

³² Léase como refiriéndose al acto de pensar o tener un pensamiento, no, obviamente, a un pensamiento fregeano. Como indiqué en la nota 7, estoy respondiendo en los términos aptos para el psicologista: tener un pensamiento es un hecho psicológico. Ahora bien, una cosa es que (1) pensar sea un hecho psicológico que tiene la misma forma lógica que el hecho pensado, y otra cosa es que (2) pensar sea el acto mediante el que el sentido, el hecho pensado, es proyectado. De (2) puede hacerse una lectura psicologista según la cual los actos en (1) y (2) constituyen un solo acto de pensar, en la medida en que los constituyentes del hecho psicológico son intrínsecamente intencionales. Pero, de (2) puede hacerse una lectura trascendental según la cual el acto de proyectar el hecho pensado no es ningún hecho psicológico. Pues bien, elegir entre ambas opciones no toca el argumento en curso, pues en el argumento solo entra (1) pensar como un hecho psicológico que tiene la misma forma lógica que el hecho pensado.

³³ Wittgenstein, Ludwig, *Cartas a Russell, Keynes y Moore*, Madrid: Taurus, 1979, p. 69.

combinarse como lo están los constituyentes mentales en el hecho psicológico. Por otra parte, es suficiente identificar la forma lógica del signo proposicional correspondiente al hecho psicológico para identificar la forma lógica del hecho pensado, el hecho figurado por la proposición (3.1432). Entonces, identificar la forma lógica del pensar es lógicamente independiente de identificar el pensar como un hecho psicológico determinado: hay una investigación lógica sobre el pensar que no está condicionada por una investigación empírica sobre lo específicamente psicológico de pensar. Finalmente, si, al igual que una proposición (3.13), un hecho psicológico contiene la forma de su sentido, es decir, por su forma lógica, solo contiene la posibilidad de expresar su sentido, entonces «pensar» designa un logro con respecto al sentido³⁴.

III

Otra vuelta de tuerca a este respecto es introducir una analogía con las teorías volicionistas de la acción. Como es sabido, los volicionistas explican la diferencia entre una acción básica, por ejemplo, que yo levante el brazo, y el suceso correspondiente, que mi brazo se levante, en términos de un acto de la voluntad interpretado como intentar, probar o tratar de levantar el brazo. La idea central es que mi acción de levantar el brazo entraña que mi brazo se levante, mientras que tratar de levantarlo no lo entraña. Por ello, en el caso de la acción de levantar el brazo, como la acción y el suceso no son lógicamente independientes, tengo aún que explicar cómo hago eso (levantar el brazo), dado que tengo aún que explicar que el suceso ocurra, lo que me remite a un acto previo. En cambio, como el acto de la voluntad y el suceso son lógicamente independientes, por el hecho de tratar de levantar el brazo no tengo que explicar cómo hago eso (tratar de levantarlo), y así el acto de la voluntad es en realidad *la* acción básica: el acto de la voluntad causa el suceso correspondiente³⁵.

La analogía psicologista consiste en distinguir, de entrada, entre un acto básico de pensar, por ejemplo, que yo piense que soy feliz, y el suceso correspondiente, tener el pensamiento de que soy feliz³⁶. El siguiente paso es explicar la diferencia entre pensar que soy feliz y tener el pensamiento de que soy feliz en términos de un acto³⁷ análogo

³⁴ Cf. Mounce, H. O., *Introducción al Tractatus*, Madrid: Tecnos, 1993, pp. 48-50. Cf. además Cerezo, M., «Isomorfismo y proyección en el *Tractatus*», en: Acero, Juan J. y otros (eds.), *Viejos y nuevos pensamientos. Ensayos sobre la filosofía de Wittgenstein*, Granada: Comares, 2003, pp. 32-37.

³⁵ Cf. Moya, C., *The Philosophy of Action*, Oxford: Polity Press, 1990, pp. 18-29.

³⁶ Esto significa que aquí el psicologista apunta más fino, distinguiendo entre pensar o «captar» un pensamiento y su resultado, que es tener un pensamiento: la ocurrencia de la vida mental del sujeto.

³⁷ Así, estamos ante dos actos de pensar: el acto (1) que es el acto básico a explicar y el acto (2) que explica la diferencia entre (1) pensar y tener un pensamiento, es decir, el acto que es en realidad *el* acto básico.

a tratar de levantar el brazo. Lo idiosincrásico de la tesis psicologista es lo siguiente: es precisamente al tratar de pensar cuando realizo *el* acto básico, y el acto básico es un acto de *pensar*, del mismo modo que tratar de levantar el brazo, la acción básica, podría concebirse como una primera fase de la acción de *levantar* el brazo³⁸. Lo que está en juego debe ya ser evidente: tratar de pensar que soy feliz no entraña que, como resultado, tenga el pensamiento de que soy feliz, de manera que si al tratar de pensar que soy feliz estoy realizando el acto básico de pensar, el acto básico de pensar no connota éxito. Además, está claro que lo que está en cuestión es el éxito lógico, pues del mismo modo que al tratar de levantar el brazo lo que puede frustrar el intento es que el brazo no se levante (y no que mediante esa acción no logre, por ejemplo, coger la taza), al tratar de pensar que soy feliz, lo que puede fallar es no tener *el pensamiento de que soy feliz* (y no que mediante ese acto no logre tener el pensamiento verdadero de, o conocer, que soy feliz). Supongamos, entonces, que pensar que soy feliz es pensar un sinsentido metafísico. Eso puede traducirse de la siguiente forma: no puede ser que tratar de pensar que soy feliz tenga como resultado tener el pensamiento de que soy feliz. Sin embargo, precisamente porque hay independencia lógica entre el acto básico de pensar y la ocurrencia mental, puede afirmarse que he realizado un acto básico de pensar.

Pues bien, el modelo volicionista que da entrada a un acto consistente en tratar de pensar, para introducir un acto básico de pensar que no entrañe éxito lógico, es insostenible. Supongamos que, en efecto, es posible tratar de pensar. Empiezo por hacer la siguiente distinción: para el agente, el contenido de tratar de hacer algo puede ser un contenido conceptual o un contenido no conceptual. Por ejemplo, no es plausible afirmar que tratar de levantar el brazo, donde levantar el brazo sea una acción básica para realizar otra cosa, tenga un contenido conceptual para el agente, es decir, que el agente ejerza su capacidad de pensar al representarse su acción básica. Así, «A trata de levantar el brazo» no entraña «A piensa que su acción»³⁹ es la acción de levantar el

³⁸ *El* acto básico de pensar podría entenderse de dos formas. Primero, puede afirmarse que tratar de pensar *es* el acto básico, en cuyo caso sería preciso distinguir su descripción volitiva y su descripción estrictamente intelectual como un acto de *pensar*. Lo mismo que tratar de levantar el brazo bajo una descripción es un acto volitivo y bajo otra descripción es una primera fase de la acción de *levantar* el brazo. Segundo, puede afirmarse que, a diferencia del caso de tratar de levantar el brazo, tratar de pensar *no* es el acto básico sino que introduce el acto básico, un acto de naturaleza puramente intelectual consistente en una primera fase del acto completo de pensar. Elegir entre ambas concepciones no cambia nada en el argumento.

³⁹ Lo que puede entenderse como la acción que ya está realizando, si tratar de levantar el brazo es una primera fase de la acción, o como la acción que va a realizar. A continuación, la misma lectura puede hacerse del acto de pensar: en el segundo sentido, tratar de pensar ya introduciría, o llevaría a cabo, el acto de pensar que va a realizarse.

brazo». En cambio, es ininteligible afirmar que el contenido de tratar de pensar algo sea un contenido no conceptual, como si el sujeto pudiera tratar de pensar algo sin representarse conceptualmente lo que está intentando hacer; «A trata de pensar que es feliz» entraña «A piensa que su acto es el acto de pensar que es feliz», en cuyo caso, por el carácter redundante⁴⁰ de los pensamientos de segundo orden, el resultado es que A piensa que es feliz. En efecto, el pensamiento de segundo orden endorsa el contenido del pensamiento de primer orden, que A es feliz. La conclusión es que el acto básico de pensar introducido al tratar de pensar algo tiene como resultado tener el pensamiento correspondiente, lo que va contra la pretensión psicologista de que tratar de pensar un sinsentido es un acto básico de pensar porque un acto básico de pensar no entraña éxito.

Además, no es correcto concebir el acto básico de pensar un sinsentido como una fase del acto, finalmente fallido, de pensarlo análogamente a la idea de que tratar de levantar el brazo podría ser una fase de la acción, finalmente fallida, de levantarlo. Como nos ha recordado Geach⁴¹, el acto de pensar es un acto intemporal, en el que no pueden asignarse posiciones dentro de una serie de tiempo físico. Los elementos de un pensamiento no pueden ser pensados separadamente: pensar *Todos los poetas son introspectivos* no es pensar sobre los poetas para pensar después sobre la introspección. La sucesión de un acto de pensar sobre los poetas y otro sobre la introspección no hace que uno piense *Todos los poetas son introspectivos*. Tener el pensamiento demanda que los poetas y la introspección estén simultáneamente presentes a quien

⁴⁰ En efecto, la analogía es que así como es redundante aseverar que p es verdadera con respecto a la aseveración de que p, es redundante pensar que pienso que p con respecto al pensamiento de que p. Por tanto, si asevero que p es verdadera, por eso mismo estoy aseverando que p; del mismo modo, si pienso que pienso que p, por eso mismo, estoy pensando que p. Esto no significa estrictamente un compromiso con una teoría de la verdad como redundancia, en el sentido de que no significa que el predicado de verdad no tenga un rol específico y que sea eliminable. Podemos afirmar, entonces, que estoy refiriéndome a un sentido *débil* de redundancia. Lo mismo, y más relevantemente, debe aplicarse a esa propiedad de los pensamientos de segundo orden: decir que son redundantes con respecto a los pensamientos de primer orden no significa que no tienen un rol específico que jugar en nuestra psicología. Por otra parte, en este contexto no puedo apelar a otra propiedad de los pensamientos de segundo orden, que es su carácter preservador del contenido de los pensamientos de primer orden. En efecto, ser preservador del contenido de un pensamiento de primer orden presupone que el pensamiento de primer orden tiene una realidad independiente. La preservación del contenido solo me permite hacer esta transición: si pienso que p y tengo un pensamiento de segundo orden al respecto, por eso mismo, estoy pensando que pienso que p. Pero, en el presente contexto no doy por supuesto el acto de pensar que p sino que estoy llegando a él a través del intento de pensarlo y, por tanto, de pensar en el acto de pensar que p. La redundancia, en cambio, entraña la preservación del contenido pero, además, entraña la transición del pensamiento de segundo orden al pensamiento de primer orden.

⁴¹ Cf. Geach, P., *Mental Acts*, pp. 101-106. En lo que sigue me atengo a la lúcida glosa del pensamiento de Geach por parte de Arregui, Jorge V., *Filosofía del hombre*, pp. 283-284.

piensa que todos los poetas son introspectivos. La consecuencia es que el acto de pensar algo no *tarda* nada, no hay un tiempo interno al acto y, por tanto, como el acto no está distendido en el tiempo, no cabe decir que A piensa que p durante cierto tiempo⁴². La formulación aristotélica⁴³ al respecto es que pensar es haber pensado *ya*, donde la simultaneidad entre el acto de pensar y su resultado, tener el pensamiento correspondiente, es verbalmente articulada en términos de la identidad entre presente y pretérito perfecto. De aquí se sigue que no puede haber un acto básico de pensar, por ejemplo, que soy feliz que constituya una fase inicial del acto temporalmente distendido de pensarlo, lo que igualmente excluye que un acto de pensar pueda ser interrumpido por un sinsentido después de haber sido iniciado y que, por ello mismo, pueda ser iniciado en presencia de un sinsentido⁴⁴.

IV

Más relevantemente para el predicamento psicologista: es posible elaborar un argumento análogo al conocido *argumento desde la ilusión* tal y como es usado por los defensores de la teoría de los datos sensoriales. Como es sabido, el argumento explota la situación extraordinaria en que un sujeto sufre una ilusión perceptual, por ejemplo, estar bajo la ilusión de que hay una daga frente a él si no hay daga alguna. Seguramente la experiencia visual es la misma en el caso de la ilusión y en un caso de percepción genuina de una daga que realmente está ahí, pues el sujeto podría decir que en ambos casos tuvo dos experiencias visuales cualitativamente idénticas, o que en ambos casos le pareció como que veía el mismo objeto, de manera que el contenido de la experiencia visual en el caso de una percepción genuina es el constructo de datos sensoriales (el objeto fenoménico) que también es el contenido de la experiencia visual en el caso de la ilusión perceptual. Lo anterior suele expresarse como la tesis del factor común, e históricamente fue formulada en los términos objetualistas que acabo de utilizar, concibiendo el contenido de la experiencia visual como un objeto fenoménico al

⁴² Otra cuestión distinta es tener una sucesión de pensamientos con el mismo contenido p: pero, cada uno de ellos no dura nada.

⁴³ Aristóteles lo expresa en los términos: ver es haber visto ya. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XI, 6, 1048b18-35.

⁴⁴ Arregui también señala, comentando a Geach, que los actos de pensar son discretos, que el acto de pensar p no se transforma en el acto de pensar q, que no se pasa gradualmente de un juicio a otro. El psicologista podría decir que los actos de pensar forman un continuo, de manera que el acto de pensar un sentido se transforma en el acto de pensar un sinsentido. Por ejemplo, el acto de pensar que soy reconocido profesionalmente, algo no metafísico, se transforma en el acto de pensar que soy feliz. Geach ataja, pues, esta posibilidad: el resultado es que estamos ante dos actos de pensar cada uno de los cuales tiene, digamos, una completa responsabilidad sobre su estatus.

que puede aplicarse todo el aparato lógico de la cuantificación. Sin embargo, la tesis del factor común no es de suyo objetualista: existe la opción de considerar que la referencia a objetos fenoménicos en la gramática superficial de las oraciones de sentir debe interpretarse en términos de modificadores adverbiales del correspondiente predicado de sensación, y la cuantificación es transferida del objeto fenoménico al hecho de sentirlo⁴⁵. Empezando por este último movimiento, tendríamos que «Hay una daga fenoménica» debe ser traducido por «Hay la experiencia visual de una daga fenoménica», y es evidente que tener la experiencia visual de una daga fenoménica no es un objeto fenoménico. La transformación completa es traducir «Veo una daga fenoménica» por «Estoy teniendo una experiencia visual del mismo tipo que la experiencia visual que tengo al ser estimulado visualmente por una daga real», donde, una vez excluido que el factor común sea una daga fenoménica, el factor común debería caracterizarse en términos de lo que es *ver fenoménicamente* con respecto a las dagas, por así decirlo.

Pues bien, el psicólogo podría intentar la siguiente jugada. De entrada, el escenario es el del metafísico que está bajo una ilusión de sentido, por ejemplo, bajo la ilusión de que está pensando que el mundo es su mundo si de hecho no lo puede pensar porque es un sinsentido; el argumento desde la ilusión introduciría la idea de que alguna parte integral del acto de pensar es la misma en el caso de la ilusión de sentido y en un caso de pensamiento genuino en que el sujeto está realmente pensando algo con sentido, pues él podría decir que en ambos casos tuvo experiencias conscientes cualitativamente idénticas, o que en ambos casos le pareció como que realizaba la misma actividad, de manera que la experiencia consciente en que consiste estar bajo una ilusión de sentido es del mismo tipo que la experiencia consciente en que, al menos como una parte integral del acto, consiste pensar con sentido. Empleando los recursos del modelo adverbial de la sensación, tendríamos que «Hay el sinsentido de que el mundo es mi mundo» puede ser traducido por «Hay la experiencia consciente de pensar el sinsentido de que el mundo es mi mundo», donde la experiencia consciente de pensar un sinsentido no sería a su vez un sinsentido: una proposición alguno de cuyos signos no tiene significado. De ahí pasamos a traducir «Pienso un sinsentido» por «Estoy teniendo una experiencia consciente del mismo tipo que la experiencia consciente que tengo al pensar un sentido», donde el factor común debería caracterizarse adverbialmente en términos de lo que es tener ese tipo de experiencia consciente. Entonces, la tesis del factor común probaría que «pensar» designa la misma experiencia constitutiva del acto de pensar en un caso de

⁴⁵ Cf. Smart, J. J., *Nuestro lugar en el universo*, Madrid: Tecnos, 1992, pp. 101-129.

ilusión de sentido y en un caso de pensar genuino y que, por tanto, es posible pensar sinsentidos⁴⁶.

Veamos ahora mi respuesta a la estrategia anterior.

La teoría del factor común presupone que la percepción genuina es una función de dos factores, el elemento de fenomenología consciente que viene dado por la sensación (por ejemplo, la experiencia visual) y el elemento propiamente representacional o intencional. Pero esta teoría bipartita no puede aplicarse al dominio del pensar. De entrada, para el psicologista la captación de un pensamiento es un acto occurrential y episódico de la mente. Más aun, supongamos que captar un pensamiento es un acto de la mente *consciente*: aunque un pensamiento no es un contenido de conciencia, mediante su captación el pensamiento puede convertirse en objeto de atención consciente. El contexto fregeano en el que el psicologista está situándose depende, ciertamente, de establecer una analogía entre la visión de un objeto físico como el ejercicio de una facultad perceptiva y la captación de un pensamiento como el ejercicio de una facultad intelectual, como facultades que en ambos casos se ponen en ejercicio para aprehender algo que tiene una existencia objetiva⁴⁷. Pero, tengamos en cuenta lo siguiente: según la teoría del factor común, el ejercicio de la facultad visual es consciente en la medida en que la experiencia visual, que es una parte integral de la percepción visual de un objeto físico, es una experiencia consciente: su contenido

⁴⁶ Ciertamente, aún podría reservarse el término «pensar» para designar solo el acto de pensar un sentido, del mismo modo que suele reservarse el término «percepción» para designar solo una percepción genuina. En ese caso, la experiencia consciente propia de pensar es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, de que haya un acto de pensar, del mismo modo que la experiencia visual propia de percibir algo es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, de que haya una percepción. Entonces, la conclusión del argumento no entrañaría que es posible pensar un sinsentido sino que, más modestamente, entrañaría que, bajo una ilusión de sentido, es posible tener la experiencia consciente propia de pensar. Es evidente que consideradas así las cosas, el argumento pierde su fuerza probativa. Ahora bien, puede hacerse justicia al argumento original del psicologista teniendo en cuenta que, según lo anterior, estaríamos malinterpretando su formulación: lo que podría seguirse de que la experiencia consciente propia de pensar sea una parte integral del acto de pensar un sentido es que la experiencia consciente de pensar es una condición necesaria, pero no una condición suficiente de que haya un acto de pensar *un sentido*, así como lo que podría seguirse de que la experiencia visual propia de percibir algo sea una parte integral de una percepción genuina es que la experiencia visual propia de percibir algo es una condición necesaria, pero no una condición suficiente, de que haya una percepción *genuina*. Pero, si la experiencia consciente propia de pensar es un factor común a un caso de pensar genuino y a un caso de ilusión de sentido, entonces la experiencia consciente propia de pensar puede ser considerada como una condición suficiente, y no solo necesaria, de que haya un acto de *pensar*, así como, si la experiencia visual propia de percibir algo es un factor común a un caso de percepción genuina y a un caso de ilusión perceptual, entonces la experiencia visual propia de percibir algo puede ser considerada como una condición suficiente, y no solo necesaria, de que haya una *percepción*.

⁴⁷ Como ya indiqué desde el comienzo, el psicologista de que hablo puede ser, paradójicamente, un fregeano. Cf. Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*, pp. 104-106.

es un contenido fenoménico. Pero, el psicólogo debe aceptar como algo evidente que la captación de un pensamiento no tiene, como parte integral del ejercicio de la facultad intelectual correspondiente, nada análogo a las experiencias o sensaciones ni sus contenidos fenoménicos. De hecho, si hubiera un modo de darse el pensamiento, como el contenido fenoménico de una experiencia visual puede ser el modo de darse el objeto físico, entonces podría haber distintos modos de darse el mismo pensamiento, es decir, podría haber distintos modos o *sentidos* de pensar un mismo pensamiento y, por tanto, el mismo pensamiento podría tener sentidos diferentes, lo que es absurdo⁴⁸. Además, no cabe que la fenomenología consciente de captar un pensamiento sea algo de naturaleza sensorial, puesto que, si bien la captación de un pensamiento puede causar imágenes sensoriales, a veces recurrentes, el carácter consciente de la captación misma no puede consistir en tener tales imágenes: tenerlas no es una parte integral del ejercicio de la facultad de pensar⁴⁹.

La conclusión es que la captación de un pensamiento es un acto mental inmediato, directo: si la captación es un acto consciente, entonces la captación de un pensamiento, el cual no es un contenido de conciencia, es un acto que no está mediado por algo análogo a una experiencia consciente, algo que sí sea un contenido de conciencia.

Ahora bien, el resultado anterior deja abiertas dos posibilidades de entender la captación de un pensamiento como un acto consciente, ninguna de las cuales es compatible con una teoría del factor común entre pensar un sentido y pensar un sinsentido. Según la primera posibilidad, la captación de un pensamiento no es un acto *intrínsecamente* consciente, es decir, no hay una fenomenología consciente del pensar, algo así como la experiencia de lo que es como tener un pensamiento. No es solo que la captación de un pensamiento no está mediada por una experiencia consciente, sino que la captación misma no es ella misma una experiencia consciente: la captación de un pensamiento no es un acto intrínsecamente consciente en la medida en que no hay nada en el acto mismo que lo diferencie de un acto análogo no consciente. Tal vez la captación de un pensamiento es un acto consciente debido a

⁴⁸ Habría otro argumento de regreso al infinito que no puedo utilizar aquí: la amenaza sería cómo explicar la captación de los nuevos sentidos mediante los que me está dado un pensamiento (sentido), y así sucesivamente. El problema es que, como es sabido, la misma amenaza de regreso es aplicable a la teoría de los datos sensoriales, que tiene que explicar cómo el ojo interior ve los datos sensoriales, etc. Pero, la teoría de los datos sensoriales no está siendo discutida sino que es el punto de partida no cuestionado del argumento psicólogo.

⁴⁹ Hablar de *parte integral* es muy importante, puesto que el psicólogo busca algo análogo a la sensación como parte integral de la percepción. Pero, ¿no podría sostener el psicólogo que tener tales imágenes es parte integral de la captación de un pensamiento? No lo parece, desde el momento que está aceptando con su analogía que la facultad de pensar es una facultad específicamente *intelectual*.

la captación de un pensamiento de segundo orden⁵⁰. En cualquier caso, la captación de un pensamiento sería un acto experiencialmente *desnudo*, por así decirlo. Lo relevante es que, según esta concepción, la captación de un pensamiento solo da entrada al ejercicio de conceptos representacionales o intencionales, y deja fuera una teoría bipartita del pensar para la que la captación de un pensamiento introduciría tanto contenidos representacionales (el pensamiento) como contenidos fenoménicos (la experiencia de tenerlo). Obviamente, si no hay fenomenología consciente alguna, no podemos, mediante la teoría adverbializada del factor común, traducir «Pienso un sinsentido» por «Estoy teniendo una experiencia consciente del mismo tipo que la experiencia consciente que tengo al pensar un sentido», donde el factor común pudiera caracterizarse adverbialmente en términos de lo que es tener ese tipo de experiencia consciente.

Según la segunda posibilidad, la captación de un pensamiento es un acto intrínsecamente consciente. Pero, la fenomenología consciente del pensar no sería la experiencia de lo que es como *tener* un pensamiento, un contenido idiosincrásico de conciencia lógicamente independiente del contenido intencional (el contenido pensado), sino que consistiría en la experiencia de lo que es como tener *el pensamiento*, una experiencia consciente cuyo contenido, el contenido pensado, no sería un contenido idiosincrásico de conciencia. La idea en cuestión ataca, pues, la suposición de que si algo es un contenido de la mente consciente es identificable de suyo en términos de la experiencia de tenerlo, es decir, es identificable desde fuera de la condición intencional que, además, podría identificarlo: por ejemplo, la suposición de que la imagen mental (*picture*) de una escena es identificable desde fuera de la condición intencional de ser una *imagen-de* de la escena⁵¹. Lo que la idea sostiene es que si un pensamiento es un contenido intencional, la experiencia de lo que es como tener el pensamiento no es identificable desde fuera de la condición intencional de que el pensamiento es que *tal-y-tal*. Es como si, en contra de la tesis del factor común sobre la percepción, dijéramos que en un caso de percepción genuina el contenido fenoménico (el objeto fenoménico) de la experiencia visual no es identificable desde

⁵⁰ Cf. Rosenthal, D., «Two Concepts of Consciousness», en: *Philosophical Studies*, 49 (1986).

⁵¹ Hay una discusión al respecto entre McDowell, J., «Intentionality and Interiority in Wittgenstein», en: McDowell, J., *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, pp. 302-303, y Wright, C., «Self-Knowledge: The Wittgensteinian Legacy», en: Wright, C. y otros (eds.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford: Clarendon Press, 1998, pp. 30-33; y también la respuesta de McDowell en la misma colección (especialmente, pp. 54-57). También puede expresarse la misma idea diciendo que, a diferencia del caso de un retrato, donde hay un soporte físico que puede ser descrito sin referencia a su carácter de retrato, en el caso de una imagen mental (haya o no haya una implementación física) no hay un carácter fenoménico de la imagen que pueda ser descrito sin referencia a su carácter de *imagen-de*.

fuera del contenido intencional (el objeto físico) de la percepción, de manera que no pudiera describirse la experiencia de lo que es como ver fenoménicamente algo sin describirla como la experiencia de percibir el objeto físico. Por tanto, lo que está en juego es que un pensamiento, como contenido intencional, sea un contenido no idiosincrásico de la mente consciente y que, por ello, la captación de un pensamiento pueda ser la experiencia consciente de que el pensamiento es que *tal-y-tal*. De lo anterior se sigue que la captación de un pensamiento demanda el ejercicio de conceptos representacionales *cum* fenoménicos, lo que excluye que, por un lado, haya una experiencia consciente de pensar que pueda describirse en términos fenoménicos y, por otro lado, haya un pensamiento no consciente que pueda describirse en términos intencionales. Pero, si la fenomenología consciente de pensar un sentido es la experiencia consciente de pensar que *tal-y-tal*, entonces no podemos traducir «Pienso un sinsentido» por «Estoy teniendo una experiencia consciente del mismo tipo que la experiencia consciente que tengo al pensar un sentido», pues la experiencia consciente de pensar que *tal-y-tal* (algo con sentido) no es un factor común que pueda caracterizarse adverbialmente en términos de lo que es tener ese tipo de experiencia tanto al pensar un sentido como al pensar un sinsentido^{52 53}.

⁵² Hay otra razón por la que la tesis del factor común no puede aplicarse al dominio del pensar, y está antes. La tesis dice que, por ejemplo, «Hay el sinsentido de que el mundo es mi mundo» puede ser traducido por «Hay la experiencia consciente de pensar el sinsentido de que el mundo es mi mundo», donde la experiencia consciente de, y por tanto el acto de, pensar un sinsentido no sería a su vez un sinsentido, una proposición alguno de cuyos signos no tiene significado. Lo erróneo de la tesis, según una interpretación psicologista del *Tractatus* (leer la segunda respuesta al psicologista), es que el pensar es un hecho psicológico y puede suceder que, al igual que en un signo proposicional con una palabra, uno de los constituyentes mentales del hecho psicológico no tenga significado porque, digamos, no haya sido proyectado sobre el mundo. En ese caso, el acto de pensar (constituido por la experiencia consciente) sí puede ser un sinsentido. El psicologista puede responder que los constituyentes del hecho psicológico, a diferencia de los constituyentes del signo proposicional, son intrínsecamente significativos (leer la nota 40). Pero, entonces no podría haber el acto de pensar un sinsentido.

⁵³ La misma conclusión puede expresarse en términos de una teoría *disyuntiva* sobre el pensar, análoga a una teoría disyuntiva sobre la percepción. Cf. McDowell, J., «Criteria, Defeasibility, and Knowledge», en: McDowell, J., *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998, pp. 386-393. Así, del mismo modo que una cosa es la experiencia visual propia de un caso de percepción genuina y otra cosa es la experiencia visual propia de un caso de ilusión perceptual, una cosa es la experiencia consciente propia de un caso de pensar genuino y otra cosa es la experiencia consciente propia de una ilusión de sentido. Y del mismo modo que la teoría disyuntiva, ausente el factor común, vacía de contenido la pretensión fenomenista de que una ilusión perceptual sea, con todo, una *percepción* ilusoria, la teoría disyuntiva vacía de contenido la pretensión psicologista de que una ilusión de sentido sea, con todo, un acto de *pensar* un sinsentido.

V

Finalmente, el psicologista puede echar mano de la distinción entre *pensar-en* y *pensar-que*. Es frecuente la situación en la que podemos decir que alguien está en algo sin poder especificar el curso de sus pensamientos en términos de un relleno apropiado de las *cláusulas-que* usadas para describirlos; por ejemplo, no dudamos de que una madre a quien se le acaba de morir su hijo está pensando en su hijo, pero con todo no tenemos que saber qué está pensando sobre su hijo. Ahora bien, la noción tractariana de sentido solo es aplicable a las oraciones, en la medida en que una oración (el signo proposicional) es un hecho (3.14) y «solo los hechos pueden expresar un sentido» (3.142). Entonces, supongamos que alguien está pensando en algo metafísico y que, por tanto, las *cláusulas-que* usadas para expresar sus pensamientos van a estar rellenas con sinsentidos. Con todo, dado que el complemento de la expresión «pensar en» no es una oración sino un sustantivo, no existe la posibilidad de que el relleno de la expresión sea un sinsentido. Esto significa que «A está pensando en X» no puede ser un sinsentido por el hecho de que X sea un sinsentido, a pesar de que cada una de las *cláusulas-que* que usemos para explicitar lo que A está pensando estén rellenas con sinsentidos. Considérese la afirmación de que alguien está pensando en el sujeto metafísico⁵⁴ sin poder especificar qué es lo que está pensando sobre él. Si, de entrada, no podemos decir que alguien esté pensando un sinsentido por el hecho de pensar en el sujeto metafísico y, por tanto, no hay ninguna razón para negar que esté *pensando*⁵⁵, tampoco hay ninguna razón para negar que el relleno de las *cláusulas-que* expresa algo equivalente a *pensamientos*, a pesar de ser contenidos del pensar que son sinsentidos. De otro modo, introduciríamos el absurdo de decir que alguien que está pensando en el sujeto metafísico, sin embargo, no está pensando nada sobre el sujeto metafísico⁵⁶.

Empero, no es correcto afirmar que es posible pensar en algo metafísico porque «A está pensando en X» no puede ser un sinsentido por el hecho de que X sea un sinsentido, dado que X no es una variable que pueda estar por sinsentidos. En efecto, la noción tractariana de sinsentido es la de que una oración (proposición), a diferen-

⁵⁴ Vemos que está leyendo concienzudamente los números 5.63-5-634 del *Tractatus*.

⁵⁵ La única razón que el psicologista está manejando es la presencia de un sinsentido. El psicologista dirá que el objeto de toda la discusión es si es posible pensar sinsentidos y, por eso, un sinsentido es para su oponente la única razón por la que alguien no puede estar pensando.

⁵⁶ Hasta cierto punto, esta es una posibilidad que el mismo psicologista puede explotar. Podría decir que pensar lo metafísico no se concreta en nada: que consiste en algo así como, por ejemplo, una aprehensión del sujeto metafísico (o una manifestación de la verdad sobre el sujeto metafísico) que no da lugar a pensamientos determinados y que, por tanto, no puede ser explicitada en las correspondientes *cláusulas-que*. A mí esto me suena muy «heideggeriano» en el peor sentido de la palabra, que no es el único. En cualquier caso, esta salida no responde al problema en cuestión: si es posible pensar *sinsentidos*.

cia de un sustantivo⁵⁷, no tiene sentido como consecuencia de que no le hemos dado significado a alguna de sus partes constituyentes (5.4733). Pero, precisamente por eso, «A está pensando en X», donde X está por algo metafísico, es un sinsentido según la noción tractariana. En la medida en que X está por algo metafísico, no le hemos dado significado a una de las partes constituyentes de «A está pensando en X» (6.53). La noción tractariana de sinsentido explica el sinsentido de una oración (seudo-oración) en términos de la falta de significado de alguna de las partes constituyentes de la oración, sin distinguir entre partes constituyentes que sean oraciones o expresiones sub-oracionales como X. A lo largo de este trabajo, el caso paradigmático de sinsentido ha sido el correspondiente a la forma «A piensa que p», donde p es a su vez un sinsentido. Pero, la determinación de que «A piensa que p» es un sinsentido no está, según la noción tractariana, tanto en que la oración p es un sinsentido, es decir, en que tenga esa específica falta de significado, como en que, formalmente, la oración p es una parte constituyente de «A piensa que p» a la que no hemos dado significado alguno. El sinsentido es solo un tipo de falta de significado, el propio de las oraciones, consistente en que alguna parte constituyente no tiene significado, mientras que una expresión sub-oracional como X tiene un tipo de falta de significado consistente en que no le hemos dado significado a la expresión misma, que carece de partes constituyentes. Es evidente que la falta de significado por la que cualquier oración, incluyendo una de la forma «A piensa que p», no llega a expresar un sentido remite, en último caso, a la falta de significado de alguna expresión sub-oracional.

Ahora bien, es cierto que si, por ejemplo, alguien está pensando en el sujeto metafísico, y no cabe especificar qué es lo que piensa sobre él, no podemos decir que alguien está pensando un sinsentido. Pero, la razón por la que no podemos decirlo es que la forma lógica de «A está pensando en el sujeto metafísico» no es la forma lógica «A está pensando que p»; no es que no podamos decirlo porque hayamos eliminado cualquier razón por la que «A está pensando en el sujeto metafísico» pueda ser un sinsentido, es decir, cualquier razón que tenga que ver con la falta de significado. Por tanto, la razón para que no podamos decir que estar pensando en el sujeto metafísico es estar pensando un sinsentido tiene que ver con la forma lógica, sin haber entrado aun en cuestiones de significado. Pero, la razón por la que, en primera instancia, no podemos decir que alguien está pensando en el sujeto metafísico es que «A está pensando en el sujeto metafísico» es un sinsentido, en tanto que no le hemos dado significado a la expresión «el sujeto metafísico». Así, le damos la vuelta al argumento del psicologista. No es que, como no hay ninguna razón para negar que quien *prima*

⁵⁷ El complemento de la expresión «pensar en». En términos tractarianos, además de proposiciones, solo hay nombres simples: la clase de los sustantivos quedaría reducida a la clase de los nombres simples.

facie está pensando en el sujeto metafísico está realmente pensando (pues no está pensando un sinsentido), entonces tampoco hay razón alguna para negar que las *cláusulas-que* en oraciones como «A está pensando que él es su mundo»⁵⁸ expresan algo equivalente a pensamientos, a pesar de ser sinsentidos. En ese caso, ¿por qué los rellenos de las *cláusulas-que* serían sinsentidos? Más bien, es que, como nadie puede estar realmente pensando en el sujeto metafísico (pues no le hemos dado significado a la expresión «el sujeto metafísico»), entonces las *cláusulas-que* en oraciones como «A está pensando que él es su mundo» no expresan pensamientos, en la medida en que expresiones como «él» que tendrían que ser correferenciales con «el sujeto metafísico» carecen de significado y, por tanto, dan lugar a sinsentidos

* * *

Termino con una reflexión y un comentario. No creo haber hecho un recorrido exhaustivo de las opciones que tiene el psicologista para darle a la metafísica un pulmón por el que respirar. Además, como se ha visto, no me he atendido solo a argumentos y contrargumentos que dependen directamente de las tesis del *Tractatus*. En particular, está la cuestión del uso que el psicologista podría hacer del esquema «Se le muestra a A que p», donde p es un sinsentido metafísico⁵⁹. Pero, creo, sin poder detenerme en este punto, que el psicologista enfrenta un dilema. O bien «Se le muestra a A que p» debe entenderse en términos del esquema «A piensa que p», donde p es un sinsentido metafísico, en cuyo caso ya han sido examinadas todas las opciones que en esta exposición me han parecido relevantes. O bien «Se le muestra a A que p» debe entenderse en términos del esquema «A intuye que p», o algo parecido, en cuyo caso tenemos, por un lado, que una apelación a una intuición intelectual no es ya territorio del psicologista sino del platónico y, por otro lado, que la misma noción de intuición intelectual es una noción metafísica que, en el contexto del presente trabajo, no puede darse por supuesta y que, además, conduce inexorablemente a sinsentidos.

⁵⁸ En discurso directo, tendríamos «Yo soy mi mundo» (5.63), donde «yo» y «el sujeto metafísico» son expresiones correferenciales.

⁵⁹ Cf. Moore, A. W., *Points of View*, Oxford: Oxford University Press, 1997, pp. 195-219.