

# *ex hypothesi*

Revista de Estudiantes de Filosofía – Una publicación de



Neurociencias al servicio de la educación, para el desarrollo personal y social

Revista  
*Neuronum*

Volumen 1

Chía, Colombia – Febrero 2019

ISSN: 2422-5193

*ex hypothesi*

Revista de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de La Sabana

Volumen 1

# *ex hypothesi*

Revista de Estudiantes de Filosofía – Una publicación de



<b>Rector</b>	Obdulio Velásquez Posada
<b>Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas</b>	Bogdan Piotrowski
<b>Directora del Programa de Filosofía</b>	Carmen Elena Arboleda
<b>Representante de Estudiantes</b>	Martín Buenahora Bonilla
<b>Edición a cargo de</b>	Pablo Rivas Robledo Martín Buenahora Bonilla
<b>Profesores acompañantes</b>	Juan Camilo Espejo Serna Mariano Lozano Ramírez (corrección de estilo)



El material elaborado para esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros para fines académicos, siempre y cuando se cite la fuente. No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas se deben presentar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original.

El contenido de los artículos es de exclusiva responsabilidad de los autores. La Universidad de La Sabana no se compromete con las opiniones que se expresen.

Semestre 2019-1. Volumen 1.

*ex hypothesi* es una revista de publicación anual, editada por estudiantes de Filosofía de la Universidad de La Sabana.

Revista *ex hypothesi* – Revista de estudiantes de filosofía – Una publicación de Neuronum. Neurociencias al servicio de la educación, para el desarrollo personal y social.

Campus del Puente del Común

Km 7 Autopista Norte de Bogotá

Chía, Cundinamarca, Colombia

Contacto: [exhypothesi@unisabana.edu.co](mailto:exhypothesi@unisabana.edu.co)

*ex hypothesi* agradece a todas las personas que contribuyeron de una u otra manera con la elaboración de este número. A ellos les agradecemos inmensamente por sus aportes.

*ex hypothesi*

/,ɛks hʌɪ'pɒθəsi/

De acuerdo con la hipótesis propuesta

# Índice

	Pág.
Carta del editor.....	7
Presentación.....	12
Relativismo y esencialismo, ¿por qué aceptamos una ontología?.....	17
<i>Cristian Felipe González Hernández</i>	
¿Es la ley necesariamente vaga? .....	30
<i>Paula Andrea Sierra Musse</i>	
Una solución a la paradoja de la auto-enmienda o el puzzle de Ross .....	41
<i>Pablo Rivas Robledo</i>	
La riqueza de la experiencia artística: crítica al proyecto fisicalista .....	56
<i>Lina Margarita Gómez Ávila</i>	
Objetos intencionales como criterios de identidad de las experiencias .....	71
<i>Juan Manuel Gaitán Sánchez</i>	
Sobre el estatus ontológico de la improvisación musical .....	83
<i>Tatiana Gómez Sánchez</i>	
Tengo en mente lo que usted tiene en mente: ¿Significado o representación? 94	
<i>Miguel Ángel Prieto Castellanos</i>	

## Carta del editor

El esfuerzo de muchos estudiantes de pregrado de Filosofía de la Universidad de La Sabana hoy permite que estas páginas lleguen a ustedes. Desconocía en gran parte el proceso de edición y publicación de la revista antes de que llegara a mis manos, por lo que me vi obligado a conocerlo para contarlo desde mi perspectiva. Por ello, a quienes nos antecedieron en este propósito editorial, nuestro inmenso sentimiento de gratitud.

Tuve la fortuna de cursar durante mi primer semestre de Filosofía (enero-mayo de 2015) la materia Lectura y Escritura de Textos Filosóficos. La profesora, al final del semestre, nos invitó a buscar espacios editoriales para publicar de nuestros futuros trabajos de investigación. La idea nos entusiasmó a muchos y para finales de 2016 no solo pensábamos producir algunos trabajos, sino que deseábamos crear un espacio propio de difusión. La idea nos animó aún más. En consecuencia, durante diversas reuniones con el señor Decano de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas y otros estudiantes acordamos, con bombos y platillos, pautas para la publicación en la revista, los consejos editoriales, los comités gráficos e incluso el nombre<sup>1</sup>. Hasta aquí teníamos todo menos los textos para editar y publicar; situación, que además de preocupante, no cambiaba.

---

<sup>1</sup> El nombre escogido en un primer momento fue *Agón*, pero una explicación etimológica dada por el profesor de Griego y Latín de la Facultad, nos convenció de que no era el apropiado. Posteriormente, el nombre fue *Diáphora*. Lamentablemente, una revista mexicana ya había tomado el nombre. Tomamos el nombre *ex hypothesi*, que afortunadamente está disponible, trayendo el término del *Discurso de Metafísica* de Leibniz.

Entonces surgió un problema adicional surgió semanas después, cuando un grupo de estudiantes, representando a la futura revista, se reunió con la Dirección de Publicaciones. Esta dependencia les dijo que, para lograr cualquier apoyo institucional, debíamos, por lo menos, tener preparados tres números de la revista. Entonces, conseguir los fondos y el apoyo de la Universidad para la publicación se necesitaba producción académica constante. No teníamos si quiera textos confirmados para una primera edición. Por lo tanto, la posibilidad de hacer una revista de estudiantes avalada por la Facultad y la Universidad se esfumaba y se iba perdiendo el entusiasmo.

Sin embargo, esta situación cambió en el segundo semestre de 2017. Un nuevo profesor comenzó a dictar la materia *Metodología de la Investigación Filosófica* y el trabajo final de la asignatura era presentar un proyecto de trabajo de grado. Para socializar estos proyectos, el profesor fortaleció dos iniciativas que quería consolidar: la primera, un semillero de investigación y la segunda, un foro interno. Al mismo tiempo, se interesó por la idea de la revista y me propuso elaborar y presentar una versión preliminar de esta para cumplir poco a poco con los requisitos exigidos.

Unir las dos iniciativas de este profesor con nuestra propuesta fue clave para la consolidación de *ex hypothesi*. Así que se creó un foro interno para presentar los trabajos finales de *Metodología* y otros productos académicos; un evento auspiciado y organizado por el semillero. Los textos presentados serían la fuente principal de los productos a publicar en la revista. De esta manera, solucionábamos el problema inicial y asegurábamos la continuidad de la revista.

Por consiguiente, el I Foro interno del semillero de investigación en Ciencia, Lógica y Metafísica (Krínein) se realizó el 3



de noviembre en el salón A-209 de la Universidad de La Sabana de 1:00 p.m. a 6:00 p.m. y contó con la participación de 8 ponentes: 7 estudiantes de la Facultad de Filosofía y un graduado de la misma.

El primer trabajo fue presentado por el del estudiante Cristian Felipe González Hernández. Luego, Paula Andrea Sierra Musse tomó la palabra y presentó su trabajo. Finalmente, Pablo Rivas Robledo hizo lo mismo para cerrar primera etapa. Posteriormente, vino un receso de 15 minutos, y al terminar este, se inició la segunda sesión de la tarde con los trabajos de Margarita Gómez Ávila y Juan Manuel Gaitán.

Al finalizar la presentación de estos trabajos, se dio un nuevo espacio de 15 minutos para descansar. Después, Tatiana Gómez Sánchez y Miguel Ángel Prieto Castellanos sustentaron sus trabajos. Infortunadamente, la ponencia de Juan Sebastián Cáceres Aislant no se presentó por motivos de fuerza mayor.

El evento fue moderado por el profesor de *Metodología de la Investigación Filosófica* y contó con la participación de estudiantes y profesores de la Facultad. Así mismo, el profesor de *Nominalismo* y la profesora de *Kant* se encargaron de hacer preguntas a los ponentes al final de cada presentación<sup>2</sup>.

En nombre del equipo de *ex hypothesi* y de los estudiantes participantes en esta edición, agradecemos a todos los profesores y administrativos de la Facultad, sin ellos, nada de esto sería posible. Un especial agradecimiento para el profesor Javier Herrera Cardozo, que nos ha permitido, desde *Neuronum* darle alcance a nuestros textos.

---

<sup>2</sup> Queremos agradecer al profesor Ángel Rivera de la Universidad San Buenaventura por sus aportes y los contactos para conformar el Comité Editorial.

Pablo Rivas Robledo  
Chía, 26 de febrero de 2019



## Presentación

Los artículos que conforman este número se presentan según el orden de sustentación del 3 de noviembre de 2017. A continuación, se ofrece un breve resumen de cada trabajo. El primer texto, a cargo de Cristian Felipe González, compara dos sistemas ontológicos, el esencialista y el relativista. Pretende explicar qué hace que una ontología tenga mayor fuerza explicativa que otra. Del primero, afirma que Aristóteles y Putnam son los principales defensores, mientras que Quine presenta una ontología relativista. Los criterios que presenta son: (1) la sencillez teórica, que maximiza el poder explicativo; y que (2) toda ontología debe (2.1) responder si es posible sostener un conocimiento cierto sobre el mundo y (2.2) debe establecer un saber que se resista a preguntas escépticas.

El trabajo de Paula Sierra es un valioso aporte al análisis filosófico del lenguaje en el Derecho. En su estudio *¿Es la ley necesariamente vaga?* parte de los argumentos de Russell sobre la vaguedad del lenguaje para demostrar que si el lenguaje natural es necesariamente vago y siendo el Derecho un producto de los lenguajes naturales, entonces la ley es necesariamente vaga. Como bien dice Sierra, eso puede ser perjudicial, sin embargo, demuestra que en ciertas ocasiones se necesita que la ley sea vaga para garantizar un nivel de efectividad jurídica. Sin este carácter, afirma la autora que existiría una problemática en la aplicación de muchas normas.

Pablo Rivas Robledo en su interesante escrito propone una solución a la paradoja de la auto-enmienda o auto-modificabilidad. Esta paradoja surge en sistemas normativos cuyas reglas son modificables, al parecer no existe una regla que permita modificar la regla que autoriza la modificación, creación o eliminación de cualquier otra regla del sistema (regla de competencia). De ser esto cierto, en tanto no haya una regla que autorice la modificación de la regla de competencia, el sistema no sería auto-enmendable. Pero dado que la regla de competencia sí hace al sistema auto-enmendable, entonces no se puede aceptar la conclusión anterior. La solución planteada por Rivas es que puede haber una modificación válida de la regla de competencia por el mismo procedimiento que esta establece, a pesar de los problemas de autorreferencia parcial.

Margarita Gómez presenta una novedosa crítica a uno de los proyectos filosóficos más importantes del siglo XX. Identificando el fisicalismo como la postura que sostiene que la persona y todos sus atributos psicológicos no son nada más que su cuerpo y todas sus propiedades físicas, Gómez propone la experiencia artística como un fenómeno que, a pesar de caracterizar al ser humano, no es reducible a fenómenos físicos. Para probarlo, modifica el experimento mental de *El cuarto de María* (Mary's room) para poner a María, la supercientífica, en un cuarto con una partitura, pero sin la capacidad de escucharla. La autora argumenta que a pesar de que María conoce las propiedades físicas de la partitura, cuando la escucha, por primera vez, se enfrenta con experiencia artística, que no podía ser explicada en los términos físicos con los que disponía anteriormente. En tanto la experiencia artística no puede ser explicada en términos físicos, el fisicalismo no puede explicar este tipo de experiencias.

Juan Manuel Gaitán ofrece el trabajo titulado *Criterios de identidad-tipo de las experiencias: Qualia vs. Objetos intencionales*. En este se plantea el siguiente dilema: Tengo dos criterios para identificar las experiencias, es decir, dos criterios que determinan las experiencias, pero son mutuamente excluyentes ¿cuál de estos identifica mejor la experiencia? Por un lado, están los qualia, por el otro, los objetos intencionales. Los qualia, afirma el autor, tienen una desventaja, son solo algunas de las varias propiedades del objeto y, además, no hay buenas razones para explicar la experiencia de un objeto en términos de algunas de las propiedades del objeto. De esta manera, Gaitán prefiere los objetos intencionales, en la medida que gracias a estos se pueden identificar las diferentes experiencias funcionalmente, superando así la limitación de que tenían los qualia.

La ponencia de Tatiana Gómez fue la más polémica en su presentación y seguramente lo será al leerla. Su trabajo comienza con la siguiente pregunta: ¿puedo escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical? Para responderla, caracteriza la improvisación musical como una actividad espontánea, efímera, irrepetible, incorregible y libre en la cual se hace música. La autora, entonces, usa la distinción tipo/caso en la ontología musical y el concepto de *performance* para responder a la pregunta. Según ella, hay un sentido en el que sí se puede escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación, mientras que se conciba la improvisación como una obra de su repetición por medio de un performance, si se repite, se tiene que el performance es la *misma* obra. Sin embargo, es imposible que coincidan espaciotemporalmente dos repeticiones de la misma improvisación, por lo que no se podría escuchar la *misma* improvisación más de una vez.

El último artículo que conforma esta edición es *¿Saber un lenguaje consiste en tener ciertas representaciones mentales?* de Miguel Ángel Prieto Castellanos, este se publica bajo el título *Tengo en mente lo que usted tiene en mente*, las razones del cambio de título solo las tiene en mente el autor. En este trabajo, se examina el papel que tienen las representaciones mentales en las interacciones lingüísticas del día a día. Prieto arguye que a pesar de que no necesitemos apelar a ninguna entidad representacional para entender el significado de las oraciones en un primer momento, la introducción de prácticas lingüísticas más complejas como las implicaturas o las metáforas hace necesario acudir a representaciones mentales para comprender adecuadamente el significado de las oraciones que encierran este tipo de fenómenos.

Para terminar, una vez más queremos agradecer a todas y cada una de las personas que colaboraron con la realización de este naciente proyecto





# Relativismo y esencialismo, ¿por qué aceptamos una ontología?

Cristian Felipe González Hernández<sup>1</sup>

## Introducción

El objetivo de esta ponencia es presentar sucintamente varias teorías que en principio tienen una naturaleza explicativa. Por lo tanto, más allá de una sencilla exposición de postulados explicativos, mi preocupación principal es aclarar que lo que se intenta esbozar aquí son tesis fuertes acerca del mundo, es decir sobre lo que hay en él y de la posibilidad de que, como especie humana, tenemos para conocer cada uno de estos asuntos.

Uno podría pensar que una explicación es al hombre lo que un panal es a la abeja o una telaraña a la araña. Pienso en esto porque no es ningún secreto que la explicación es un hecho que está indisolublemente ligado a la naturaleza humana. Como un panal para la abeja, las explicaciones conforman una estructura firme sobre la cual construimos edificios que sirven de morada al intelecto y que fijan los límites dentro de los cuales, nosotros como raza, pensamos, actuamos y vivimos. Por consiguiente, siempre que se plantee una pregunta se adquirirá una deuda (al menos, intelectual) que solo con la explicación puede ser saldada.

---

<sup>1</sup> Estudiante de sexto semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo: [cristiangoh@unisabana.edu.co](mailto:cristiangoh@unisabana.edu.co)

La estructura de esta ponencia es la siguiente: primero, una breve presentación de lo que entiendo por ontología. Segundo, introduzco a Aristóteles y abordo una ontología esencialista justificada en *Metafísica IV*. De esta manera, se defiende la importancia del papel de “esencia” en la postulación de una ontología que posee un carácter último. También se analiza la recepción del realismo ontológico en una postura más contemporánea como la de Hilary Putnam. Se toman los conceptos de “significado y referencia” para mostrar cómo la defensa de un externalismo en la teoría del significado concuerda con la pretensión ontológica de Aristóteles. Tercero, abordo a Quine y con él presento un relativismo ontológico que deriva -y esto es algo que defiendo- en una imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. Por último, presento dos criterios que sirven como fundamento teórico para pensar ¿en virtud de qué aceptamos que prima sobre otra?

## 1. ¿Qué es una ontología?

Este tema, que puede ser situado dentro del marco de la ontología y la filosofía de la ciencia, ha dado de qué hablar en las últimas décadas. Por ello, se ha posicionado, poco a poco, como uno de los tópicos más llamativos del diálogo entre filosofía y ciencia. Así pues, nos podemos preguntar ¿con qué criterios contamos para determinar la primacía de una ontología sobre otra?

Se entiende por ontología un saber que se ha dado a la tarea de estudiar todo aquello que hay. Para llevar a cabo esta pretensión, la ontología (i) hace inventario de todo aquello que está (material e inmaterialmente) y determina (ii) cómo y cuáles son estas cosas. A medida que los límites de la ciencia y demás saberes se desarrollan,

la concepción de las cosas y los propósitos principales de los saberes explicativos cambian, porque los saberes de hoy permiten un acercamiento más detallado a los asuntos del mundo a la manera de entender la realidad. Por ello, cada una de las cosas que la componen se hace más compleja. Un cambio en la rigurosidad explicativa modifica la forma de entender a los objetos, e incluso da paso al descubrimiento de nuevos fenómenos que aumentan el inventario de lo que hay. Una ontología no solo está de acuerdo con las pretensiones de un saber explicativo, sino que gracias a este último que aquella puede fijarse. Así, una teoría explicativa establece una ontología específica, es decir, da cuenta del conjunto de cosas que conforman el mobiliario del mundo, cuando fija sus objetos de estudios y acepta toda una red de fenómenos que son susceptibles de análisis dentro del marco explicativo de la teoría.<sup>2</sup>

## 2. Aristóteles y Putnam

En el libro IV de la *Metafísica* se refuerza la idea de que hay una noción subyacente que garantiza cierta conveniencia entre todas las cosas. Por lo tanto. Podemos pensar que para Aristóteles no es nada oculto que exista una naturaleza intrínseca que puede ser expresada

---

<sup>2</sup> Pedro visita una casa en obra negra que quiere habitar, supongamos que Pedro, al momento de recorrerla, comienza a planear de qué manera y qué objetos se requieren para suplir ciertos espacios de la casa; se imagina un espejo gigante porque hay una pared gigante, una estufa en un determinado punto de la casa; piensa en dos camas para poner en una misma habitación etc. La intención de Pedro, con respecto a cómo amoblar su casa, es muy similar a la forma de proceder de la teoría explicativa en relación con la ontología. Son los intereses de Pedro y la forma como él quiere amoblar su casa lo que determina qué mobiliario particular requiere: el espejo grande, las dos camas, una estufa etc. Cabe aquí señalar que si Pedro no tuviera la pretensión de ocupar x o y espacio con un determinado inmueble muy seguramente dicho inmueble sería irrelevante.

de muchas cosas y aunque se diga en sentidos distintos (porque las cosas adquieren distintos nombres y apariencias) todos estos apuntan a una misma noción. Hasta ahora podríamos hacer un esfuerzo caritativo y poner, lo más simple posible, al oscuro Aristóteles. Entonces todo lo que existe, es decir el gran conjunto de cosas que “pueblan” la realidad, parece poder reconocerse a partir de una misma naturaleza. Así pues, se podría aceptar que todas las cosas tienen algo en común, aunque estas, tal como es evidente, están sujetas al cambio y a la corrupción y, por lo tanto, se muestren distintas unas de otras. Por tal motivo, si se dice que una naturaleza está comprometida en todo lo que hay debe esta estar siempre fija en las cosas y por ningún motivo, dejar de instanciarse en ellas.

Esta noción de naturaleza común es calificada por Aristóteles como la más universal y fundamental: universal porque, como ya se mencionó antes, parece estar instanciada en todo lo que hay, y fundamental porque parece ser algo que a pesar de los cambios a los que se someten las cosas, esto es lo que les garantiza que haya en ellas algo que hace posible su distinción y su identidad. Podemos, si se quiere, pensar en una situación contra-fáctica en la que una cosa siempre está cambiando. De esta manera, no podría haber un momento en el que pudiera determinarse fijamente qué es tal cosa, porque en el mismo instante en el que digo tal cosa es *x*, esta ya ha cambiado y, aún más allá, estaríamos obligados a decir que no importa cuántas veces lo intente, pues si no hay un estado fijo en los objetos no podría pensarlos como cosas determinadas, porque una cosa al estar siempre cambiando puede ser, en un momento, *a* y en otro *b*. Esto, sin duda sería un evento fatídico que haría imposible no solo la determinación de un objeto sino la capacidad para decir algo de él.

Por consiguiente, la distinción capital de Aristóteles en Metafísica IV consiste en mostrar que hay una serie de propiedades que no son de suyo elementos que permitan determinar fijamente un objeto, ya que estos elementos podrían estar, o no en el objeto y aún así es posible reconocerlo. La exposición de Aristóteles, con respecto a estas propiedades, desemboca en el reconocimiento de que hay algo necesario a la cosa sin lo cual esta no podría identificarse. Si aceptamos esto último como esencia, diremos que esta sobreviene a la cosa (substancia) y que todo lo que no sobreviene necesariamente a aquella se reconoce como *accidentes*. Cabe recordar que este elemento debe instanciarse de forma permanente en la cosa pues de otra manera no habría determinación.

Finalmente, la pretensión de Aristóteles no es solo dar cuenta de esta suerte de distinción, sino más bien, mostrar que la naturaleza pensada como fija y conveniente a todo, implica una noción de ontología en la que no solo se acepta que las cosas tengan instancias esenciales, sino que todas ellas convienen en un mismo carácter: *todas ellas son*. Por ello, antes de hacer caras raras, tan solo admitiré que esta parece ser la noción más elevada en la ontología aristotélica, las cosas que hay son y aunque ser caballo, perro, árbol y marmota implican distintas formas de ser, en todas el ser se dice distinto (no es lo mismo ser caballo que ser marmota), todas ellas son y son de modos diferentes.

La pretensión de un conocimiento en la teoría postulada en Metafísica IV, radica en la dilucidación de lo que las cosas son. Dicho de otro modo, la teoría explicativa de Aristóteles tiene como principal requisito determinar qué significa *ser* y de qué modos tal noción puede instanciarse en los objetos. Esta podría ser aceptada como una forma nueva de poner el objetivo “el estudio del ente, en

tanto que tal y de los atributos que por sí mismo le pertenecen”. Ahora bien, como ya se dijo, estos planes tienen implicaciones ontológicas, pues en la medida en que se propone una teoría explicativa, también, se está fijando el conjunto de objetos que son aceptados como el mobiliario del mundo y sobre los cuales recae la investigación.

Teorías como la de Aristóteles remarcan que (i) hay independencia de los objetos respecto de nuestras estructuras epistémicas y (ii) que el elemento que da la definición no existe en la mente, sino que se encuentra en el objeto. De este modo, cuando se conoce la esencia, se conoce algo de la realidad. El sujeto no crea las esencias, sino que accede a ellas en la medida en que accede al mundo. Por lo tanto, conocer lo que algo es, requiere aceptar la postura de que se accede al mundo tal como este es.

Conviene mostrar, entonces, la recepción que ha tenido esta principal noción de ontología en la filosofía contemporánea. Por tal motivo, se hablará de un escrito del filósofo Hilary Putnam. La recepción que hace Putnam de este tipo de ontología se observa en su artículo *Significado y Referencia*. Allí, el filósofo recrea una de las discusiones más importantes a propósito de la naturaleza del significado de las cosas y la referencia a ellas. Para Putnam la noción de significado se entiende de dos formas distintas: *Intensión/Extensión*. Explicaré brevemente qué se entiende por cada una de ellas. Intensión de un significado es lo mismo que tener un estado psicológico con respecto a una cosa o un cierto estado de cosas. La letra *a*, por ejemplo, puedo entenderla, es decir, puedo constituir un estado psicológico en donde aquella sea pensada como “la primera letra del alfabeto del español”; otra persona podría tener otro estado psicológico en el que la misma letra *a* sea entendida

como “la letra con la que empieza el nombre de mis mejores amigos, Anderson y Amalia”.

Por otro lado, extensión viene a constituir la referencia del significado, es decir, no ya un estado mental con respecto a un conjunto de cosas sino las cosas tal como son sin ninguna comprensión o relevancia del punto de vista mental de un sujeto. Para Putnam debe ser recordada la premisa de los medievales y los antiguos según la cual la definición (usa concepto) de una cosa tiene que dar cuenta de las condiciones necesarias y suficientes de su extensión. A mi modo de ver, esto es sostener que la definición de un objeto tiene la obligación de dar con la referencia de tal objeto. La tesis de Putnam conlleva a la aceptación de dos nociones que dilucidan una posición ontológica similar a la que ya habíamos presentado. (i) los significados de un objeto no se encuentran en la cabeza, y (ii) el avance científico no puede ignorar el compromiso con la explicación de las cosas y su significado. Esto último, no puede dilucidarse apelando únicamente a criterios mentales o creencias. Por tanto, es necesario que una subclase de hablantes, en este caso, la comunidad científica, logre adquirir el compromiso explicativo de las cosas apelando a su objetividad, esto es, a las condiciones físicas de los objetos que determinan su referencia un poco independiente del plano mental.

Así que, la pertinencia ontológica en la teoría explicativa de Putnam se debe, asunto que defenderé, al regreso a una consideración del significado que implica, de alguna manera, un cierto distanciamiento con la actividad mental, y que, en últimas, no deja de ser distinto de las pretensiones de Aristóteles, ya que ambos acuerdan que la cosa tiene una manera de ser que no depende estrictamente del esquema conceptual y, por lo tanto, no pueden ser

entendidas objetivamente a partir de la intensionalidad mental. No estoy afirmando, con esto, que en mi lectura de Putnam yo acepte que este niega cabalmente la participación de los esquemas mentales en la dilucidación de la verdad. No obstante, sí afirmo que hay una postura ontológica que se muestra reticente al hecho de que la extensión de un término, y con ellos su definición, pueda darse en términos de estados mentales. Señalo aquí, sobre todo, la pertinencia de la comunidad científica a la hora de determinar cuál es la naturaleza real de los objetos y cómo a partir de ahí los usuarios del lenguaje se adscriben a tales nociones.

### 3. Quine

Con Quine mostraré dos aspectos muy importantes a partir de los cuales se puede tejer no solo una suerte de relativismo ontológico, sino una postura fuerte que se separa de todo deseo de considerar lo que son las cosas en sí mismas. Lo más importante, en primer lugar, es mostrar cómo es posible construir una teoría explicativa acerca del mundo exterior. Para eso, Quine trae a colación dos conceptos que sin duda constituyen su entramado teórico: la oración observacional y las categorías observacionales. La primera, surge como resultado de un estímulo que, para Quine, viene siendo el primer conocimiento que se tiene sobre el mundo. De esta forma, dado un estímulo lo que se espera es que el hablante produzca una serie de comportamientos. Por ejemplo, un niño desarrollará cierto tipo de comportamientos ante un determinado estímulo como la voz de su madre. Así, se va construyendo un entramado de eventos tal que si acaece un determinado estímulo en un sujeto esto acarreará una acción.



Posteriormente, las categorías observacionales ayudan a fijar qué tipo de comportamientos e implicaciones deben aceptarse como significados parciales de los objetos. De esta manera, la ontología de Quine permite determinar qué puede ser una cosa en virtud de la posición que esta tenga en el entramado teórico. Una visión así da a entender que lo que son los objetos depende de la relación que estos tengan con una red de elementos, y esto podría ser combustible para afirmar que no se puede entender la naturaleza de las cosas sin suponer todo un entramado en virtud del cual puede ser determinado. Dicho más sencillo, la obligación de la ontología de Quine es tal que no es posible entender el significado de un objeto separado de todo un entramado. Para entender qué significa fuego debo entender otro tipo de elementos básicos como calor, combustión, energía.

Esta visión ontológica deja por fuera la pertinencia de una explicación esencial a la hora de dilucidar la naturaleza de cada una de las cosas. Lo más importante de esta teoría es que las implicaciones causales se mantengan. Y esto concuerda con una de las principales restricciones que teje la filosofía quineana, según la cual solo podemos acceder al significado de las cosas a partir de las evidencia empírica-comportamental de los hablantes (y su verificación empírica). Más allá de determinar qué es una cosa, lo que se busca es establecer qué implicaciones conlleva el estímulo de tal cosa. De esta manera, la ontología aquí prescinde de la definición de las cosas y se centra en la evidencia causal.

## Conclusión: criterios

Estos son los criterios que pueden servir como una suerte de rúbrica para evaluar cualquier pretensión explicativa que derive en una tesis ontológica y, sobre todo, poder determinar si son o no suficientes las tesis fuertes que se sustentan en este trabajo con respecto a qué, cómo, y cuáles son las cosas que conforman el mobiliario del mundo. Por consiguiente, son los dos criterios que permiten, por un lado, y haciendo un guiño a los medievales, la sencillez teórica con la que se pueda explicar el mayor número de cosas. Y por otro, que subordina al primero es si estamos o no de acuerdo con que el saber que se encuentra dentro de los límites de una ontología, corresponde a todo lo que podemos llegar a saber sobre el mundo, así :

1. La sencillez teórica con la que se pueda explicar el mayor número de cosas.

Aunque esta sea la pretensión, debemos preguntarnos qué tan pertinente y a qué precio pueden ser explicadas tales nociones. Traigo esta noción aquí como suerte de recordatorio primordial, que una ontología confiable debe abstenerse de hacer una duplicación de los entes, dicho de otro modo, debe parar de creer que para explicar ciertos objetos es necesario postular la existencia de otro conjunto de entes. Esto sin duda, haría una ontología inconmensurable y dejaría incompleta la explicación, pues siempre se tendrá la posibilidad de pensar que tales entes y estados de cosas solo están dispuestos para explicar, pero la explicación de ellos mismos se mantiene oscura.

2. El escepticismo y la naturaleza fundamental de la verdad

La noción de aceptación ontológica está estrechamente determinada por la posición que sostengamos con respecto al interrogante, ¿es el saber ontológico todo lo que podemos conocer

sobre el mundo? Esta pregunta enmarca el horizonte de discusión y de ella se pueden seguir algunas consideraciones: la primera, que al menos la postulación de una ontología debe procurar seguir una normatividad (si es correcta o no), determinando cuál es la naturaleza de este orden y qué tanto este orden puede ser del mundo o una creación conceptual para organizármelo.

La segunda, que el criterio que tengamos sobre las ontologías, y si a partir de ellas funciona el entramado explicativo, equivale al parámetro objetivo que como especie tenemos para determinar cuándo una ontología necesita cambios o se queda insuficiente. La pregunta por si acaso las cosas pueden ser de otra forma y si las ciencias pueden descubrir otros tipos de fenómenos, puede leerse siempre como un prelude para considerar qué tan suficiente es una ontología y si esta ofrece una noción del mundo consistente con las pretensiones explicativas que fijan las ciencias. Entonces, la pregunta escéptica tiene un papel fundamental, toda ontología aceptable no puede olvidar la importancia de la pregunta escéptica, pero tampoco puede dejar que el peso del escepticismo clausure la confianza de poder hablar del mundo. Así pues, el criterio que ofrezco es que una ontología debe tener en cuenta dos fuerzas que van de la mano: la primera es la posibilidad de preguntarnos si es posible sostener un conocimiento cierto sobre el mundo; y la segunda, la posibilidad de establecer un saber haga cada vez más difícil la postulación de la pregunta escéptica. Este es mi criterio de verificación que fija como condición de toda ontología válida: la posibilidad de postular un saber que intente salir de la pregunta escéptica ofreciendo una respuesta que haga cada vez más difícil postularla.

## Bibliografía<sup>3</sup>

Aristóteles (1994). *Metafísica*.(Calvo Martínez, T., Trad.). Madrid: Gredos.

Cañamares, I. Á. (2005). Realismo, esencialismo y extensionalismo . *Relativismo y racionalidad*, 67-95.

Putnam, H. (2005). Significado y referencia. En Valdés, L. M. (compilador), *La búsqueda del significado* (152-164). Madrid: Editorial Tecnos.

Quine, W. V. (1968). *Palabra y objeto*. Barcelona: Editorial Labor.

Quine, W. V. (1985). Acerca de lo que hay. En *Orbis* (25-47).

---

<sup>3</sup> Si bien el autor no incluyó referencias directas a lo largo del texto, desea presentar esta bibliografía para informar al lector de los textos en los que se basa su trabajo (N. del E.).



# ¿Es la ley necesariamente vaga?

Paula Andrea Sierra Musse<sup>1</sup>

## Introducción

Las diferentes normas, leyes u otro tipo de guías para regular la conducta nos hacen pensar en la estabilidad. Pensamos en mandatos tales que son precisos, y que con solo mencionarlos se comprende claramente lo que se debe o no hacer, pues han sido creados para que la gente los cumpla al pie de la letra. Así pues, en este texto, argumentaré lo siguiente, si bien es cierto que en principio podemos esperar las anteriores cualidades de las leyes, normas u otro tipo de guías para la conducta, también es cierto decir que las leyes son necesariamente vagas.

En un primer momento, la tesis de este trabajo parece ser una locura. Que las leyes sean vagas suena absurdo y contradictorio con el propósito de lo que una ley debe ser. En consecuencia, se demostrará a lo largo de estas líneas por qué las leyes son vagas, es decir, bajo qué contextos estas deben ser vagas.

De acuerdo con lo anterior, los puntos más importantes para la reflexión argumentativa del presente estudio son tres:

---

<sup>1</sup> Estudiante de séptimo semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo: paulasimu@unisabana.edu.co

1. Explicar brevemente de dónde se desprende esta pregunta. Específicamente, profundizar en el tema de la vaguedad del lenguaje.
2. Responder a la pregunta ¿por qué las leyes son necesariamente vagas? Lo que implica hablar de Timothy Endicott y su texto *Value of Vagueness*.
3. Finalmente, a partir de la argumentación mediante la cual la vaguedad puede considerarse una cualidad necesaria de la ley, dar mis conclusiones del tema.

## **1. Explicar brevemente de dónde se desprende esta pregunta. Específicamente, profundizar en el tema de la vaguedad del lenguaje**

¿Por qué hablar de ley, de vaguedad y de vaguedad en la ley, cuando este es un Foro de filosofía? El tema para tratar aquí es interdisciplinar, pues no solo es de interés para el Derecho, que se apoya en las diversas teorías de la interpretación de la vaguedad, sino que, a su vez, para la Filosofía. El interés que despierta esta discusión es teórico, enfocado no en las implicaciones que tiene el aplicar una posible respuesta a casos concretos, sino el problema en sí. La vaguedad es el punto donde convergen estas dos disciplinas, ya que el tema compete a ambos campos de estudio; gran parte de lo interesante de ello es que la respuesta que se dé en uno u otro campo, influenciará la perspectiva del otro.

Ahora bien, este tema es en realidad bastante reciente. La filosofía del lenguaje, punto de partida de esta reflexión, es joven. Su estudio empieza a tomar fuerza tan solo desde el siglo XX. En relación con el

Derecho los temas sobre el lenguaje empleado en la norma son también jóvenes, del siglo XIX por ir muy lejos. Es un poco el momento donde está tomando furor el iuspositivismo jurídico, el cual en realidad no se enfoca propiamente en el lenguaje, sino en cómo se da la interpretación del derecho y qué hace que se sigan las normas. Incluso es más joven la pregunta por la vaguedad del lenguaje en el campo del Derecho. Algunos estudiosos consideran que estos dos campos de estudio (la filosofía del derecho y la filosofía del lenguaje) tienen algo en común.

## 2. Responder a la pregunta ¿por qué las leyes son necesariamente vagas?

La raíz del asunto está en pensar las leyes como guías de conducta proporcionadas a las personas. Por lo tanto, es importante, que estas normas estén escritas de modo tal que sean comprensibles para la población. Entonces, para crear esas leyes, el lenguaje debe ser el mismo que emplean las personas en el quehacer cotidiano; sin embargo, el lenguaje que se emplea en la cotidianidad contiene vaguedad.

Bertrand Russell, en un artículo de 1923 titulado *Vagueness* comentó dos cosas importantes: 1. A nuestros antepasados, por no haber estado predominantemente interesados en la lógica, no se les ocurrió perfeccionar el lenguaje hasta hacerlo inmune de vaguedad, de ambigüedad. 2. Él como tal sí estaba trabajando en un lenguaje que tuviera en cuenta ese tipo de cuestiones lógicas, pero reconocía que no era del todo apto para usarse en público.



Este lenguaje susceptible a la vaguedad es el lenguaje natural, el que emplean las personas cotidianamente. Entonces el lenguaje que se emplea en el Derecho herede de estas ciertas características de aquel; por ejemplo, el poseer en cierto grado vaguedad.

Timothy Endicott parece entender la vaguedad como algo presente no solo en el lenguaje natural, sino en el lenguaje jurídico. Por eso, en su texto *Value of Vagueness* él trata de distinguir las formas en las cuales se presenta esa vaguedad.

De lo anterior cabe preguntarse ¿qué es vaguedad? En principio, para la filosofía del lenguaje, está relacionada con la paradoja de Sorites, que consiste en preguntarnos cuándo un conjunto de partículas de arena se convierte en un montículo de arena. Así, un grano de arena no parece ser suficiente, tampoco lo parecen ser dos granos, tres, cuatro. En realidad, vemos que de uno en uno el cambio no parece sustancial, pero si a 99 granos le agregamos uno más no hará en realidad gran diferencia. Sin embargo, en algún punto pasamos de tener unos cuantos granos en conjunto, a tener un montículo.

La vaguedad, en ese sentido, se expresa en casos cuantitativos porque parece que en ellos deberíamos poder trazar una línea, un límite, en el que de *A*, pasamos a *B*, pero resulta fácil de establecer.

En la filosofía del Derecho, los investigadores del tema han ampliado un poco más el alcance de este tema. Por tal razón, podemos encontrar casos en los que ya no es una cuestión cuantitativa, sino cualitativa y donde nos podemos preguntar, cuáles de los componentes, características, o cualidades, hacen que algo sea lo que es. Un ejemplo de estos es preguntarnos por Paula ¿qué hace que Paula sea ella? En este caso, imaginemos una lista de cualidades externas e internas de Paula tales que son un conjunto de

características físicas, mentales. Cualidades que nos permiten decir que la totalidad del conjunto solo corresponde a Paula. Sin embargo, nos damos cuenta de que podemos retirar un elemento de este conjunto y afirmar que ese sigue siendo el conjunto que corresponde a Paula. De hecho, podemos ir retirando varios elementos y continuar con esta afirmación. Casi al final, hay un punto donde los elementos que han quedado en el conjunto no son suficientes para ser adjudicados exclusivamente a Paula. Aún así, no podemos decir que, después de cierta cantidad, dejamos de hablar exclusivamente de Paula, o cuales serían los elementos sin los cuales Paula deja de ser Paula, pues partimos de la idea principal de que, independientemente, del elemento que retiremos, el conjunto no sufriría un cambio drástico.

La tercera forma de abordar el problema de la vaguedad es entendiendo el término en un sentido muy amplio. Es decir, no solamente como el equivalente a la paradoja de Sorites, sino en general, como un problema de la ambigüedad en los términos que se emplean. Entonces, serían casos donde, si bien se sabe exactamente qué significa una palabra, en el contexto en el que esta se encuentra no se hace tan sencilla la interpretación del texto en su totalidad. Así poseemos términos que pueden llevar a presentar más de una interpretación válida bajo el mismo contexto.

Con Endicott podemos aventurarnos a decir que él toma esas tres posibles formas y las aplica en su escrito y que la vaguedad es entendida tan ampliamente como es posible. Como una norma en la que no podemos distinguir cuando pasamos de 1 a 2, teniendo en cuenta sus características y, un poco, la amplitud de interpretación que se puede dar en una norma.

A raíz de esa amplitud, en el modo como se puede tomar la ambigüedad, Endicott propone que la vaguedad se puede dar propiamente en dos plataformas: un tipo particular de texto normativo, que llamaré un ‘legal instrument’, y un tipo particular de norma, que llamaré “legal standards” (los estándares legales), donde si el lenguaje que se emplea es vago, hará que la aplicación—ya sea el instrumento legal o la norma— no sea clara.

Si bien los legal instrument son donde se genera la norma, pues son los textos normativos que dan carácter de normatividad a la ley, me centraré en las legal standards, pues, considero que ejemplifican mejor la manera como la vaguedad es necesaria en la norma.

La vaguedad como legal standard, se da cuando el contenido de la ley la hace vaga, pues no emplea términos precisos, el ejemplo sería una norma que tasara, respecto a lesiones personales, una compensación monetaria, suficiente para hacer que fuera como si el agravio no hubiera sido cometido.

De acuerdo con la situación del ejemplo anterior, se observa que cada caso puede presentar particularidades. Por lo tanto, para elaborar una normativa precisa, sin expresiones como *suficiente para hacer que fuera como si el agravio no hubiera sido cometido*, esa ley tendría que expresar cada una de las características de la lesión y, además, dar una cuantía exacta.

Pero sabemos que ese tipo de norma no podría ser posible, pues tendría que ser útil para dar con lo justo en cada uno de los casos que se presenten. Otra opción para que la norma fuera exacta sería que, por cada lesión que exista, se hiciera una norma. La primera es imposible, pues existen múltiples lesiones, agravantes y componentes externos al mismo accidente que no permitirían tasar

una cuantía exacta, ni una descripción precisa de la lesión a la hora de redactar la norma que se aplicaría a todos los casos futuros. La segunda también es inadmisibles, pues hay infinidad de combinaciones de las posibles formas en las que puede darse un caso de lesiones y las distintas variantes harían de este ejercicio no solo difícil, sino infructuoso, porque la imposibilidad de abarcar la redacción de todas esas variantes y sus respectivas valoraciones sería una tarea imposible.

De modo que, por cuestiones de hacer posible un derecho capaz de abarcar esa cantidad de probabilidades, sin una lista de todas las cosas de mundo, por economía, incluso, tratando de hacer menos dispendioso el proceso jurídico, resulta absurdo e imposible elaborar una norma por cada lesión.

En consecuencia, la precisión normativa es imposible para este tipo de casos. Planteemos estar en el caso de que alguien ha sufrido un empujón por parte de un tercero y, la ley, de un sistema jurídico que cuenta con una norma por cada uno de los tipos de lesiones personales va en su auxilio.

La norma más cercana al caso del sujeto agredido dice que: En caso de que a un sujeto pasivo – quien ha recibido el daño- sea empujado por un barranco, y caiga a una carretera, donde pase un auto sedan y justo pase sobre el sujeto pasivo, rompiendo su pierna en cuatro secciones; el sujeto activo –aquel que cometió la acción contra el sujeto pasivo- deberá pagar 2 años en prisión, además de indemnizar al sujeto pasivo por \$3'458.098.

Resulta que la persona era un modelo de pies, y que justo por la lesión en su pierna, ahora, después del accidente, camina de cierta manera que ha deformado su pie, y ha dejado de ser modelo. La

norma da un valor fijo, es precisa y nos indica cómo actuar en casos en los que se presenten esas situaciones, pero no parece que sea lo correcto, sabemos que, como su caso no estaba contemplado en la norma, no lo va a amparar.

Pero como no estaba previsto en la norma, porque la posibilidad de que justo ese tipo normativo le sucediera a un modelo de pies, era casi nula. Se observa que la norma deja de lado algo fundamental, su razón de ser. De lo anterior se desprende que, el dinero para la operación del sujeto pasivo y la recuperación de su pierna, es apropiado, eso suele costar una operación, pero los ingresos dejados de percibir por el accidente y sus consecuencias siguen intactos, no se han compensado y la norma no ha cumplido su propósito.

La precisión nos ahorraría juzgados, abogados y demás personas poco confiables, por ellos, la norma en cuestión no se presenta como una opción viable.

## Conclusiones

Empezaré diciendo que la vaguedad no es algo que no se puede eliminar del lenguaje, sin embargo, se podría, pero no sería un lenguaje que pudiera emplearse para el diario vivir, ni para las cuestiones de derecho.

Si bien el derecho consiste en dar a cada quien lo suyo, en él hay algo más. Hay una pretensión de ser una guía de conducta, porque en realidad, su mayor propósito, es la convivencia. Una convivencia en la que existan mecanismos legales para solucionar los problemas de la comunidad. Por lo tanto, de la precisión, que no solo se ve

inalcanzable, también se puede decir que no sería la opción más justa en todos los casos.

Ahora bien, no se puede decir que todas las leyes sean vagas, que no existan razones para fijar unos valores exactos, como en el caso de los impuestos, o en la edad para votar, sino que en ocasiones cuando se le da al jurista la facultad de interpretar y aplicar la misma, amplía el alcance más allá del que tenía el legislador o creador de esta.

Notamos entonces que, a pesar de que la expresión *suficiente para hacer que fuera como si el agravio no hubiera sido cometido* ciertamente es vaga, y puede ser entendida de múltiples formas, es necesario que exista en la ley.

Repito, esto no quiere decir que toda ley deba ser vaga, sino que, en ocasiones, para que la ley pueda cumplir esa función de guía de conducta, amplía las situaciones sociales, y que además tenga esa efectividad jurídica, se requiere que haya esa vaguedad. Sin este elemento, en las *legal standards*, existiría una problemática en la aplicación, incluso mayor que no estar seguros si la compensación en caso de que el sujeto pasivo sea empujado por un barranco, y caiga a una carretera, donde pase un auto sedan y justo pase por encima del sujeto pasivo, rompiendo su pierna en cuatro secciones; el sujeto activo deberá pagar 2 años en prisión, además de indemnizar al sujeto pasivo con \$3'458.098, o si deban ser esos 2 años y \$3'458.099.

## Bibliografía<sup>2</sup>

- Endicott, T. (July 3, 2008). The Value of Vagueness. En V.K. Bhatia, J. Engberg, M. Gotti & D. Heller (eds.) *Vagueness in Normative Texts* (27-48). Berna: Peter Lang Publishing.
- Endicott, T, "Law and Language", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/law-language/>>.
- Hyde, Dominic, "Sorites Paradox", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/sorites-paradox/>>.
- Keil, G. & Poscher, R. (2016). *Vagueness in the Law: Philosophical and Legal Perspectives*. Estados Unidos: Oxford University Press.
- Russell, B. (1923), Vagueness. En *Australasian Journal of Philosophy* 1 (2), 84-92
- Sorensen, Roy, "Vagueness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/vagueness/>>.

---

<sup>2</sup> Se presentó aquí una versión mejorada de la leída en el I Foro Interno, la autora ha decidido compartirnos los textos en los que ha basado su trabajo sin que hayan sido citados directamente en el trabajo (N. del E.).





# Una solución a la paradoja de la auto-enmienda o el puzzle de Ross<sup>1</sup>

Pablo Rivas Robledo<sup>2</sup>

## Introducción

Una de las características de algunos sistemas de reglas es la auto-enmienda. Este mecanismo se entiende de la siguiente manera: un sistema es auto-enmendable si existe una regla R dentro de este que establece quién puede modificar una regla del sistema y cómo lo puede hacer. Si R pertenece a un sistema, entonces el sistema es auto-enmendable. Dado un sistema  $\Sigma$  donde  $R \in \Sigma$ , establecer si R es una regla modificable es, según Alf Ross (1991), paradójico. Si R es modificable, debería existir un quién y un cómo para modificarla, dado que R es la regla del conjunto de reglas que establece quién y cómo se pueden modificar las reglas. En consecuencia, R debe ser modificable por la persona y el método designado. Sin embargo, no hay una regla del sistema que establezca quién y cómo se puede

---

<sup>1</sup> Versiones preliminares de este trabajo fueron presentadas ante el *I Foro Interno de Filosofía de la Universidad de La Sabana*, ante el *Centro de Investigación en Lógica y Epistemología Contemporánea* de la Universidad Nacional (CILEC) y el *VI Congreso Colombiano de Filosofía*. Agradezco los comentarios de varios de los asistentes, especialmente los de Juan Camilo Espejo Serna, John Anderson Pinzón, José Miguel Rueda Vásquez, Isabel Maldonado y dos jurados anónimos de CILEC que leyeron y comentaron versiones anteriores de este trabajo.

<sup>2</sup> Estudiante de séptimo semestre de Derecho y quinto semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo [pabloriro@unisabana.edu.co](mailto:pabloriro@unisabana.edu.co)

modificar R. Existe R, por supuesto, pero si hacemos la lista del contenido normativo modificable vía R, nunca se encontrará que el contenido de R sea modificable. Por lo tanto, nadie puede, por ningún método, modificar R. Pero si R no es modificable, entonces  $R \notin \Sigma$ , pero dado que  $R \in \Sigma$ , R es modificable. Este trabajo tiene como objetivo presentar una solución a esta paradoja.

## 1. La paradoja

Una tarde de viernes, varios compañeros se reúnen para jugar Nomic, un juego cuyas reglas son las siguientes:

1. Todos los jugadores tienen un turno.
2. En su turno, todos ellos deben proponer la creación, modificación o eliminación de una regla.
3. Si la propuesta es aceptada por mayoría absoluta, el jugador gana 1 punto.
4. Gana el jugador que llegue a 10 puntos.
5. Las reglas del Nomic son modificables por los jugadores mediante el procedimiento establecido en la regla 3.<sup>3</sup>

De acuerdo con las reglas establecidas para el juego, nos podemos preguntar: ¿La regla 5 puede ser modificada o eliminada válidamente por el procedimiento que esta misma establece? Si la respuesta es sí, entonces la regla que le da validez a la modificación desaparecería, y el procedimiento por el cual se cambia la regla 5 sería ilegítimo. Si la respuesta es no, la regla 5 no es una regla del Nomic, dado que entonces no se puede modificar o eliminar, como permite la regla 2.

---

<sup>3</sup> Esta es una versión simplificada de la versión del Nomic presentada por Peter Suber en el capítulo final de (Suber, 1990).

Entonces, me propongo investigar este problema en un contexto donde la noción de validez es más problemática. Por lo tanto, empiezo por formular y resolver la paradoja en el contexto de los ordenamientos jurídicos, con la esperanza de aplicar la misma solución a todos los sistemas auto-enmendables.

Mi interés aquí no es el de definir un ordenamiento jurídico o una norma jurídica. Es investigar la propiedad de la auto-enmienda, propia de algunos sistemas de reglas, entre estos, varios sistemas jurídicos.

## 2. La paradoja en ordenamientos jurídicos

Existen algunos ordenamientos jurídicos una norma fundamental. Para esta investigación interesan aquellos en los que existe este tipo de norma. La Constitución es la norma fundamental de varios de estos sistemas, la denomino Norma<sub>0</sub>. En la Norma<sub>0</sub> (la Constitución, Carta Magna, Regla de Reglas) se establecen los criterios últimos de validez, de modo que cualquier norma inferior a la constitución deriva su validez de la Constitución.

Así pues, una Constitución rígida es aquella que establece que no hay un órgano ni un procedimiento de reforma más exigentes que los que reforman la Constitución<sup>4</sup>. Supóngase que existe un artículo 88 en Norma<sub>0</sub> (la Constitución), este dice que:

---

<sup>4</sup> Esto es, solo el órgano *x* mediante el procedimiento *y* puede modificar la Constitución y no hay ni un órgano ni un procedimiento más rígidos en el ordenamiento jurídico, estos límites se conocen como los límites normativo-institucionales del ordenamiento jurídico (Pactet & Melin-Soucramanien, 2011, p. 66). La Constitución colombiana es un ejemplo de una Constitución rígida.

La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ <sup>5</sup>.

El artículo 88 es un tipo de reglas conocida como normas de competencia, le otorgan a una persona o a una institución alguna facultad. Se tiene pues que un órgano, mediante un procedimiento, puede reformar la Norma<sub>0</sub>, entonces, ¿puede  $x$ , por el procedimiento  $y$  reformar válidamente el artículo 88, siendo este parte de la Norma<sub>0</sub>? Preguntarse si el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> es susceptible de reforma es preguntarse si hay una norma de competencia constitucional que autorice a un órgano mediante un procedimiento reformar el contenido del artículo 88.<sup>6</sup>

Tomando un caso de la realidad colombiana, los artículos 374 y 375 de la Constitución colombiana disponen que la Constitución solo puede reformarse por Acto Legislativo, Referendo Constitucional o Asamblea Nacional Constituyente. Sin embargo, el Acto Legislativo 01 de 2016 introdujo un nuevo mecanismo de reforma constitucional, los Actos Legislativos *fast-track*. Se tiene entonces que los mecanismos de reforma constitucional fueron reformados ¿Es válida la reforma introducida por Acto Legislativo 01 de 2016?

Jurídicamente, la validez de una norma puede entenderse de dos maneras: La primera (validez descriptiva), se entiende que una norma  $z$  es válida, si  $z$  pertenece a un ordenamiento jurídico en virtud de que una norma superior le atribuye a  $z$  la cualificación de norma jurídica, es decir, que  $z$  existe (Kelsen, 1995, 2005). Es decir, si

---

<sup>5</sup> En el caso de las constituciones rígidas, estos siempre son los órganos más exigentes y los procedimientos más estrictos.

<sup>6</sup> La respuesta que se le dé a la pregunta no implica que no sea modificable por vías no jurídicas, si un gobierno impone su ordenamiento jurídico sobre otro gobierno, las normas jurídicas que pertenecían a  $Y$  se eliminaron, y no por un medio jurídico. Agradezco a Isabel Maldonado, quien me hizo dar cuenta de este hecho importante.

una norma superior dice que es una norma, existe, si existe, es válida. Según la segunda (validez normativa), que  $z$  sea válida significa que existe una norma superior que obliga obedecer a  $z$ , una norma  $z$  no puede ser válida si contraría la norma superior que le confiere validez (Bulygin, 1991; Nino, 2017). Aun así, dada la Norma<sub>0</sub>, se tiene que no hay una norma superior a esta.

Hasta aquí, tenemos una norma dentro de la Constitución (el artículo 88) que establece cómo se puede reformar válidamente, en sentido descriptivo, la Constitución. Si esta norma hace parte de la Constitución, debería ser modificable válidamente. El problema, como se expone a continuación, es que, según parece, no hay una norma que lo permita.

Ross (1991), opina que existe una paradoja con la reforma del artículo 88. El artículo 88 dice “La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ ”. Dado que el artículo 88 hace parte de la Norma<sub>0</sub>, el artículo 88 es reformable. Ahora bien, si el artículo 88 fuera reformable, debe existir una norma de competencia constitucional que establezca que el contenido del artículo 88 es reformable. Dado que el artículo 88 hace parte de la Norma<sub>0</sub>, la única posibilidad de modificación es mediante el artículo 88 mismo. El enunciado o las palabras del artículo 88 (“La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ ”) encierran la siguiente proposición normativa, a esta la llamaré  $A_{0.88}$

$A_{0.88}$  = El art. 1 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.1}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ ; el art. 2 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.2}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ (...); el art. 88 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.88}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ (...)

Sin embargo, si se reemplaza cada  $A_{0,w}$  (cada proposición normativa) en  $A_{0,88}$  se tiene que

$A_{0,88}$  = El art. 1 de la Norma<sub>0</sub>, que establece [que la Nueva Granada es un estado de derecho] solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ , el art. 2 de la Norma<sub>0</sub>, que establece [que la soberanía de la Nueva Granada reside en el pueblo] solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y(\dots)$ , el art. 88 de la Norma<sub>0</sub>, que establece [que el art. 1 de  $N_0$ , que establece  $A_{0,1}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ , el art. 2 de  $N_0$ , que establece  $A_{0,2}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y(\dots)$ , el art. 88 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0,88}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y(\dots)$ ] solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y(\dots)$ .

De esta manera,  $A_{0,88}$  aparece de nuevo. Según Ross (1991), esto es problemático, pues es necesario volver a reemplazar  $A_{0,88}$  hasta el infinito, creando auto-referencia parcial:  $A_{0,88}$  se refiere tanto a  $A_{0,88}$  como al resto de artículos de la Constitución. El verdadero problema es que la que se supone que es la única norma de reforma constitucional nunca dice qué se puede modificar del artículo 88.

En consecuencia, no hay una norma que hiciera válida descriptiva una reforma al artículo 88. La otra opción es aceptar que el artículo 88 no pudiera ser reformable. Pero esto sería imposible, porque el artículo 88 hace parte de la Norma<sub>0</sub> y esta es modificable, v.g. si el artículo 88 no es modificable, la Norma<sub>0</sub> tampoco lo es. Dado que la Norma<sub>0</sub> es modificable, el artículo 88, que hace parte de Norma<sub>0</sub>, debería ser modificable, pero no hay una norma que me lo

permita. Esta situación ha sido denominada la paradoja de la auto-enmienda o el puzzle de Ross.

La solución de Ross a la paradoja implica aceptar que las normas de competencia constitucional no son modificables por el procedimiento establecido por estas mismas, y se basa en la siguiente idea: El artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> no sería una norma básica del sistema, existiría la Ley 88, una ley inferior a la Norma<sub>0</sub>, esta última a la Ley 88 de validez y, además, le delega las funciones de norma de competencia constitucional. Entonces, esta quedaría así:

Art. 90 de la Norma<sub>0</sub>: Obedeced lo instituido por la Ley 88, hasta que la Ley 88 instaure cosa distinta; obedeced lo que instaure la Ley 88' (que reemplaza la ley 88) hasta que la Ley 88' instaure cosa distinta; y así sucesivamente.

Ley 88: La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por por el órgano *x* mediante el procedimiento *y*.

Una reforma a la Ley 88 sería válida en tanto el artículo 90 de la Norma<sub>0</sub> lo permite. Por tal motivo, si la Ley 88' dispone que la Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano *x'* mediante el procedimiento *y'*, esta reforma es válida normativamente en tanto que el artículo 90 de la Norma<sub>0</sub> la hace obligatoria.

### 3. Un problema adicional: el principio dinámico del Derecho

Tras la publicación del trabajo original de Ross, varias soluciones se han planteado para la paradoja. En el mundo de habla hispana ha sido especialmente influyente la de Juan José Moreso, quien quiere

probar una de las tesis de Ross, a saber, que “no se puede válidamente reformar las disposiciones de reforma constitucional por el procedimiento establecido por ella misma” (Moreso, 1991, p. 215). Sin embargo, Moreso quiere probar esto pero al mismo tiempo quiere rechazar la solución de Ross a la paradoja, pues, según el primero, las disposiciones de reforma constitucional hacen inválidas normas que deleguen la competencia para reformar la constitución<sup>7</sup>.

Para Moreso (1991), el problema central está en determinar si una disposición derogatoria constitucional puede derogar la norma constitucional que autoriza la creación de la disposición derogatoria por el procedimiento que la norma constitucional establece (p. 212). Moreso comienza suponiendo que sí. El supuesto que plantea es el siguiente: La norma Norma<sub>0</sub> tiene un artículo 88:

Art. 88: La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano *x* mediante el procedimiento *y*.

Supóngase que se introduce una ley de reforma constitucional:

Art. 1 de la reforma constitucional: Queda derogado el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub>.

Art. 2 de la reforma constitucional: El artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> quedará así: La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano *x'* mediante el procedimiento *y'*.

De tal manera que el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> se convierte en el artículo 88' tal que

---

<sup>7</sup> Su razón, las disposiciones de reforma constitucional son exclusivas de la Constitución, es decir, no pueden encontrarse en una disposición que no esté en la Constitución (Moreso, 1991, p. 215). Recuérdese que la Ley 88, como aceptó Ross, no hace parte de la Norma<sub>0</sub>, por lo tanto, el artículo 90 de la Norma<sub>0</sub> es inválido en cuanto le confiere a Ley 88, una disposición que no hace parte de la Norma<sub>0</sub>, a saber, la competencia para reformar la Norma<sub>0</sub>.



Art. 88': La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ .

Así ¿puede la reforma constitucional derogar el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> en tanto el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> le confiere validez a la reforma constitucional? Moreso piensa que no, porque la derogación del artículo 88 entra en contradicción con lo que denomina el principio dinámico del Derecho (PDD) (Moreso, 1991, pp. 212–213). La formulación de dicho principio es la siguiente:

PDD: Si una una reforma constitucional ha sido creada en el momento  $t$  y existe una norma válida en el momento  $t$  que autoriza la creación de reforma constitucional en  $t$  (en este caso el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub>), entonces, la reforma constitucional es válida en  $t$ . Pero si la norma que autoriza la reforma constitucional en  $t$  es derogada por la reforma constitucional en el momento  $t$  (siendo esta válida en el momento  $t$ ), entonces, la reforma es inválida en  $t$ .<sup>8</sup>

En caso de que se dé el segundo supuesto, argumenta Moreso, habría contradicción con la premisa inicial. En el ámbito práctico, esto introduciría una situación indeseable en el Derecho. En consecuencia, “no se puede válidamente reformar las disposiciones de reforma constitucional por el procedimiento establecido por ella misma” (sic.) (Moreso, 1991, p. 215).

De esta manera, existe un problema adicional. No solo no hay claridad sobre la norma de competencia para modificar el artículo 88, sino que parece que el artículo 88 no puede reemplazarse a sí mismo, pues la reforma no sería válida.

---

<sup>8</sup> Aquí, por lo menos, se entiende que Moreso habla de validez en sentido descriptivo.

## 4. La solución a la paradoja

Existe una solución a esta paradoja que no implica sacar al artículo 88 del ordenamiento jurídico y resuelve el problema introducido por Moreso. Es la siguiente. En el marco de los ordenamientos jurídicos que poseen una norma fundamental se tiene alguna norma de competencia dentro de su Norma<sub>0</sub>. Tomemos de nuevo el artículo 88 y la proposición que encierra.

$A_{0.88}$  = El art. 1 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.1}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ ; el art. 2 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.2}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$  (...); el art. 88 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.88}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ (...)

Sin embargo, es innecesario seguir a Ross, esto es, no es necesario reemplazar  $A_{0.w}$  por la proposición a la que equivale. Lo que interesa es que  $A_{0.w}$  es reformable por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ . En el caso de  $A_{0.88}$ , lo que interesa saber es que esta establece que  $A_{0.88}$  es reformable por el órgano  $x$  mediante el procedimiento  $y$ . Por supuesto que se podría dar paso al círculo vicioso planteado por Ross, pero es innecesario, porque lo que se necesita saber es cómo se reforma la proposición a la  $A_{0.88}$  equivale.

De esta manera, se sabe que para reformar el artículo 88 de la norma la Norma<sub>0</sub>,  $x$  debe hacerlo mediante  $y$ . Supóngase que se expide una ley que dispone que el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> quedará así:

Art. 88': La Norma<sub>0</sub> solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ .

El artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> queda entonces reemplazado por el mecanismo válido de reforma constitucional. La proposición expresada por 88' es

$A_{0.88}$  = El art. 1 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.1}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ ; el art. 2 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.2}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$  (...); el art. 88 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.88}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ (...)<sup>9</sup>

Esta libertad de reforma tiene un límite en el caso de las constituciones rígidas. Como se expuso anteriormente, en las constituciones rígidas el que la Norma<sub>0</sub> sea únicamente enmendable mediante los órganos más exigentes y los procedimientos más estrictos señalan los límites normativo-institucionales de una constitución rígida. Por lo tanto, no puede darse el caso de que la reforma establezca que la Norma<sub>0</sub> es reformable por un órgano menos estricto, mediante un procedimiento menos riguroso, dado que ya no sería posible diferenciar entre la Norma<sub>0</sub> y el conjunto de normas inferiores. Sin embargo, con el artículo 88 sí era posible.

---

<sup>9</sup> Es posible, si se desea, reemplazar las variables normativo-proposicionales en este punto, se encontrará que la reforma ya está hecha, pues de hecho  $A_{0.88}$  = El art. 1 de la Norma<sub>0</sub>, que establece [que la Nueva Granada es un estado de derecho] solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ , el art. 2 de la Norma<sub>0</sub>, que establece [que la soberanía de la Nueva Granada reside en el pueblo] solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ (...), el art. 88 de la Norma<sub>0</sub>, que establece [que el art. 1 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.1}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ , el art. 2 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.2}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ (...), el art. 88 de la Norma<sub>0</sub>, que establece  $A_{0.88}$  solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ (...)] solo podrá reformarse por el órgano  $x'$  mediante el procedimiento  $y'$ (...).

Por lo tanto, debe admitirse que, si  $x$  mediante  $y$  reforma el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub> tal que el artículo 88' dispone que la Norma<sub>0</sub> solo puede reformarla por un órgano menos estricto mediante un procedimiento menos riguroso, se está ante la Norma<sub>0</sub>'. Es decir, hay una Constitución distinta, dado que se han flexibilizado los límites normativo-institucionales de la Norma<sub>0</sub>.

Esto fue precisamente lo que sucedió en el caso colombiano, en donde se crearon los *fast-track*, procedimientos menos rigurosos, dado que requieren solo cuatro debates en el Congreso con mayoría absoluta; mientras que los actos legislativos, el mecanismo más laxo para la reforma constitucional, requieren de ocho, cuatro de estos con mayoría absoluta. Se tiene, entonces, que, en Colombia, a partir de la introducción de los *fast-track*, se pasó de la Norma<sub>0</sub> a la Norma<sub>0</sub>'.

## Conclusiones

A lo largo de este trabajo se demostró que es posible modificar válidamente las disposiciones de reforma constitucional a través del procedimiento establecido por estas mismas, sin caer en un círculo vicioso. La solución consiste en la posibilidad de que, el artículo 88 de la Norma<sub>0</sub>, mediante el procedimiento que este mismo establece, se reforme, en tanto cualquier reforma a la Norma<sub>0</sub> debe darse por un procedimiento que el mismo artículo 88 establece. Sin embargo, en el caso de las constituciones rígidas, para que se acepte la solución es necesario admitir que cuando se flexibilizan los mecanismos de reforma constitucional se pierden los límites normativo-institucionales del ordenamiento jurídico, establecidos en sus reglas de competencia de reforma constitucional,

sustituyendo así la Constitución para entonces vigente, como en el caso colombiano.

Esta solución también permite sortear las dificultades planteadas por Moreso. Según este la reforma sería inválida, pues contraría la norma superior que le otorga validez. Pero esto no es cierto, pues la norma de competencia (el artículo 88) lo que hace es otorgar facultades en un momento  $t$ , pero estas facultades ya han cambiado respecto el momento  $t'$ , cuando se introduce el artículo 88'. En el momento  $t'$  es imposible hacer un juicio de validez respecto el contenido original del artículo, porque este ya es inválido.

### A futuro

Más allá de las conclusiones propuestas, este trabajo me permitió darme cuenta de que los sistemas de reglas se pueden clasificar en dos grupos según su auto-modificabilidad: El Nomic o el sistema jurídico colombiano son sistemas de reglas automodificables, sus propias reglas se pueden modificar por las mismas reglas del sistema. Es más, las mismas reglas que dicen cómo modificar las otras reglas son también modificables; el ajedrez, la lógica proposicional clásica y otros sistemas lógicos, no. La razón de esta escisión me perturba constantemente, lo que me ha llevado a cuestionarme si existe alguna herramienta lógica que permita reflejar esta propiedad. Si la respuesta es negativa, habría propiedades jurídicas no reducibles a la lógica.

## Referencias

- Bulygin, E. (1991). Tiempo y Derecho. In C. Alchourron & E. Bulygin (Eds.), *Análisis lógico y Derecho* (pp. 193–214). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Kelsen, H. (1995). *Teoría general del Derecho y del Estado* (2da ed.). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kelsen, H. (2005). *Teoría pura del Derecho* (14th ed.). México, D.F.: Porrúa.
- Nino, C. S. (2017). ¿Puede un sistema jurídico generar su propia validez? In *La validez del derecho* (pp. 69–88). Astrea. Retrieved from <https://www.astreavirtual.com.ar/panel.php?b=0428000>
- Pactet, P., & Melin-Soucramanien, F. (2011). *Derecho Constitucional*. Bogotá: Legis.
- Ross, A. (1991). Sobre la auto-referencia y un difícil problema de derecho constitucional. In *El concepto de validez y otros ensayos* (pp. 43–72). México, D.F.: Distribuciones Fontamara.
- Suber, P. (1990). *The Paradox of Self Amendment: A Study of Law, Logic, Omnipotence, and Change*. Peter Lang Publishing.



# La riqueza de la experiencia artística: crítica al proyecto fisicalista

Margarita Gómez Ávila<sup>1</sup>

*La historia del arte, por ello, no es solo historia de las obras, sino también de los hombres. Las obras de arte hablan de sus autores, introducen en el conocimiento de su intimidad y revelan la original contribución que ofrecen a la historia de la cultura.*  
(Juan Pablo II, 1999)

## Introducción

Este escrito tiene como finalidad criticar la visión del proyecto fisicalista en cuanto sostiene que la persona y sus atributos psicológicos, no son nada más que su cuerpo y sus propiedades físicas. Para iniciar, se puede decir que la experiencia consciente consta de dos partes, una objetiva y otra subjetiva. La primera, es de la que dan cuenta los fisicalistas, es el tipo de experiencia sobre la cual la ciencia puede o podrá explicar en algún punto. La segunda, es

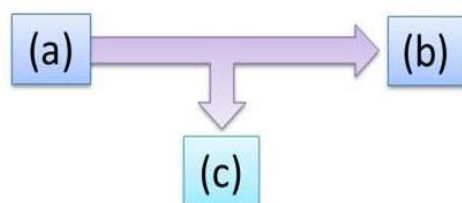
---

<sup>1</sup> Estudiante de filosofía de quinto semestre. Correo: [linagoav@unisabana.edu.co](mailto:linagoav@unisabana.edu.co)



aquella donde es posible hallar una apertura hacia la existencia de entidades inmateriales.

Una de las experiencias que tiene el ser humano es la artística, por eso también puede ser explicada en términos objetivos y subjetivos. Por consiguiente, el objetivo específico de este escrito es justificar que la parte subjetiva de las experiencias artísticas no puede ser caracterizada solamente en términos físicos. En consecuencia, si (a) la experiencia artística es una experiencia humana no reducible a propiedades físicas, *entonces*, (b) los sujetos que tienen estas experiencias artísticas no pueden ser explicados solamente mediante las teorías físicas. Ahora bien, para que este condicional funcione se necesitará demostrar que (c) la experiencia artística caracteriza lo humano.



**(a) La experiencia artística es una experiencia humana no reducible a propiedades físicas.**

(c) La experiencia artística caracteriza lo humano.

-----  
**(b) Los sujetos que tienen estas experiencias artísticas no pueden ser explicados solamente mediante las teorías físicas.**

Fig. 1

Si logramos aceptar (a) y (c) no tendremos razones para dudar de (b). Así las cosas, en primer lugar, se explicará cómo la experiencia artística caracteriza lo humano. En segundo lugar, se muestra cómo

la explicación física no logra abarcar la riqueza de la experiencia artística, eliminando del Argumento de Conocimiento de Frank Jackson la postulación de los *qualia* (propiedades subjetivas de la experiencia) y proponiendo, en su lugar, el punto de vista subjetivo del que habla Thomas Nagel. Y, en tercer lugar, se verá como la aceptación de estas premisas trae problemas al proyecto fisicalista en la medida en que este niega que quienes tengan estas experiencias artísticas no pueden ser explicados solamente mediante las teorías físicas.

## 1. La experiencia artística caracteriza lo humano.

El hombre es un ser de experiencias y eso define su identidad, su carácter racional, pues es difícil concebir un ser humano racional y sin experiencias. Parece que la experiencia artística hace parte de las experiencias que definen lo humano. Seguramente, uno puede decir que la experiencia artística es la manera correcta de presentar o especificar la experiencia humana (experiencia con objetos/personas/sí mismo), porque aunque no todos estén llamados a ser artistas, en el sentido específico de la palabra, cada hombre en la medida en que es artífice de la propia vida puede hacer de ella una obra de arte, una obra maestra (Juan Pablo II, 1999).

La experiencia artística es, entonces, la interpretación que hace el ser humano de un conjunto de palabras escritas y orales, de manifestaciones teatrales y musicales, de expresiones de las artes plásticas y de las más modernas tecnologías de la comunicación. La experiencia artística, aunque puede necesitar del objeto físico no se agota en este. Una escultura a pesar de ser una manifestación del

arte plástico no es suficiente para que se hable de experiencia artística, pues aún no se encuentra en relación con alguien. La experiencia artística caracteriza al ser humano en la medida en que permite que el hombre se apropie de lo que lo rodea, lo interprete. La experiencia perceptual es el soporte de la relación que tiene el hombre con todo lo que lo rodea, pero es insuficiente para dar cuenta de la experiencia humana si se le desvincula de la experiencia artística, como esa capacidad de interpretar lo que está alrededor. El ser humano, quien contempla el mundo, no le basta percibir, sino que irremediamente lo interpreta. La experiencia artística permite al hombre ir más allá de colores, formas o sonidos de quien simplemente contempla o escucha.

Resulta complicado imaginarse un caso de una persona que carezca de experiencias artísticas, precisamente, porque estas son un rasgo propio del hombre para relacionarse consigo mismo, con el mundo y con los demás. Basta con un sentido para que el hombre pueda tener una experiencia artística de alguna clase. El ser humano parece ser una subjetividad dotada de un mundo interior, que tiene sus pensamientos y elecciones, sus afectos y relaciones, sus proyectos e ideales. Así pues, el ser humano es tan complejo que no parece posible caracterizar su subjetividad mediante propiedades físicas, cosa que sí logra hacer la experiencia artística como lo veremos a continuación.

## **2. La explicación física no logra abarcar la riqueza de la experiencia artística**

Cada organismo tiene una forma propia de tener experiencias conscientes, por ello, muchas experiencias están directamente relacionadas con un solo punto de vista: el del organismo que tiene la experiencia. Esto ocurre en la medida en que hay algo que es *ser* un murciélago, un hombre, un marciano—o lo que se quiera. Ese modo de ser, para el organismo que elijamos, está ligado a un punto de vista particular. Así, este punto de vista particular no se puede transferir a otro, es una suerte de perspectiva en primera persona que no se puede compartir así el otro haya experimentado lo mismo.

Thomas Nagel, en su artículo *¿Cómo es ser un murciélago?*, lo ejemplifica maravillosamente diciendo que un murciélago tiene experiencias conscientes en el sentido de que hay algo que es cómo se siente tal experiencia para el murciélago, es decir, que hay algo que es cómo es ser un murciélago para el murciélago. Para Nagel, lo que constituye la manera de ser de un organismo son las experiencias que este tiene, las cuales están determinadas (al menos en parte) por los aparatos perceptuales de ese organismo. Ahora bien, nuestras capacidades imaginativas están restringidas por nuestras experiencias y recursos mentales y, por ello, es que la imaginación, por mucho que se esfuerce, es demasiado limitada a la hora de saber lo que es ser como un murciélago, pues no tenemos ningún sentido que se parezca a la ecolocación de un murciélago.

Una persona solo puede saber o decir cuál es el mérito de la experiencia de otra, en la medida en que ese alguien “sea lo suficientemente similar al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista” (Nagel, 2003, pp. 52-53), pero nunca podrá dar cuenta de ella, totalmente, porque la experiencia no es del todo objetiva. Por esta razón es que, aunque pueda imaginarme que tengo los rasgos de un murciélago (que tengo alas, que vuelo al atardecer,

que como fruta, que tengo muy mala visión), esto no sería imaginar cómo es ser un murciélago para un murciélago, sino, cómo sería para mí, ser un murciélago. Si los hechos de la experiencia son solo accesibles desde un punto de vista, entonces, resulta un misterio cómo una explicación física objetiva o independiente, de ese punto de vista, puede dar cuenta de las experiencias. Así, ninguna cantidad de información física puede decirnos cómo es ser murciélago, debido a que el cómo es ser algo solo se puede entender desde el punto de vista del murciélago, y a eso no podemos acceder desde nuestro punto de vista.

El punto de vista de Nagel, en el caso de la experiencia, se aplica a la perfección<sup>2</sup>. Es muy cierto que hay una parte de este tipo de experiencias que podemos entender en términos objetivos: los sonidos, los ritmos, las palabras, los colores se pueden medir y captar hasta cierto punto mediante procedimientos científicos, hay teorías que buscan explicar este tipo de experiencias a partir de propiedades físicas. No obstante, como bien lo muestra Nagel, entender la experiencia desde solo ese aspecto no logra capturarlo en su totalidad. La parte subjetiva de la experiencia artística “brota de lo más íntimo del alma humana, allí donde la aspiración a dar sentido a la propia vida se ve acompañada por la percepción fugaz de la belleza y de la unidad misteriosa de las cosas” (Juan Pablo II, 1999). Cada experiencia artística tiene una manera de ser y de sentir propia, que no puede atraparse en lo físico, ya que los términos físicos deben ser comprendidos por igual desde muchos puntos de vista, lo cual perdería validez cuando se acepta la existencia de un punto de vista particular. Es posible caracterizar la experiencia artística en general, incluso explicar qué sentimientos puede generar *La resurrección* de

---

<sup>2</sup> Ver también Nagel (1965).

Gustav Mahler o el *David* de Miguel Ángel, sin embargo, no resulta fácil explicar cómo es para alguien esta experiencia artística.

El argumento de Nagel, empero, tiene una falencia: que la subjetividad de la experiencia puede entenderse totalmente en términos de un saber-cómo (*know-how*), de un tipo de saber particular. Sobre este punto David Lewis (2003) afirma que lo que se adquiere cuando se experimenta por primera vez una sensación, no es conocimiento proposicional sino una capacidad reconocitiva. El cómo se siente está relacionado más con la adquisición de nuevas habilidades que con la experiencia en sí, al conocimiento de hechos. De acuerdo con la hipótesis de la habilidad de Lewis, el carácter subjetivo se reduce a habilidades de imaginar, reconocer y recordar (Lewis, 2003). A pesar de que Lewis comienza con un muy buen punto, parece que una persona necesita de la experiencia para poder reconocer, imaginar y recordar, nunca parte de cero. Aunque nos es posible imaginarnos, reconocer o recordar una experiencia, esto solo se convierte en posibilidad si ya hemos experimentado en primera persona ese cómo se siente. En el caso de que sea una experiencia ajena, solo podremos acercarnos un poco a ese cómo se siente si somos suficientemente similares al objeto de la atribución como para poder adoptar su punto de vista.

Una manera fuerte de mostrar cómo la hipótesis de la habilidad de Lewis no es suficiente para explicar la parte subjetiva de la experiencia (ese saber cómo se siente tener una experiencia) es el Argumento de Conocimiento de Frank Jackson (2003). Este describe a una brillante científica llamada Mary, quien tiene conocimientos científicos completos, es decir, sabe todo lo que hay que saber en términos físicos (incluyendo todo lo que hay que saber acerca del color). Sin embargo, ella se ve obligada a investigar el mundo desde

una habitación en donde todo se ve a blanco y negro: su cuerpo, los libros y la televisión. Mary, en un momento determinado, sale de la habitación y ve por primera vez un tomate, al hacerlo, se da cuenta de que había algo que no sabía: el cómo se siente ver algo rojo pues nunca había experimentado la sensación de color. La falta de conocimiento de Mary no se resolvió imaginándose qué serían los colores, tampoco se suplió con inferencias lógicas, “lo que directamente viene al caso no es la clase ni la manera ni el tipo de conocimiento que tiene Mary, sino lo que sabe” (Jackson, 2003, p. 115), Mary, aunque sabía todo lo físico e incluso, de acuerdo con Lewis, tenía la habilidad de imaginar todo lo que existe. Al salir al mundo exterior y tener por primera vez una experiencia particular, sabe algo nuevo acerca del mundo, conoce el color, y se da cuenta de que la concepción que tenía de la vida mental de los otros (y de ella) estaba muy empobrecida. Ella sabía acerca de los *qualia* de negro (o de ciertos tonos de gris), empero, no sabía nada acerca del *qualia* de rojo. Mary tenía todo el conocimiento sobre el color rojo, pero carecía de esa característica subjetiva de la experiencia de rojo.

El Argumento de Conocimiento de Jackson funciona muy bien, pero, de igual que el de Nagel, presenta un problema, a saber, de los *qualia*. Los *qualia* presentan diversos problemas debido a que no son solo vagos o equívocos, sino que son profundamente confusos. La indefinición de los *qualia* se da en la medida en que al final es la opinión del sujeto el criterio último para decidir respecto a los *qualia* de sus experiencias (a pesar de que la pretensión original cuando se esbozan los *qualia* es la de englobar lo que tiene de subjetiva la experiencia).

Los defensores de los *qualia* los definen como unas características intrínsecas ya que no cambian dependiendo de la

relación de la experiencia con otras cosas, sin embargo, lo que tratan de mostrar algunos filósofos, como Daniel Dennett es que estos sí varían con la repetición de una misma experiencia u otras diferentes. Así se explica el desarrollo de un gusto por ciertas bebidas con la ingestión repetitiva de la bebida en cuestión, o como la fenoltiourea (un tipo de sustancia) tiene un sabor muy amargo para las tres cuartas partes de la humanidad mientras que para el resto es insabor (Dennett, 2003). El amargo o el gusto o disgusto que producen ciertos alimentos no constituyen una propiedad intrínseca de las cosas sino una propiedad relacional.

Parece que los *qualia* surgen porque se busca dar cuenta de la manera en la que se siente algo. También, que esos *qualia* son inefables, intrínsecos, privados y directamente aprehensibles en la conciencia. Por ello, es que si yo quisiera explicar a alguien lo que se siente comer la arepa que hace mi abuela, no solo es difícil que la otra persona me entienda, sino que incluso ni yo misma sé por dónde comenzar a explicarla. Los *qualia*, esas cualidades subjetivas que se postulan tratando de explicar esa naturaleza subjetiva de la experiencia, no resultan exitosos, esas “propiedades inefables, intrínsecas, privadas y directamente aprehensibles de la experiencia (...) En su lugar [solamente] encontramos propiedades públicas relativas o prácticamente inefables a las que podemos referirnos de manera indirecta por referencia a nuestros detectores de propiedades privadas” (Dennett, 2003, p. 258). No obstante, este logro de Dennett para mostrar la dificultad que existe al nombrar lo subjetivo de la experiencia bajo la postulación de los *qualia* no logra anular la posibilidad de que haya algo subjetivo en la experiencia.

De este modo, buscando eliminar los defectos y potenciar las bondades del argumento de Nagel como el de Jackson, se plantea



eliminar del Argumento de Conocimiento la postulación de los *qualia*, proponiendo en lugar de estos el punto de vista subjetivo del que habla Nagel. Así, imaginemos, entonces, que le mostramos una partitura a Mary, quien es ahora directora de orquesta, y esta puede imaginarse como sonaría la pieza. Una partitura es la expresión escrita de cómo debe sonar una pieza. En la partitura encontramos una clave que nos dice en qué alturas están las notas, unas figuras que nos indican el ritmo que debe tener cierta melodía. Además, nos dicen exactamente qué notas deben tocarse en una parte determinada. Así mismo, hallamos unas dinámicas que nos dicen qué tanto volumen debe tener esa parte de la obra. De igual manera, hay una métrica que establece el compás de la obra y la partitura nos dice cuántas negras hay por minuto. También, unas intenciones que nos dicen cómo, por ejemplo, debe tocarse el arco para obtener cierto sonido y, además, una tonalidad. Así pues, antes de ensayar con una orquesta, podemos decir que Mary ya sabe cómo debería sonar la obra. Sin embargo, este formato, aunque logre abarcar el cómo suena la pieza, no logra contener la totalidad de la experiencia artística porque no deja lugar a la interpretación. En el Argumento de Conocimiento, cuando Mary escucha la obra en un concierto, se da cuenta que su conocimiento físico no logra abarcar la experiencia artística en su totalidad; hay algo que se escapa a la descripción física que va más allá del ritmo y la tonalidad que está en el sujeto que escucha y toca.

¿Qué es lo que no conoce? Efectivamente, como dicen Jackson y Nagel, es la parte subjetiva de la experiencia, pero esta parte subjetiva no se entiende a partir de los *qualia* que postula Jackson, sino a partir del punto de vista particular que defiende Nagel. Mary al oír el concierto y tener, por primera vez, esta experiencia

enriquece lo que sus sentidos conocen, y, en la medida en que las experiencias están determinadas (al menos en parte) por los aparatos perceptuales de un organismo, está en posición de entender mejor su vida mental. A Mary no le bastó su conocimiento de términos físicos para saber cosas acerca del mundo, necesitó enfrentarse con la experiencia personalmente. Por ello, muchas veces “los artistas tienen en común la experiencia de la distancia insondable que existe entre la obra de sus manos, por lograda que sea, y la perfección fulgurante de la belleza percibida en el fervor del momento creativo” (Juan Pablo II, 1999).

### **3. El fin del proyecto fisicalista: el ser humano no puede ser explicado solamente mediante las teorías físicas**

Si se ha logrado mostrar que, (a) la experiencia artística es una experiencia humana no reducible a propiedades físicas, *entonces*, no hay ningún reparo en afirmar que, (b) los sujetos que tienen estas experiencias artísticas no pueden ser explicados solamente mediante las teorías físicas. La comprobación de esta hipótesis choca de lleno con el proyecto fisicalista, pues este sostiene la tesis de que la persona no es nada más que su cuerpo y todas sus propiedades físicas. Los promotores de este proyecto son quienes dudan al respecto del carácter subjetivo de la experiencia porque piensan que todo puede ser descrito en términos objetivos, ya que todo lo que existe es físico. El fisicalismo explica muchas cosas y, por ello, no busca negar bajo ningún pretexto, la parte objetiva de la experiencia; la ciencia funciona, y puede, o podrá en algún momento dar cuenta

de todas las cosas físicas que existen; pero la experiencia artística va mucho más allá de la percepción. A partir de una serie de manifestaciones artísticas como la música, la pintura y la poesía se logra atrapar mucho más que lo físico en los paisajes y sonidos.

En suma, el problema del proyecto fisicalista es su pretensión totalitaria, porque cree que todo se puede explicar mediante propiedades físicas. La ventaja de rechazarlo es que se abre la puerta a explicaciones del mundo de carácter no-físico. Este rechazo del fisicalismo no lleva a afirmar la creencia en cosas o seres inmateriales, tampoco hace que sea válido o razonable hablar de temas como Dios y el alma en el sentido cristiano de la palabra. Solamente deja abierta la posibilidad de la existencia de estos elementos, en tanto que, si no bastan las propiedades materiales para explicar al hombre, puede que haya otro tipo de cosas que tampoco se puedan explicar mediante estas propiedades. Así, la belleza puede verse como la clave del misterio y la llamada a lo que va más allá de las cosas tangibles y que caben en la lógica fría y discursiva.

## Referencias

- Barrios García, G. G., & Ruiz Llaven, C. E. (2014). El paisaje sonoro y sus elementos. *Quehacer Científico en Chiapas*, 57-61.
- Dennett, D. (2003). Quinear los qualia. En *La naturaleza de la experiencia* (págs. 213-262). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Dennett, D. (2003). Quinear los qualia. En M. E. (compiladores), *La naturaleza de la experiencia* (págs. 213-262). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Jackson, F. (2003). Lo que María no sabía. En M. E. (compiladoras), *La naturaleza de la experiencia* (págs. 111-118). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Juan Pablo II, P. (4 de abril de 1999). *La Santa Sede*. Obtenido de La Santa Sede: [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_23041999\\_artists.html#\\_ftnref25](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html#_ftnref25)
- Lewis, D. (2003). Lo que enseña la experiencia. En M. E. (compiladoras), *La naturaleza de la experiencia* (págs. 119-153). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Murray Schafer, R. (1979). El mundo del sonido. Los sonidos del mundo. *El Correo*, 4-8.
- Nagel, T. (Julio de 1965). Physicalism. *The Philosophical Review*, 74(3), 339-356.

Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. E. (compiladores), *La naturaleza de la experiencia* (págs. 45-63). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.



# Objetos intencionales como criterios de identidad de las experiencias

Juan Manuel Gaitán<sup>1</sup>

## Introducción

A medida que han ido surgiendo teorías que intentan explicar las experiencias como hechos importantes en la comprensión de la mente o el cerebro, ha surgido también la preocupación por determinar o reconocer cuándo podemos decir que las experiencias son iguales o son las mismas. Aquello que nos permita determinar cuándo las experiencias son iguales o las mismas, lo llamaremos criterios de identidad de las experiencias.

Cabe resaltar que decimos que una experiencia es igual a otra o la misma cuando pertenecen a la misma clase de experiencia; esto es, dos experiencias de comer piña serán iguales en la medida en que pertenezcan a la misma clase de experiencia, a saber, comer piña. La pregunta está motivada, en el marco de la explicación psicológica, por las distintas respuestas conductuales que puede llegar a tener un sujeto si sabe o cree que sus experiencias son distintas.

Es decir, si experiencias particulares están clasificadas como diferentes *clases* o *tipos* de experiencias, en principio, podría esperarse una conducta distinta por parte del sujeto. En este sentido,

---

<sup>1</sup> Estudiante de sexto semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo: [juanga@unisabana.edu.co](mailto:juanga@unisabana.edu.co)

aceptando que las experiencias perceptuales sensoriales conscientes son parte importante de la vida mental. Entonces, es necesario preguntarse por la manera en que individuamos *tipos* de experiencias conscientes.

En lo que respecta a este texto, empezaré presentando la noción pre-teórica con la que individuamos clases o tipos de experiencias; luego, aduciendo algunos problemas a dicha noción intentaré argumentar que no es la mejor manera de individuar las experiencias tipo. Finalmente, argumentaré en favor de una respuesta diferente que, de ser aceptada mi argumentación, debería mostrarse como una mejor respuesta a la pregunta antes enunciada.

## 1. La noción pre-teórica y sus problemas

La noción, si se quiere, pre-teórica de la cual se intenta responder por la individuación de las experiencias tipo, es el “cómo es” de las experiencias, es decir, cómo es para mí tener esa clase de experiencia; si se quiere, cómo se siente la experiencia. Así, podríamos decir que lo que individua una clase de experiencia de otra, es su carácter fenomenal, en otras palabras, que se sienten diferentes. A estas particulares cualidades (si es que es una cualidad) de las experiencias se les suele llamar “propiedades intrínsecas de la experiencia” o *qualia*.

En la descripción dada por Daniel Dennett en su artículo “*Quining Qualia*”, los *qualia* son unas curiosas propiedades que, al parecer, la tradición defiende (no Dennett) que son inefables. Esto quiere decir que por más elocuente que sea una persona y cooperativo o imaginativo su oyente, no será capaz de entender o



incluso decirle al otro de manera exacta lo que se está oliendo, viendo, saboreando y demás (Dennett, 2003).

Los *qualia* son esencialmente privados, pues son incomunicables a los demás, simples u homogéneos, esto quiere decir que no pueden ser explicados en partes más simples que los compongan. También, son propiedades de *mis experiencias* por lo que tengo un acceso privilegiado a ellas y puedo acceder directamente a ellas (esto implica que no hay posibilidad de error frente a los *qualia*. No puedo equivocarme al identificar el *qualia* que estoy sintiendo). Por ellos, resumamos las propiedades en las cuatro más importantes: 1) inefables, 2) intrínsecas, 3) privadas y 4) directamente accesibles. Reitero, el carácter fenomenal de las experiencias y el cómo se sienten para mí es lo que determina que una experiencia sea diferente. Entonces, si siento una experiencia como diferente, podríamos decir que pertenecerá a una categoría o tipo distinto de experiencia.

Sin embargo, es aquí donde encontramos problemas con esta noción. Hay casos en los que no es muy claro si realmente los *qualia* determinan la diferencia de clase de una experiencia. Dennett nos pone un ejemplo bastante ilustrativo. Yo detesto la coliflor, aun así, he comprado una pequeña pastilla que al tomarla hará que me guste la coliflor. Al tomar la pastilla surte efecto, la siguiente vez que comí coliflor me sabía exquisito. Tenemos un problema. Tengo varias opciones para explicar el fenómeno. Podría decir que la pastilla no ha cambiado el sabor de la coliflor, pues no ha hecho que sepa a chocolate, el cambio ha sido en mí. Tengo aún varias opciones. 1) podría ser que el *quale* no cambió y de hecho el sabor de la coliflor es igual, fueron mis gustos los que cambiaron. 2) en realidad, el *quale* de la coliflor cambió, por lo tanto, mis gustos también lo hicieron. 3)

ni el *quale* ni mis gustos cambiaron, solo mi acceso a las memorias del sabor de la coliflor se vio afectado y recuerdo el sabor de manera diferente, aunque de hecho es el mismo. La pregunta que surge es obvia ¿el sabor de la coliflor es el mismo *quale* de antes de que me tomara la pastilla? ¿Bajo qué criterio puedo definirlo?

Pongamos otro ejemplo expuesto por Dennett (2003). Más que un ejemplo es un aspecto interesante sobre uno de los problemas expuestos en *Quining qualia* de Dennett en el generador de intuiciones 1º, nos dice que el primer sorbo de jugo de naranja del desayuno puede saber diferente del segundo si los intercalo con un bocado de panqueques con miel. Seguramente todos hemos notado que el sabor del jugo cambia al haber comido antes algo más dulce breve tiempo. Podríamos preguntarnos ¿es el mismo *quale* en el primer y segundo sorbo? Quizá no sea un gran problema la pregunta, fácilmente se podría responder que, al añadirle el elemento extra de la miel y el panqueque, por supuesto es un *quale* diferente y, por tanto, una experiencia diferente.

Pero esto es un problema ¿Qué elementos deben tomarse en cuenta y cuáles no al momento de la percepción para definir cuál es el *quale* de dicha percepción? Pongamos un ejemplo que ilustre nuestro punto: Supongamos que todos los días me tomo una deliciosa taza de chocolate caliente. Llevo haciéndolo ya durante varios años, evidentemente me encanta el chocolate caliente. Sin embargo, un día ya no quiero mi taza diaria de chocolate, estoy hastiado de tanto chocolate durante tanto tiempo, ya no me agrada, no en la forma que lo hacía antes. Hagamos la misma pregunta ¿Sigo teniendo el mismo *quale*, la misma experiencia de cualquier otro día que tomé la taza de chocolate caliente? Supongamos que sí. Por la forma en la que hablé podemos decir que quizá sí sigue siendo el

mismo *quale*, lo único que cambió fueron mis gustos o la forma en la que reaccioné frente a ese *quale* específico. Sin embargo, al contarle a un amigo lo sucedido, me revela una posibilidad que no había pensado, que evidentemente el chocolate no sabe igual, de la misma manera que siempre, pues en el momento en que he ingresado un nuevo elemento a la percepción, el desagrado, ya no era la misma experiencia de siempre, había un elemento extra, podríamos llamar a esta experiencia como “experiencia de tomar chocolate con cierto desagrado”.

Los ejemplos anteriores ponen presión no solo en el concepto “*qualia*”, sino en los *qualia* como criterios de identificación de experiencias tipo. Como he mencionado antes, los *qualia* deberían ser transparentes a mi introspección, no podría equivocarme respecto a lo que siento; aunque siga así y realmente sean *quale* diferentes en cada uno de los ejemplos, sigue siendo oscuro si dichas experiencias particulares pertenecen a la misma categoría, ya sea “experiencia de tomar jugo de naranja” o a una diferente como “experiencia de tomar jugo de naranja habiendo comido antes algo dulce inmediatamente”.

Es evidente que existe un problema en la teoría de los *qualia*. Quizá haya una respuesta y una solución, pero al menos no es evidente. En este sentido, espero dar una mejor respuesta. Para esto, me apoyaré en *La cualidad intrínseca de la experiencia* de Gilbert Harman (2003). A partir de Harman intentaré dar una posible solución a los problemas planteados por Dennett y mencionados anteriormente respecto de los *qualia*.

Para Harman, las propiedades intrínsecas de la experiencia son simplemente el “como es” (Nagel, 2003, p. 46) tener una experiencia, *la manera en que nos parecen las cosas*. Los *qualia* son propiedades

subjetivas intrínsecas de la experiencia, es el *cómo a ti te parece*. Imagina que un día caluroso decides comer trozos de una jugosa piña. El sabor particular de la piña es un *quale* gustativo. El color particular de la piña es un *quale* visual de la piña.

Para resolver este problema es necesario introducir el concepto de *intencionalidad* pues este nos permitirá zanjar el problema o al menos dar una posible solución. Harman nos da dos argumentos para entender la intencionalidad.

1. Ponce de León está buscando la fuente de la juventud.  
No existe algo como la fuente de la juventud.  
Pero no se sigue que Ponce de León no buscase nada.

Podemos decir que la búsqueda de Ponce de León tiene un objeto intencional que, aunque de hecho no exista, no implica que Ponce de León no buscase nada.

2. “Es importante distinguir entre las propiedades de un objeto representado y las propiedades de una representación de dicho objeto” (Harman, 2003). Imagine que usted está viendo la pintura de un unicornio. Puede ver la pintura sobre el óleo, los diferentes colores de las pinturas usadas, etc. Compare la pintura del unicornio con la representación o la imagen que tiene usted de un unicornio en su imaginación. Es claro que en ambos casos el objeto es el mismo y que además este no existe. Es importante que distinga, sin embargo, entre las cualidades del objeto de su representación (la imagen que tiene del unicornio en su “mente”) y la representación del objeto (la pintura del unicornio). La representación que usted tiene de seguro no comparte las mismas propiedades que la pintura, aunque ambas sean del mismo objeto. La pintura se presenta

como plana y cubierta de pintura. Su representación del unicornio no es ni plana ni está cubierta de pintura, etc.

Estos argumentos señalan dos cosas importantes: 1) Es importante la distinción entre las propiedades de un objeto representado y las propiedades de la representación misma. 2) El objeto de representación no necesariamente debe existir para ser objeto de representación. Esto lo llamaremos objeto intencional. En otras palabras, podríamos decir que un objeto intencional es el contenido de la representación. Dicho contenido no siempre representa algo real o es causado por un objeto real, por ejemplo, el caso de las alucinaciones.

Podríamos estar tentados a pensar que el objeto intencional de las experiencias puede llegar a ser algo mental. Esto es conocido como el argumento de la ilusión: El argumento parte de la premisa de que las cosas que se presentan en la percepción no siempre son como son en realidad. Yo puedo estar viendo algo azul y rojo cuando en realidad no hay nada frente a mí y es una mera ilusión o alucinación. El argumento sugiere que la percepción de los objetos es siempre indirecta y está mediada por una representación mental. De este modo, el argumento infiere erróneamente que si yo percibo erróneamente los objetos del mundo externo y puedo ver algo rojo y azul cuando es de otro color o de hecho no hay nada, la percepción del rojo y del azul, no es externo a mí, no están fuera de mí, por tal razón deben ser algo mental. A esto se le añade que, debido a que la percepción verídica y la alucinatoria son indistinguibles para mí, en todos los casos de percepción soy directamente consciente de algo mental e indirectamente consciente de los objetos externos.

Este argumento es falaz. Apliquémoslo al caso de Ponce León: Si Ponce de León buscaba la fuente de la juventud, pero de hecho esta

no existe, el argumento nos llevaría a concluir que Ponce de León en realidad buscaba algo mental. Y esto es un error. No diremos que Ponce de León buscaba la idea de la fuente de la juventud, la tenía ya en su cabeza. Lo que buscaba era la fuente de la juventud real.

Ahora bien, nos podemos preguntar: ¿Cómo enfrentamos los problemas de Dennett sobre los qualia desde Harman?

Lo primero que debemos decir frente a los *qualia* es que hay un error de distinción. La concepción de los *qualia* surge a partir de la distinción que se hace entre la experiencia y el objeto de la experiencia. Pienso que no somos capaces de abordar la experiencia misma, independiente de su objeto, para hablar de sus propiedades intrínsecas. Es decir, no se puede separar el objeto intencional de la experiencia misma. Así, cuando hablamos de propiedades intrínsecas de la experiencia, en realidad hablamos de propiedades del objeto intencional. Esto ya no resulta un problema, al menos para los criterios de identidad de las experiencias, porque podremos dar cuenta de las experiencias funcionalmente teniendo en cuenta las relaciones entre las entradas (los órganos por los que percibimos), las salidas (las conductas que se generan como reacciones) y los objetos intencionales de la experiencia. Si se desea saber cuáles son las propiedades intrínsecas del objeto intencional o el *quale* de cada objeto, se deberá buscar en otra teoría que se encargue de las propiedades de los objetos. No es un problema para una teoría de la experiencia en la medida en que solo debemos dar cuenta de las relaciones funcionales de las experiencias.

## Conclusión

Ahora sí debemos dar una respuesta a los criterios de identidad de las experiencias. Ya hemos mostrado que los *qualia* no son propiedades pertinentes de las cuales una teoría de la experiencia deba dar cuenta, pues los *qualia* son, al menos, propiedades intrínsecas del objeto intencional y no de la experiencia misma. Por esto, los *qualia* no pueden ser el criterio bajo el cual una experiencia es igual a otra. Expliquemos esto.

Según algunas teorías, los *qualia* son criterios de identidad de las experiencias, es decir, que el *qualia* es el que determina la experiencia que tengo. Por ejemplo, yo me encuentro en un estado de dolor cuando tengo el mismo carácter cualitativo o *qualia* de dolor, podemos llamarlo quizá lo doloroso del dolor. Retomando el ejemplo de la piña, podríamos decir que tengo la misma experiencia de comer piña cuando el *qualia* es el mismo, a saber, el *cómo sabe para mí* la piña es igual (Shoemaker, 2003, p. 184).

Los *qualia* no pueden ser útiles para identificar experiencias, pues a lo sumo son propiedades del objeto intencional y no de la representación misma. Además, solo sería una de las varias propiedades del objeto intencional y no es muy claro por qué razón elegiríamos esas propiedades y no otras del objeto para identificar las experiencias. Por esto, lo más adecuado es tomar todo el objeto intencional como criterio de identidad de las experiencias. Es decir, tenemos una experiencia de piña siempre y cuando el objeto intencional de mi percepción sea una piña. Entonces, el objeto intencional es un buen criterio, en la medida en que se pueden identificar las diferentes experiencias funcionalmente teniendo en cuenta las entradas.

En consecuencia, lo que determina el objeto intencional o el contenido de una representación son sus conexiones causales, tanto

de entrada como de salida. Por lo tanto, tener la representación de un jugo de naranja, por ejemplo, puede ser descrito, a grandes rasgos, como una disposición del sujeto tal que es causada por un jugo de naranja real (suponiendo que de hecho haya sido un jugo de naranja el objeto real) y las salidas conductuales que el sujeto muestre, por ejemplo, que el sujeto verbalmente exprese que le gusta el jugo de naranja o exprese la creencia de que es un jugo de naranja lo que tomó.

Así, una clase de experiencia está determinada por su objeto intencional o contenido, en la medida en que mantiene las mismas relaciones causales tanto de salida como de entrada. Retomando el ejemplo del jugo de naranja, se podría decir que un sujeto tiene la misma clase de experiencia de “tomar jugo de naranja” cuando su contenido representacional del jugo de naranja ha sido causado por un jugo de naranja real y la conducta manifestada es más o menos la misma, en todos los casos, si le gusta, expresarlo, alegrarse al tomarlo, etc.



## Referencias

- Dennett, D. (2003). Quinear los qualia En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones) (213-262).
- Harman, G. (2003). La cualidad intrínseca de la experiencia. En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones) (263-288).
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago?. En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones) (45-64).
- Shoemaker, S. (2003). Funcionalismo y qualia. En M. Ezcurdia y O. Hansberg (Comps.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones) (183-212).



# Sobre el estatus ontológico de la improvisación musical<sup>1</sup>

Tatiana Gómez Sánchez<sup>2</sup>

## Introducción

Una parte del debate contemporáneo sobre la filosofía de la música gira en torno a la ontología musical, que principalmente estudia el estatus ontológico de una obra musical, es decir, ¿qué es una obra musical? y ¿cuál es la relación que esta mantiene con sus performances?<sup>3</sup>. Hay una noción que permite y se ha usado para explicar estas dos cuestiones, es la distinción tipo/caso, según la cual la obra es un tipo que se instancia o se repite en performances (casos).

---

<sup>1</sup> Agradezco a Dios, Este trabajo, fruto del estudio en Metodología de la Investigación, fue presentado en el I Foro interno del semillero de investigación en Ciencia, Lógica y Metafísica de la Universidad de La Sabana y en el II Congreso de Lógica y Epistemología Contemporánea en la Universidad Nacional de Colombia. Agradezco los comentarios que recibí, especialmente al profesor Axel Barceló, y los aportes de mis profesores y maestros. Agradezco a mis compañeros de Metodología, en especial a Paula Sierra, Juan Manuel Gaitán, Cristian González y Miguel Prieto. Así como también a Pablo Rivas, Camila Sarmiento, Daniela Henao y a mi familia. Agradezco al profesor Juan Camilo Espejo-Serna por su asesoría y apoyo.

<sup>2</sup> Estudiante de sexto semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Contacto: [tatianagosa@unisabana.edu.co](mailto:tatianagosa@unisabana.edu.co)

<sup>3</sup> Performance se entiende aquí como la actividad ejecutoria de una pieza musical, por medio de una secuencia de sonidos.

La improvisación musical, caracterizada por ser una actividad espontánea, efímera, irreplicable, incorregible y libre, de hacer música, es una cuestión que presenta varios desafíos para la ontología musical, pues, teniendo en cuenta las características de la improvisación resulta difícil concebirla como una obra musical. En especial, resulta difícil concebirla como una obra bajo la distinción tipo/caso, como más adelante se explicará. Por consiguiente, en esta ponencia no solo se busca dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical? Decir que sí es posible en un sentido, pero también, a partir de la respuesta que daré, presentaré otra forma de abarcar un problema relevante en el debate actual de la ontología musical, en otras palabras, concebir la improvisación musical como una obra.

La cuestión que aquí planteo es de tipo interdisciplinar. Por un lado, tiene carácter filosófico y, por otro, resulta pertinente para el estudio de la música y del arte mismo. Dado que el tema de la ponencia es el estatus ontológico de la improvisación musical, me limitaré a hablar acerca de lo que *es* una improvisación musical. Por tanto, no voy a responder preguntas sobre cómo podría llegar a ser posible producir una misma improvisación musical, ni cómo es posible para un oyente *reconocer* una improvisación musical como la misma. En consecuencia, quiero ofrecer una base ontológica sobre la cual, quizá, luego responder ese tipo de preguntas.

Así pues, el orden que seguiré en esta ponencia será el siguiente: (1) Caracterización de la improvisación musical. (2) La distinción tipo/caso como herramienta de la ontología musical para caracterizar una obra y su relación con el performance. (3) Dos sentidos en los que se puede entender que una pieza musical sea la *misma*. (4) Concebir la improvisación como una obra musical a partir

de la distinción tipo/caso. (5) Respuesta a la pregunta y la pertinencia del tema en el debate de la ontología musical.

## 1. Improvisación musical

La improvisación musical ha sido caracterizada como una actividad espontánea, efímera, irrepetible, singular, incorregible y libre, de hacer música (Alperson 1984-2010, Bertinetto 2012, Brown 1996, Davies 2001-2011), en la que las decisiones de los músicos tienen ciertas características. El improvisador se encuentra en una **situación** que se caracteriza por construir sobre los pasos que acaba de tomar, a diferencia del compositor ordinario que puede borrar movimientos y volver a escribirlos; tiene que tomar **decisiones forzadas** en la que no puede tomar tiempo para pensar y corregir, sino que debe hacer algo en el momento, de inmediato (Brown, 2000). Las decisiones acerca de cómo y de qué tocar no dependen de instrucciones previas, el improvisador no tiene un **guion**, una guía o direcciones específicas acerca de cómo hacer el performance. (Brown 2000; Bertinetto 2012). No obstante, esto no quiere decir que las decisiones y los elementos de una improvisación sean creadas *ex nihilo*, pues los músicos improvisan sobre fórmulas, patrones y estilos artísticos (Alperson 1984, Bertinetto 2012, Brown 1996, Young and Matheson 2000, Davies 2001, Kania 2011).

## 2. Distinción tipo/caso y el estatus ontológico de una obra musical

La distinción entre un tipo y sus casos es una distinción ontológica entre un tipo general de cosas y sus instancias particulares y concretas, por ponerlo en una forma preliminar e intuitiva (Wetzel, 2014). En estética usualmente es preciso distinguir entre las obras de arte (tipos) de sus “productos” concretos o encarnaciones físicas (casos) (Wollheim 1968; Wolterstorff 1980; Davies 2001). Puede haber más de un solo caso de una escultura hecha de un molde, más de una copia de una película, y más de un performance de una obra musical.

Propiamente en la música, la distinción tipo/caso se usa para determinar lo que es una obra musical y para dar cuenta de la relación entre la obra (tipos) y sus performances (casos). En otras palabras, esta distinción es una de las herramientas básicas para entender el carácter ontológico de la obra musical y para dar cuenta de la relación entre la obra (tipos) y sus performances (caso). Según esto una pieza musical es considerada una obra en virtud de su carácter repetible, es decir, en virtud de que se repita o se instancie en casos particulares.

Uno de los mayores problemas que aquí se presenta consiste en introducir la noción de improvisación musical, en tratar de concebirla como una obra musical a partir de esta distinción, porque la improvisación se caracteriza por ser, efímera, irrepitable, incorregible y espontánea; aspectos que parecen ir en contra del carácter repetible que presenta la distinción tipo/caso. Entonces, o bien decimos que la improvisación musical no es una obra musical o bien ofrecemos una caracterización de la improvisación que sí sea compatible con la distinción tipo/caso. En lo que sigue ofreceré una posible solución.

### 3. Distinción *mismo*<sub>1</sub> y *mismo*<sub>2</sub>

Puesto que la pregunta es si es posible o no escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical, a continuación, presento dos formas en las que hasta ahora encuentro que se puede hablar de una *misma* pieza musical. Un primer sentido, llamémoslo *mismo*<sub>1</sub>, consta de las condiciones espaciotemporales de una pieza musical. Un segundo sentido, *mismo*<sub>2</sub>, se refiere a la estructura sonora de la obra, a cuestiones como la melodía, armonía, adornos, estructura musical, tempo y ritmo, etc.

En el siguiente ejemplo mostraré la distinción tipo/caso bajo la cual se explica lo que es una obra, su relación con sus performances y la distinción de *mismo* que hasta ahora he expuesto.

Ejemplo: la *Quinta Sinfonía* de Beethoven.

Esta pieza musical se concibe como una *obra*, compuesta entre 1804 y 1808, y estrenada en ese último año. No obstante, la *Quinta Sinfonía* no solo se interpretó una vez, sino que, de hecho, se han hecho distintos performances de ella hasta llegar a nuestros días. Es una obra que se ha repetido con el paso del tiempo en distintos performances, por poner un ejemplo, en un teatro de Bogotá la semana pasada. Sin embargo, hay un sentido en el que estos performances interpretan la *misma*<sub>2</sub> obra musical y otro sentido (*mismo*<sub>1</sub>) en el que no lo hacen. Por un lado, sí interpretan la *misma*<sub>2</sub> obra porque tocan la composición de Beethoven, siguen sus instrucciones, llevan la misma melodía, armonía, tempo, matices y dinámicas, etc. Por otro lado, no es la *misma*<sub>1</sub> obra porque no es el 22

de diciembre de 1808, porque no es Beethoven quien dirige la orquesta, y no es el estreno de la obra en el Teatro de Viena, entre otros aspectos espaciotemporales.

#### **4. La improvisación como obra musical a partir de la distinción tipo caso**

De acuerdo con lo anterior, considero que una pieza musical puede escucharse de nuevo y en vivo, en virtud de que sea una obra (distinción tipo/caso). En el ejemplo expuesto, la *Quinta Sinfonía* puede escucharse de nuevo y en vivo en un performance de esa obra (como sucedió en un teatro la semana pasada).

Entonces, para poder decir que es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical, debo poder concebir la improvisación como una obra musical.

A partir de la distinción tipo/caso, una improvisación se puede concebir como una obra si se puede repetir en distintos performances. Esto es posible solo si la improvisación se toma como una pieza musical que, en principio, se presenta como una improvisación, pero que posteriormente pasa a repetirse en distintas ocasiones. Ahora bien, lo que se va a repetir, a instanciar, es la estructura sonora de la obra musical. Lo particular aquí es que la improvisación se convierte en obra porque posteriormente se va a instanciar en performances, pero en virtud de su performance inicial, esto es, de la improvisación como tal.



## 5. Respuesta a la pregunta

¿Es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical?

Hay un sentido en el que sí es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical: concebir la improvisación como una obra a partir de su repetición por medio de un performance. Este performance es la *misma*<sub>2</sub> obra, pues sigue la misma estructura sonora. Pero no es la *misma*<sub>1</sub>, porque las condiciones y elementos espaciotemporales cambian.

En una obra musical, sea improvisación o no, hay elementos espacio temporales concretos, como anteriormente se mencionó. En el caso de la improvisación estos no solo son el lugar y el momento, son además otros aspectos que se enmarcan en el momento y el lugar de la improvisación: que sea una actividad espontánea, efímera, incorregible y hecha sobre la marcha. Esas características propias de la improvisación musical se enmarcan en un espacio y en un tiempo particular.

Un ejemplo que ayuda a ilustrar esta idea es *The Köln Concert* de Keith Jarrett. El punto es que ese concierto consta de improvisaciones que Jarrett ejecuta, pero que después de Jarrett varios artistas han ejecutado el mismo concierto. Por ponerlo en los términos que he usado hasta ahora, *The Köln Concert* es una pieza musical que, por un lado, consta de una improvisación y, por otro, que se puede concebir como obra a partir de sus repeticiones, de los performances que otros artistas han hecho de esa obra. Si buscamos en YouTube esa obra, encontraremos resultados de performances de

varios artistas de la misma obra<sup>4</sup>. Entonces, estas repeticiones son performances de la obra de Jarret y, en un sentido es la *misma*<sub>2</sub> obra –la misma improvisación– y, en otro, no es la *misma*<sub>1</sub> obra.

## 6. Conclusión – Ontología musical

La respuesta a la pregunta es que hay un sentido (*mismo*<sub>2</sub>) en el que sí es posibles escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical. Este sentido consiste en escuchar un performance de la improvisación, lo que implica, bajo la distinción tipo/caso, concebir la improvisación como una obra musical.

A modo de conclusión, considero que hay dos razones por las que se puede pensar que sí se puede escuchar de nuevo y en vivo una *misma*<sub>2</sub> improvisación musical. Por un lado, concebir la improvisación como una obra a partir de su repetición por medio de un performance. Por otro, en virtud de la relación que mantienen estos performances con la improvisación, que se puede ver como la relación entre el primer sentido, *mismo*<sub>1</sub>, y el segundo, *mismo*<sub>2</sub>. Gracias al performance se puede concebir a la improvisación como una obra. Pero sigue siendo un performance de una improvisación en virtud de sus aspectos fundamentales que hacen que esa obra sea ella *misma*<sub>1</sub>.

---

<sup>4</sup> La cuestión de las grabaciones y las reproducciones (por ejemplo, YouTube) está estrechamente relacionadas con el tema que presento en esta ponencia. No obstante, por extensión no me detendré en este punto. Por tanto, el propósito de presentar YouTube en el ejemplo es ilustrar el hecho de poder encontrar varios performances de una misma obra.

Como lo mencioné al principio de esta ponencia, la respuesta a esta pregunta me permite aproximarme, a un problema, un desafío, relevante en el debate actual de la ontología musical, a saber, concebir la improvisación musical como una obra. Por consiguiente, sostengo que sí es posible concebir la improvisación como una obra musical a partir de la distinción tipo/caso. Así, esta distinción también abarca la improvisación como una obra musical y de esa manera la improvisación tiene ciertas características en común con otras piezas musicales; la distinción de *mismo*<sub>1</sub> y *mismo*<sub>2</sub> no solo se puede usar para la improvisación sino para cualquier pieza musical. Aunque esto permita encontrar elementos en común entre la improvisación y otras piezas y actividades musicales, la improvisación no va a perder sus características propias.

## Referencias

Alperson, P. (1984) "On musical improvisation" *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 43, No. 1 (autumn, 1984), pp.17-29.

(2010) A topography of improvisation *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol 68 (No. 3), pp 273-280.

Bertinetto, A. (2012). "Paganini Does Not Repeat. Musical Improvisation and the Type/Token Ontology". *Teorema* Vol. XXXI/3 pp. 105-126 ISSN: 0210-1602

Brown, L. (2000). "Feeling my way": Jazz improvisation and its vicissitudes – A plea for imperfection. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol 68 (No. 3), pp 273-280.

Kania, Andrew, "The Philosophy of Music", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.)

Wetzel, L (2014). "Types and Tokens", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (spring 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.)



Tengo en mente lo que usted tiene en mente:

¿Significado o representación?

Miguel Ángel Prieto Castellanos<sup>1</sup>

## Introducción

Una cuestión relevante con respecto a nuestra comprensión del lenguaje se puede formular de esta manera: ¿Saber un lenguaje consiste en tener ciertas representaciones mentales? En el presente documento se explora a este interrogante desde el punto de vista semántico, es decir, desde la noción de significado. Entonces, lo que se plantea aquí es indagar acerca de si la apelación a entidades como representaciones se requiere para la explicación de lo que es comprender el significado de palabras y oraciones en la práctica lingüística cotidiana. De ser necesarias –las representaciones– es importante caracterizar de qué modo las mismas deben ser tenidas en cuenta.

Para ello, en este texto se elabora, en un principio, lo que se puede entender por “saber un lenguaje”. Se analiza cómo esto nos lleva a la necesidad de comprender el significado desde una posición externalista para evitar caer en el psicologismo. Posteriormente, se indaga en qué sentido se podrían apelar a cierto tipo de

---

<sup>1</sup> Psicólogo de la Universidad de La Sabana, estudiante de octavo semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo: [miguelporca@unisabana.edu.co](mailto:miguelporca@unisabana.edu.co)

representaciones para la explicación de ciertos fenómenos lingüísticos que requieren lo que P.H. Grice (1989) llamaría *implicaturas*. Allí, se busca hacer un contraste que permita dar cuenta de fenómenos como la implicatura sin recurrir a concebir el significado como una entidad psicológica. Así pues, se busca, de la mano de Wittgenstein, una caracterización adecuada de lo que es entender un lenguaje para darle un rol adecuado a la noción de representación.

## 1. “Saber un lenguaje”

Ahora bien, saber un lenguaje es tener cierto tipo de habilidad. Lo que tiene “un hablante cuando sabe un lenguaje es un conocimiento práctico, conocimiento de cómo hablar un lenguaje” (Dummett, 1976, p. 36). Es importante notar que el tipo de conocimiento del que se está hablando, es un conocimiento práctico en virtud de que este se manifiesta en el *Uso* del lenguaje. Parte de usar un lenguaje –una parte muy importante de hecho– que consiste en ser capaz de comprender lo que los usuarios del lenguaje *quieren decir* cuando usan el lenguaje. Es una habilidad que se manifiesta en la mutua comprensión de los hablantes (Travis, 2006).

Comprender lo que las personas quieren decir es ser capaz de aprehender el significado de sus palabras. De otra manera, las palabras que emitiría un hablante son simplemente ruido –la diferencia entre meros sonidos y palabras u oraciones es que estas últimas significan algo–. Razón por la cual, cuando nos encontramos ante un hablante de un idioma desconocido, lo que dice a pesar de que lo escuchamos no nos revela nada pues no podemos saber “qué dicen sus palabras”. No tenemos una aprehensión de los significados

de su idioma. Por lo tanto, para explicar el conocimiento de un lenguaje es necesario caracterizar lo que es el significado, objeto de ese saber.

En esto, se puede preguntar legítimamente, ¿qué son los significados? ¿qué es aquello que los usuarios de un lenguaje aprehenden cuando conocen un idioma? Una idea intuitiva sugeriría que, lo que se quiere decir cuando se habla es aquello que “se tiene en mente”. A fin de cuentas, lo que “quiero decir” es algo que me encuentro pensando. Si este es el caso, entonces es fácil sugerir que el significado es cierto tipo de objeto mental, una representación. Sin embargo, aquí nos topamos con una pregunta ¿qué es una representación mental? Una respuesta preliminar es que una representación mental se puede entender como un objeto mental con condiciones de corrección (Pitt, 2017).

Así, como un mapa –que es una representación de un lugar– es correcto o incorrecto dependiendo de qué tan bien *muestre* la topografía o arquitectura de un lugar, una representación mental tiene condiciones de corrección en virtud de que también puede ser juzgada de correcta o incorrecta. Si tengo la representación “veo llover” al ver la ventana de mi habitación ser roseada por agua, pero al salir de ella veo que en realidad un aspersor ha generado dicho efecto, entonces, puedo decir que mi representación ha sido incorrecta. En realidad, no está lloviendo, lo que tendría que decir es que “veo que un aspersor está mojando mi ventana” o algo similar a ello. Mi representación inicial era incorrecta.

Ahora bien, ¿puede el significado mismo de las palabras ser un tipo de representación? Si esto es así, quiere decir que lo que las palabras dicen indica algo que se encuentra dentro de la mente o el pensamiento *de un hablante individual*. Pues, al igual que el “veo



llover”, este contenido se encuentra restringido en mi pensamiento. Simplemente usted no puede ver por mí, no puede compartir mi representación de las letras que están sobre esta hoja mientras escribo estas palabras. Las representaciones son objetos mentales *incomunicables* en este sentido. ¿Pero acaso no compartimos los significados de las palabras que estoy usando?

Frege (1998), en su texto titulado *El pensamiento* da un argumento clave para comprender por qué el significado de las palabras no puede ser una representación mental. Para Frege, si el significado es una representación mental de un individuo, entonces, nos sería imposible acceder a este porque la interioridad de la mente de los otros nos es vedada. De esto se sigue que, si el significado se encuentra restringido a representaciones individuales, entonces es imposible saber si usted y yo compartimos significados por el mismo hecho de que no podemos *comparar* nuestras representaciones mentales. Y, si nos es imposible comparar nuestras representaciones mentales, entonces, debería ser imposible comunicarnos; seríamos solipsistas.

Peor aún, sería perfectamente posible que *todo* lo que es verdad en mi mente fuera falso en la suya y viceversa, lo cual parece contradecir el hecho de que convenimos al menos en el significado de las palabras. Esta radical incompatibilidad lleva en últimas a la desaparición de toda empresa científica y filosófica, pues sería imposible tener algún piso seguro u *objetivo* sobre el que se pueda partir. Pero, dado que somos capaces de comunicarnos y de convenir –al menos en el significado de las palabras, aunque también, por ejemplo, en la verdad del Teorema de Pitágoras–, entonces, el significado no puede ser una representación mental, debe ser algo externo a las mentes de los hablantes.

De todos modos, esto no es suficiente para decir que saber un lenguaje no depende de representaciones de ningún tipo. Por el momento, solo se puede concluir que el significado no es ningún tipo de representación mental, sino que es algo externo a la mente. Esta posición, se conoce en filosofía como externalismo semántico, tesis que sostiene que el significado tiene un carácter objetivo, por tanto, se encuentra fuera de la mente de los hablantes al no depender de la mente de ninguno. Lo que sea el significado es cuestión de debate, sin embargo, que los significados no sean representaciones, no quiere decir que estas últimas no tengan nada que ver con la práctica lingüística. Veamos cómo las representaciones ayudan en el lenguaje.

## 2. Implicaturas

En este punto, es importante notar que, en el uso cotidiano del lenguaje, los hablantes no siempre *quieren decir lo que las palabras dicen*. Esto es, que no siempre tienen la intención de que el significado de sus palabras sea explícitamente expresado por las palabras mismas. Antes de empezar, voy a hacer una precisión para luego retomar. Supongamos que va a llover, en ese caso alguien normalmente diría: “las nubes están grises”. Dependiendo de lo que se considere *es* el significado, lo que significa esta expresión puede ser caracterizada de muchas maneras<sup>2</sup>. Sin embargo, algo en lo que varias de las teorías del significado están de acuerdo, es que el significado de esa expresión está compuesto por el de las palabras

---

<sup>2</sup> Para alguien como Russell o Frege, el significado de dicha expresión será una proposición (o pensamiento completo) algo así como:  $\exists x [Nx \& Gx]$ . Para alguien como Davidson serán las condiciones de verdad de la expresión presentadas en un teorema tipo Tarski: “las nubes están grises” es Verdad si y solo si las nubes son grises. Para comprender diferencias en la caracterización del significado, es recomendable Lycan (2009).

“nube”, “gris” y “está” –lo que sea que “está” signifique–. Esto es el principio de composicionalidad (Lycan, 2009).

Si la intuición es correcta, entonces, alguien que pronuncie la oración “las nubes están grises”, conociendo el significado de las palabras constituyentes de esa oración y de la oración como un todo, igualmente *nos dirá con sus palabras* que las nubes están grises. Como audiencia, entendemos –quizá miramos por la ventana para comprobar que las nubes de hecho estén grises– porque confiamos en el significado de esas palabras que fueron enunciadas. Pero ¿es esto siempre así? ¿siempre *confiamos* en el significado *literal* de las palabras que alguien pronuncia?

Retomando, la pregunta sobre si los hablantes tienen siempre la intención de decir lo que las palabras dicen podemos responder que no. No siempre confiamos en el significado *literal*. La siguiente situación puede aclarar el asunto: Suponga que una docente conversa con otra sobre un estudiante. En su conversación, una le pregunta a la otra “¿Qué tal es Juan como estudiante?” a lo que se responde “tiene buena letra”. Esta es una respuesta extraña a dicha pregunta y a pesar de ello, nos es fácil comprender que ninguna de las dos está perdida en la conversación. Ello, porque se infiere que lo *que se quiere decir* con tal respuesta es que el estudiante de hecho es malo. A pesar de que el significado de “(Juan) tiene buena letra” no se corresponde con el significado de, por ejemplo, “Juan es mal estudiante”. De modo que, la docente ha usado una expresión perfectamente significativa, pero *sin la intención* de que el significado de sus palabras fuese tomadas literalmente.

Entonces, lo que se *quiere decir*, lo que realmente comprendemos en esta situación, no está explícito en el significado de las palabras enunciadas por la docente. ¿Qué pasa entonces? Este

es un caso en donde aparece lo que P.H Grice denominaría una *implicatura*. Es decir, un acto en el cual se implica<sup>3</sup> una cosa (*P*) diciendo algo diferente (*Q*) (Wayne, 2017). Grice permite pensar, con los casos en donde hay *implicaturas*, que nuestra comprensión del lenguaje requiere de ser capaces de leer o inferir lo que los otros hablantes tienen en mente. Es decir, tener representaciones de los estados intencionales de otros —una teoría de la mente (ToM), esto es, la capacidad de tener pensamientos sobre los pensamientos de otros, también llamada lectura intencional (Tomasello, 2003).

Sino somos capaces de tener representaciones acerca de lo que los otros tienen en mente, entonces, sería difícil comprender los casos en donde los hablantes no *quieren decir lo que las palabras dicen*. Razón por la cual, al menos en un sentido limitado, requerimos de representaciones para conocer un lenguaje. El proyecto filosófico de Grice, de modo más radical, sostiene que el significado de hecho puede ser reducido al análisis de intenciones, creencias y, en general, a estados psicológicos de los hablantes. A causa de lo cual se le suele denominar Teoría Psicológica del Significado. Esta teoría presupone, en contraposición al Externalismo Semántico, que una expresión lingüística tiene significado justamente porque expresa una idea o intención de la persona que la usa (Wayne, 2017). Es un Internalismo Semántico.

No deseo ir tan lejos como Grice. No estoy de acuerdo en plantear que el significado se debe analizar en términos psicológicos. Especialmente por refutaciones como la que Frege ha presentado que, si bien atacan una teoría ideacionista menos elaborada que la de

---

<sup>3</sup> En su artículo *Logic and Conversation* Grice (1989) distingue entre la *implicación lógica* ( $\rightarrow$ ) y lo que sucede cuando se hace una *implicatura*, ya que esta última no presenta la misma relación lógica que la primera. Grice hace explícito esto usando el término “implicate” en vez del estándar “imply”. En español podríamos decir, en vez de implicar, implicaturar.

Grice, parecerían poder modificarse para el caso Griceano<sup>4</sup>. Pero, tampoco es mi intención aquí hacer una crítica a Grice sino examinar el lugar que tienen las representaciones en el conocimiento del lenguaje. Por tal razón, lo que Grice plantea nos deja ante la necesidad de pensar como requisito para la comprensión lingüística la capacidad de tener pensamientos sobre los pensamientos de otros.

La inferencia intencional –que no es alguna clase de telepatía– exige pues que un sujeto pensante haga una representación mental de las intenciones de aquel que está interpretando. Este proceso está ciertamente dejado a la deriva y no es tan confiable. Como dijimos anteriormente, no tenemos acceso privilegiado a las mentes de los demás y, por tanto, nuestros pensamientos sobre los pensamientos de los otros no pueden ser más que hipotéticos. Pero Grice nos indica algo más que puede ser útil. Ha hecho notar que la lógica de la conversación se rige bajo un *principio conversacional* caracterizado así:

Nuestros intercambios de habla normalmente no consisten en una sucesión de comentarios inconexos, y no serían racionales si lo fuesen. Ellos son característicamente, al menos en cierto grado, esfuerzos cooperativos; y cada participante reconoce en ellos, en cierta medida, un propósito común o un grupo de propósitos, o al menos a una dirección mutuamente aceptada (...). Podemos entonces formular un principio general que los participantes esperaran (*ceteris paribus*<sup>5</sup>) observar, a saber: Haz tu contribución conversacional del modo que sea

---

<sup>4</sup> No sé bien como esta modificación sería. Sin embargo, Lycan (2009) comenta como en la defensa de su proyecto psicológico, que Grice termina cediendo mucho espacio a las teorías externalistas.

<sup>5</sup> En condiciones normales o siendo las demás cosas constantes.

requerido, en la etapa en la que ocurra, aceptando el propósito o dirección de la conversación en la que estas enganchado. Uno puede etiquetar esto como el Principio Cooperativo. (Grice, 1989, p. 28)

El *principio conversacional*, junto con otra serie de máximas que dirigen tácitamente las conversaciones –de acuerdo con el análisis de Grice– ayudan a reconocer la aparición de implicaturas. Cuando alguien viola el *principio* o alguna de sus máximas, ese hecho que llama la atención exige la necesidad de indagar acerca de la intención que el otro tenga. Pero, aún con esta ayuda nuestra representación no deja de ser hipotética y falible. Por ello, no siempre entendemos el sarcasmo o cuando alguien usa una implicatura. Podemos errar en la *interpretación* adecuada de la intención del otro, es decir, podemos tener una representación equivocada como la que tengo cuando veo llover, pero en realidad es un aspersor en mi ventana.

Estamos en una encrucijada, tenemos buenos argumentos para creer que no necesitamos de representaciones para comprender un lenguaje; pero a la vez parecemos requerir de ellas para entender situaciones tipo Grice, que hacen parte de nuestra práctica lingüística. Una estrategia para intentar salir del problema es hacer un *mix* de ambas posturas, algo como esto: *Saber un lenguaje no requiere de tener ningún tipo de representaciones salvo por un tipo particular de representaciones en un tipo particular de situaciones. El tipo de representaciones necesarias para los usuarios del lenguaje, son las de los estados intencionales de los hablantes en situaciones tipo Grice.*

Pero entonces, ¿cómo hacer para evitar la aparente

contradicción de decir que cuando sabemos un lenguaje requerimos y no requerimos de representaciones? ¿cómo justificar desde el punto de vista del conocimiento del lenguaje que requerimos de representaciones en ciertas situaciones? En este punto, se puede traer a colación un experimento mental que Wittgenstein propone en *Investigaciones Filosóficas*:

151. (...) Imaginémonos este ejemplo: A apunta series de números; B lo mira y trata de hallar una ley en la secuencia de números. Si lo logra, exclama: “¡ahora puedo continuar!” (...) ¿qué ha sucedido allí? Pueden haber sucedido varias cosas (...) Mientras A ponía lentamente un número tras otro, B se ocupaba de ensayar diversas fórmulas algebraicas sobre los números apuntados (...) O también, B no piensa en fórmulas, mira con un cierto sentimiento de tensión cómo A anota los números y a la vez le flotan toda clase de confusos pensamientos en la cabeza. Finalmente, se pregunta ¿cuál será la serie de diferencias? Encuentra 4, 6, 8, 10 y dice: “ahora puedo seguir” (...) U observa y dice, “si conozco esta serie” (...) O no dice nada y simplemente prosiga. Quizá tenga una sensación que pueda llamarse “¡eso es fácil!” (Una tal sensación es, por ejemplo, la de una leve y rápida aspiración de aliento, semejante a un ligero sobresalto).

152. Pero, ¿son los proceso que he descrito aquí la comprensión? (Wittgenstein IF §151-152)

En el pasaje sucede algo muy similar que en el caso de la implicatura. B tiene que tratar de inferir bajo qué *regla* se encuentra A ejecutando la progresión de números. Es decir, tiene que hacer una inferencia intencional de lo que A se encuentra realizando a partir de la información común que comparten –en el caso del ejemplo, los

números que B puede observar y el hecho de que A no está simplemente escribiendo números al azar-. Wittgenstein, muestra igualmente diferentes tipos de “estados mentales” que pueden encontrarse en la cabeza de B: Diferentes fórmulas algebraicas, pensamientos confusos, la pregunta por la serie de diferencias, o una sensación de sobresalto. Este último punto es muy importante pues, al igual que con el caso de las docentes, no podemos saber qué proceso mental tiene la docente que logra hacer exitosamente la inferencia de lo que le quieren decir. Recuerde que tampoco podemos decir que A y B -o las docentes- tienen la misma representación, pues estas son enteramente individuales.

Tal vez la docente, al igual que B, tuvo un sobresalto al visualizar a Juan como un estudiante poco dedicado, o pensó en sus pobres calificaciones en la sábana de notas, o imaginó la letra de Juan que es famosa por ser la más bonita de la de todos los estudiantes de su curso -supongamos que ha ganado algún concurso de caligrafía- y entonces se dio cuenta que se le trataba de decir algo más. Cualquiera que sea el proceso mediante el cual se haya llegado a inferir lo que *se quería decir*, el punto es que no podemos identificar ninguno de estos procesos o representaciones con *entender*. Así como no es posible decir que B ha *entendido* lo que A hace observando sus procesos mentales, sino, cuando *efectivamente* es capaz de seguir la operación.

Cuando Wittgenstein pregunta si los procesos que ha descrito son los de la comprensión, justamente busca mostrar que entender no es un proceso mental. Un modo de ver su argumento es el siguiente. El entender algo -dentro de esto un lenguaje- es ser capaz de seguir una regla, de hacer cierto tipo de cosas en el mundo según lo indique aquella regla. Pero seguir una regla no se identifica con un



proceso mental en particular –o una representación en nuestra nomenclatura–. Es por esto que B comprende lo que A está haciendo, desde cualquiera de las *representaciones posibles* que pudo haber tenido. En el sentido en que una representación puntual o particular no se corresponde con la regla a seguir, las representaciones no son el *entender*.

Se puede objetar, que independientemente de lo contingente de la representación que se tenga, *a través* de ella se ha llegado a entender la regla. Por tanto, no se requiere de una representación en particular para entender sino se requiere de representar en un sentido muy general. Pero desde el punto de vista del lenguaje, esto socava en la posibilidad de entender una implicatura, pues si se tratase de representar sin importar el tipo de contenido asociado, entonces no habría posibilidad de error en el uso de implicaturas, cosa común. Además, el error en la interpretación de una implicatura puede ser justamente asociado con el *representar* algo demasiado general: p.ej si la maestra se hubiese representado que tener buena letra era hacer buenos dibujos rupestres, entonces, seguramente no habría estado ni cerca de comprender lo que *se quería decir*.

Ya hemos respondido al interrogante acerca de la aparente contradicción entre entender un lenguaje teniendo y no teniendo contradicciones. A saber, en los casos en donde se apela a representaciones para explicar un hecho lingüístico, en realidad no estamos hablando de entender un lenguaje *propriadamente hablando*. Pues entender no se identifica con ningún estado u operación mental. Pero, esto no nos dice nada acerca del lugar que las inferencias intencionales ocupan en nuestra práctica lingüística, sigue sin decirnos demasiado acerca de cómo entendemos en estos casos.

¿Qué papel vamos a dar a las representaciones si ya sabemos que no aseguran nuestro entendimiento? ¿cómo reformular la apelación a inferencias intencionales ante lo que hemos dicho? Al menos es posible ofrecer dos posibilidades no necesariamente excluyentes. La primera de ellas, es comprender que el proceso mediante el cual se entiende la implicatura dentro de la dinámica conversacional no depende de las inferencias intencionales que los hablantes hacen sobre sus interlocutores, sino del *principio conversacional* y *sus máximas derivadas*. El uso de implicaturas se puede ver en este sentido como la forma en que los hablantes siguen una regla particular en una situación –tipo Grice– particular. El seguimiento de esta regla estaría determinado, en gran medida, por la identificación del hecho por parte de los interlocutores de que el principio conversacional o alguna de sus máximas ha sido quebrantado. Así como de la información contextual que la conversación y el contexto otorgan. Con esto, tener representaciones sobre el pensamiento de otros tendría un papel secundario.

La ventaja de esta posibilidad es que parece disolver la apelación a entidades psicológicas, aún en la situación tipo Grice –quizá a disgusto de los griceanos– acercando mucho a Grice a Wittgenstein. Un análisis de la implicatura desde la óptica Wittgensteniana parece ser al menos cuando una tarea resulta interesante de realizar. Lo que no resulta tan atractivo es que, al disolver el vínculo entre las inferencias intencionales y la interpretación de la implicatura, la posibilidad de error explicado en términos representacionales desaparece. Pues el error en una interpretación no puede ser ya causado por una representación equívoca. ¿Cómo vamos a explicar el error entonces?

La segunda forma es no abandonar la idea de que la inferencia intencional tenga un rol importante en nuestras interacciones lingüísticas, aunque no asegure el entendimiento. Entonces, lo que tendría que hacer sería reformular el tipo de representaciones requeridas, de modo tal que no sean representaciones de algún estado psicológico del hablante, sino de algo diferente. Se podría proponer que las representaciones de la inferencia intencional, al menos para el caso de la *implicatura*, deberían versar sobre otros aspectos de la práctica lingüística que no correspondan con el significado. ¿Deberían versar sobre comportamientos, reglas, patrones de usos lingüísticos en el pasado, recuerdos? No lo sé. En lo que sí hay que tener cuidado, en esta propuesta, es en incurrir en un psicologismo que “decida demasiado de antemano sobre lo que el pensamiento debe ser” (Travis, 2011). Es decir, una posición prepotente con respecto a la investigación empírica, diciéndolo qué es y que no es correcto investigar con respecto al pensamiento y a las representaciones.

## Conclusión

Se puede concluir, diciendo que mientras que nuestras interacciones lingüísticas descansan en el significado de las oraciones significativas de un idioma, nos podemos dar por bien servidos sin apelar a ningún tipo de entidad representacional para entender. De nuevo, a pesar de lo que la intuición parece decir, estas no se corresponden con nuestro entendimiento de un lenguaje. Sin embargo, la práctica lingüística es más compleja como bien lo han notado Grice o Wittgenstein –y la mayoría de los filósofos del lenguaje–. No es suficiente decir que no necesitamos de

representaciones sin más, requerimos ante todo indagar sobre su papel en la práctica lingüística y en nuestra comprensión de fenómenos extraños como la *implicatura* o la *metáfora*.

## Referencias

- Dummett, M. (1993). What do I know when I know a language? En *The seas of Language*. Oxford University Press.
- (1993). What is a theory of meaning? (II) En *The seas of Language*. Oxford University Press.
- Frege, G. (1998) El pensamiento: una investigación lógica. En *Ensayos de Semántica y Filosofía de la lógica*. Madrid. Tecnos.
- Grice, P. H. (1989) Logic and Conversation. En *Studies in the ways of words*. Harvard University Press.
- Lycan, W. (2009) *Philosophy of Language: A contemporary introduction*. Routledge. New York.
- Pitt, D. (2017) Mental Representation. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tomado de: <https://plato.stanford.edu/entries/mental-representation/>
- Tomasello, M. (2003) Constructing a Language, a usage based theory of language acquisition. Harvard University Press.
- Travis, C. (2006) Mastery. En *Thought's Footing*. Oxford University Press.
- Travis, C. (2011) Psychologism. En *Objectivity and the Parochial*. Oxford University Press.
- Wayne, D. (2014) Implicature. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Tomado de: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=implicature>
- Wittgenstein, L. (2008) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona.

Crítica.