

# Diáphora

Revista de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de la Sabana

4 de mayo de 2018

**Número 1**

Rector	Obdulio Velásquez Posada
Decano Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas	Bogdan Piotrowski
Directora del Programa de Filosofía	Carmen Elena Arboleda
Representante de Estudiantes	María Camila Sarmiento Oviedo
Comité Editorial	Pablo Rivas Robledo Martín Buenahora Bonilla Juan Camilo Espejo Serna Daniel Esteban García Saavedra José Miguel Rueda Vásquez

Semestre 2018-1. Número 1.

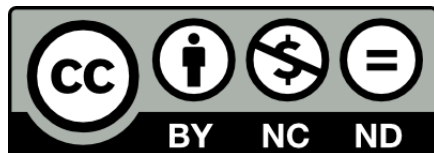
Diáphora es una revista de publicación académica con frecuencia semestral, editada por estudiantes de filosofía.

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

El material creado para esta publicación puede ser distribuido, copiado y exhibido por terceros si se muestra en los créditos. No se puede obtener ningún beneficio comercial y las obras derivadas tienen que estar bajo los mismos términos de licencia que el trabajo original.

Los textos presentados aquí expresan la opinión de sus respectivos autores y la Universidad de La Sabana no se compromete directamente con la opinión que expresan.

Diáphora desea agradecer a todas las personas que colaboraron de una u otra manera en la realización de este número. Ellos saben quiénes son, les estamos inmensamente agradecidos.



# Índice general

1	Carta del editor	5
2	Presentación de los textos	7
3	Relativismo y esencialismo, ¿por qué aceptamos una ontología?	11
4	¿Es la ley necesariamente vaga?	17
5	Una solución a la paradoja de la reforma de los mecanismos de reforma de las normas constitucionales	23
6	La riqueza de la experiencia artística: crítica al proyecto fisicalista	31
7	Objetos intensionales como criterios de identidad de las experiencias.	39
8	Sobre el estatus ontológico de la improvisación musical	43
9	Tengo en mente lo que usted tiene en mente: ¿Significado o Representación?	49
10	Emergencia, reduccionismo y causalidad descendente: ¿podemos pensar cómo funciona la ciencia?	57



# Carta del editor

Es el esfuerzo de muchos estudiantes de pregrado de Filosofía de la Universidad de La Sabana lo que permite que estas páginas lleguen a ojos distintos. Desconozco en gran parte el proceso antes de que llegara a mis manos, por lo que me veo obligado a contarlos desde mi perspectiva. A los que vinieron antes de nosotros les estamos inmensamente agradecidos.

En mi primer semestre en la carrera de Filosofía (enero-mayo de 2015) tuve la fortuna de cursar la materia Lectura y Escritura de Textos Filosóficos con la profesora Milena Patiño, quien, al final del semestre, nos invitó a buscar espacios editoriales para la publicación de nuestros futuros trabajos. La idea entusiasmó a muchos. Para finales de 2016 no sólo estábamos pensando en publicar varios trabajos, estábamos convencidos que incluso mejor que publicar nuestros textos externamente sería crear nuestro propio espacio de difusión. La idea nos entusiasmó aún más. Durante diversas reuniones con el Dr. Bogdan Piotrowski, Decano de la Facultad de Filosofía, y con otros estudiantes definimos, con bombos y platillos, pautas de publicación, consejos editoriales, comités gráficos e incluso el nombre de la revista<sup>1</sup>. Teníamos todos menos los textos para publicar, y esta situación, además de ser preocupante, no cambiaba.

Un problema adicional surgió semanas después, cuando un grupo de estudiantes, representando a la revista, se reunió con la Dirección de Publicaciones. Esta dependencia les anunció que, para lograr cualquier apoyo por parte de la universidad, por lo menos debíamos tener asegurados tres números de la revista. Para tener fondos para la revista necesitábamos una producción académica constante, pero no teníamos si quiera textos confirmados para una primera edición. Por lo tanto, la posibilidad de hacer una revista estudiantes totalmente avalada por la Facultad y por la Universidad se esfumaba e íbamos perdiendo el entusiasmo.

Esta situación cambió en el segundo semestre de 2017. Para entonces, el profesor Juan Camilo Espejo-Serna comenzó a dictar la materia *Metodología de la Investigación Filosófica*, cuyo trabajo final consiste en que cada estudiante presente un proyecto de tesis. Para la socialización de los proyectos, el profesor Juan Camilo

---

<sup>1</sup>En un primer momento el nombre escogido fue *Agón*, una explicación etimológica proporcionada por el profesor Ronald Forero nos convenció que no era el nombre que en realidad buscábamos. *Diáphora* tiene dos significados, diferencia y repetición. Se eligió este nombre porque en últimas la labor filosófica es repetitiva, escribir es repetir ideas, presentar un texto es volver a leerlo, revisar un texto es volver a escribirlo, publicarlo es que el lector repita en su cabeza las ideas del autor. Queremos que este proceso se repita en nuestra revista y hacerlo de la mejor manera para así marcar la diferencia.

Nombre	Horario	Título de la ponencia
Cristian Felipe González Hernández	13:00 - 13:30	Relativismo y realismo ¿por qué aceptamos una ontología?
Paula Andrea Sierra Musse	13:30 - 14:00	¿Es la ley necesariamente vaga?
Pablo Rivas Robledo	14:00 - 14:30	Una solución a la paradoja de la reforma de los mecanismos de reforma de las normas constitucionales
Descanso	14:30 - 14:45	
Lina Margarita Gómez Ávila	14:45 - 15:15	La música es una experiencia humana no reductible a propiedades físicas
Juan Manuel Gaitán Sánchez	14:15 - 14:45	Criterios de identidad-tipo de las experiencias: Qualia vs. Objetos intencionales
Descanso	15:45 - 16:00	
Tatiana Gómez Sánchez	16:00 - 16:30	¿Es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical?
Miguel Ángel Prieto Castellanos	16:30 - 17:00	¿Saber un lenguaje consiste en tener ciertas representaciones mentales?
Descanso	17:00 - 17:15	
Juan Sebastián Cáceres	17:15 - 17:45	¿Es la emergencia una alternativa válida y sustentable al reduccionismo?

juntó dos proyectos que quería consolidar: (1) un semillero de investigación y (2) un foro interno. Al mismo tiempo, Juan Camilo, quien no era parte de la planta profesoral de la universidad cuando propusimos la revista por primera vez, me propuso crear una versión preliminar de la revista y que poco a poco fuéramos cumpliendo los requisitos exigidos para después consolidar la revista.

Conectar los proyectos de Juan Camilo con su propuesta fue clave para la consolidación de Diáphora. Se crearía un foro interno para presentar los trabajos finales de *Metodología* y otros productos académicos; sería un evento auspiciado y organizado por el semillero; y los textos presentados serían la fuente principal de productos publicables en la revista. De esta manera solucionábamos el problema inicial y asegurábamos continuidad de la revista.

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 PM a 6:00 PM y contó con la participación como ponentes de 7 estudiantes de la Facultad y un graduado de esta. La programación fue la siguiente:

El evento fue moderado por el profesor Juan Camilo y contó con la participación de estudiantes y profesores de la Facultad. Así mismo, el profesor John Anderson Pinzón Duarte y la profesora María Elvira Acuña se encararon de formular preguntas al final de cada intervención<sup>2</sup>. Todos les estamos inmensamente agradecidos a los asistentes y de igual manera agradecemos los Chocorramos y la gaseosa proporcionada por el profesor Juan Camilo durante los descansos.

Pablo Rivas Robledo

Chía, 13 de marzo de 2018

<sup>2</sup>Aprovecho este espacio para agradecer al profesor Ángel Rivera de la Universidad San Buenaventura, quien nos ayudó contactando parte del Comité Editorial.

## Presentación de los textos

Los textos que componen este volumen se presentan en el mismo orden que fueron sustentados el 3 de noviembre de 2017. A continuación, se presenta un breve resumen lo que fue cada presentación. El primer texto está a cargo de Cristian Felipe González, quien, compara dos sistemas ontológicos, el esencialista y el relativista, intentando explicar qué hace que una ontología tenga mayor fuerza explicativa que otra. Del primero, afirma el ponente, 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 (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 producto de Paula Sierra es un valioso aporte al análisis filosófico del lenguaje en el Derecho. En su trabajo *¿Es la ley necesariamente vaga?* Sierra parte de los argumentos de Russell sobre la vaguedad del lenguaje para demostrar que en tanto el lenguaje natural es necesariamente vago, y siendo el Derecho un producto de los lenguajes naturales, la ley es necesariamente vaga. Como bien dice la autora, eso puede ser perjudicial, sin embargo, Sierra 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 existiría una problemática en la aplicación de muchas normas.

Pablo Rivas Robledo presenta un escrito en el cual se propone una solución a la paradoja de la auto-modificación. Esta paradoja surge en tanto en sistemas de reglas 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 hay una regla que autorice la modificación de la regla de competencia, la regla de competencia no sería parte del sistema. Pero dado que la regla de competencia sí hace parte del sistema, entonces no se puede aceptar la conclusión anterior. La solución planteada es que puede haber una modificación válida de la regla de competencia por el mismo procedimiento que esta establece, a pesar de problemas de autorreferencia parcial. Por obvias razones, recomendando especialmente la lectura de este trabajo.

Margarita Gómez presenta una interesante y 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, la ponente modifica el experimento mental de *El cuarto de María* (Mary's room) para poner María, la super-científica, en un cuarto con una partitura, pero sin la capacidad de escucharla. La autora argumenta que a pesar de Mary conocer las propiedades físicas de la partitura, cuando la escucha por primera vez se enfrenta con una experiencia que no podía ser explicada en los términos físicos con los que disponía anteriormente. En tanto la experiencia artística es de esta índole, concluye la autora, el fisicalismo no puede explicar este tipo de experiencias.

La revista continúa con el trabajo *Criterios de identidad-tipo de las experiencias: Qualia vs. Objetos intensionales*, presentado por Juan Manuel Gaitán. En este trabajo, el autor se planteaba el siguiente dilema: Tengo dos criterios para identificar las experiencias, es decir, 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 intensionales. Los qualia, afirma el autor, tienen una desventaja, son sólo algunas de varias propiedades del objeto, y además no hay buenas razones para explicar la experiencia de un objeto en términos de sólo algunas de las propiedades del objeto. De esta manera, Gaitán prefiere los objetos intensionales, 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 que presenta Tatiana Gómez fue la más polémica en el momento de su presentación y espero que también al momento de su lectura. Su trabajo comienza con la siguiente pregunta: ¿puedo escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical? Para responderla, la autora caracteriza la improvisación musical como una actividad espontánea, efímera, irreplicable, incorregible y libre en la cual se hace música. Con base a esto, usa la distinción tipo/caso en la ontología musical y el concepto de *performance* para responder a la pregunta. Según la autora, hay un sentido en el que sí se puede escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación, en tanto se conciba la improvisación como una obra de su repetición por medio de un *performance*, en tanto se repite, se tiene que el *performance* es la misma obra. Sin embargo, es imposible que coincidan espacio-temporalmente dos repeticiones de la misma improvisación, por lo que no se podría escuchar la misma improvisación más de una vez.

El trabajo *¿Saber un lenguaje consiste en tener ciertas representaciones mentales?* presentado por Miguel Ángel Prieto Castellanos se publica bajo el título *Tengo en mente lo que usted tiene en mente*, las razones del cambio de título las tiene en mente sólo 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 necesitamos 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 se hace necesario acudir a representaciones mentales para comprender adecuadamente el significado de las oraciones que encierran este tipo de fenómenos.

El último artículo que compone esta edición es *Emergencia, reduccionismo y causalidad descendente: ¿podemos pensar cómo funciona la ciencia?* que hubiera sido presentada en el Foro Interno bajo el título *¿Es la emergencia*



*una alternativa válida y sustentable al reduccionismo?* si el autor hubiera asistido al foro, su condición de salud se lo impidió. En este trabajo se analiza el papel del reduccionismo dentro de la filosofía de la ciencia, y cómo esta tesis (entendida como un fenómeno explicativo que unifica varias explicaciones científicas en una única explicación) es inviable por las razones lógicas y ontológicas que expone en su texto. Superado el reduccionismo, el autor propone pasar a entender la relación entre las diversas ciencias como una de tipo epistemológica basada en una concepción ontológica emergentista en la cual se evite la denominada esquizofrenia científica.

Con esto dejo los textos en manos del lector. Espero que la lectura de estos sea provechosa. De nuevo, una vez más a todos los que colaboraron en la realización de este proyecto.

Pablo Rivas Robledo

Chía, 13 de marzo de 2018



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

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

Esta ponencia busca presentar un itinerario de varias teorías que en principio tienen una naturaleza explicativa. Más que introducirlos a una exposición de postulados explicativos, mi preocupación principal es dejar claro que lo que se intenta aquí esbozar son tesis fuertes acerca del mundo, de lo que hay en él y de la posibilidad que, como especie humana, tenemos de 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. Festivamente pienso en esto porque no es ningún secreto que la explicación es un hecho que está indisolublemente ligado a la naturaleza humana. Al igual que un panal para una 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, vivimos. Con todo, siempre que se plantee una pregunta se adquirirá una deuda (al menos, intelectual) que sólo con la explicación puede ser saldada.

La estructura de mi ponencia será como sigue: primero, una presentación breve de lo que entiendo como ontología. Segundo, introduciré a Aristóteles y con él abordaré una ontología esencialista justificada en *Metafísica IV*. De esta manera, buscaré defender la importancia del papel de “esencia” en la postulación de una ontología que posee un carácter último. Al mismo tiempo, analizaré la recepción del realismo ontológico en una postura más contemporánea como es la de Hilary Putnam. Tomaré “significado y referencia” y a partir de ahí, trataré mostrar cómo la defensa de un externalismo en la teoría del significado entona con la pretensión ontológica de Aristóteles. En un tercer momento, abordaré a Quine y con él presentaré un relativismo ontológico que deriva -y, esto es algo que defenderé- en una imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas. Y, por último, presentaré 2 criterios que sirven como andamio teórico para pensar ¿en virtud de qué aceptamos prima sobre otra?

---

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

Ahora bien, en este día vengo a hablar sobre un tema que puede ser situado dentro del marco de la ontología y la filosofía de la ciencia. Este ha dado de que hablar en las últimas décadas, y por ello, se ha venido posicionando poco a poco como uno de los tópicos más llamativos del diálogo entre filosofía y ciencia. Así va el problema: ¿con qué criterios contamos para determinar la primacía de una ontología sobre otra? Primero lo primero, entiendo por ontología y este es el criterio que usaré: acepto que es 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. Ahora bien, a medida que los límites de la ciencia y demás saberes se desarrollan, nuestra concepción de las cosas y los propósitos principales de los saberes explicativos cambian. Todo se debe a que, en la medida en que los saberes de hoy nos permiten un acercamiento más detallado a los asuntos del mundo, nuestra manera de entender la realidad y a cada una de las cosas que la componen se hace más compleja: pues 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 sólo entona con las pretensiones de un saber explicativo, sino que es 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>

## 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. Pensemos mejor en esto: para Aristóteles no es nada oculto que existe una naturaleza intrínseca que puede ser dicha de muchas cosas y aunque se diga en sentidos distintos (porque las cosas adquieren distintos nombre y apariencias) todos estos sentidos apuntan a una misma noción. Hasta ahora podríamos hacer un esfuerzo caritativo y poner lo más simple posible al oscuro Aristóteles. Se dice entonces que al menos todo lo que existe, es decir el gran conjunto de cosas que “pueblan” la realidad parece poder reconocerse a partir de una misma naturaleza. Entonces se podría aceptar que todas las cosas, al menos con lo anterior, tienen algo en común, aunque estas, tal como es evidente, están sujetas a cambio y 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, es lo que lo que les garantiza que haya en ellas algo que hace posible su distinción y su identidad. Podemos, si se quiere, pensar una situación contrafáctica en la que una cosa siempre está cambiando. De esta manera, no podría haber un momento en el que

<sup>2</sup>Pedro visita una casa en obra negra que quiere habitar, supongamos que Pedro y, en el momento en que la recorre, 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 a la ontología: son los intereses de Pedro y la forma como él quiere amoblar su casa lo que lo que determina qué particular mobiliario 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.

podiera determinarse fijamente qué es tal cosa, pues en el instante exacto en el que digo tal cosa es *x* esta ya ha cambiado y, llevándolo 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 un *a* y en otro momento un *b* y, esto, sin duda sería un evento fatídico que haría imposible no sólo la determinación de un objeto sino la capacidad para decir algo de él.

Así entonces, 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 o bien, estar, o bien no estar en el objeto y aun así ser posible para nosotros reconocerlo. El siguiente paso de 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. Aceptaré esto último como esencia, y diré además 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 que se había pensado 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*. Y claro, antes de hacer caras raras, tan sólo 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, pues en ambas el ser se dice distinto (no es lo mismo ser caballo que ser marmota) todas ellas convienen en que 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 intentó decir, 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 remarcaban que (i) hay independencia los objetos con respecto de nuestras estructuras epistémicas (ii) el elemento que da la definición no existe en mi mente, sino que se encuentra en el objeto. De este modo, cuando conozco la esencia conozco algo de la realidad, yo no creo las esencias, sino que accedo a ellas en la medida en que accedo al mundo. De ese modo, conocer lo que algo es requiere de aceptar la postura de que accedemos al mundo tal como este es.

Me gustaría presentar ahora la recepción que ha tenido esta principal noción de ontología en la filosofía contemporánea. Por esta razón, me gustaría hablar de un escrito del filósofo Hilary Putnam. La recepción que hace Putnam de este tipo de ontología se deja ver claramente 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 del acto de referirnos a ellas. Para Putnam la noción de significado se entiende de dos formas distintas, *Intensión/Extensión*. Daré paso a explicar brevemente que 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, la 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 primero habíamos presentado. (i) los significados de un objeto no se encuentran en la cabeza, (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 entonces, la pertinencia ontológica en la teoría explicativa de Putnam se debe y será un punto que defenderé, al regreso a una consideración del significado que implica de cierta forma, un cierto distanciamiento con la actividad mental, y que, en últimas, no deja de ser distinto de las pretensiones de Aristóteles, pues 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. Ojo, con estoy no estoy afirmando 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 y, sobre todo, señalo aquí 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.

## Quine

Con Quine quiero mostrar dos aspectos muy importantes a partir de los cuales se puede tejer no sólo una suerte de relativismo ontológico sino una postura fuerte que se desembarazara 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 tengo sobre el mundo. De esta forma, dado un estímulo lo que se espera es que el hablante produzca una serie de comportamiento. Por ejemplo, un niño desarrollará cierto tipo de comportamientos ante un determinado estímulo como la voz

de su madre, etc. Así entonces, 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 como separado de todo un entramado, para entender que significa fuego tengo que 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 entona con una de las principales restricciones que teje la filosofía quineana, según la cual sólo podemos acceder al significado de las cosas a partir de las evidencias empíricas-comportamentales de los hablantes (y su verificación empírica). Más allá de determinar qué es una cosa lo que se busca es establecer que implicaciones conlleva el estímulo de tal cosa. Y de esta manera, la ontología aquí prescinde de la definición de las cosas y se centra en la evidencia causal.

## Criterios

Estos son los criterios que presentaré 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 sostenemos con respecto a qué, cómo, y cuáles son las cosas que conforman el mobiliario del mundo. Así entonces, mis dos criterios son, 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 la segunda, que creo que subordina a la primera 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.

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. Pongo 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 sólo están dispuestos para explicar, pero la explicación de ellos mismos se mantiene oscura.

1. 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: en primera, que al menos la postulación de una ontología debe procurar seguir una normatividad (si es correcta o no), determinando cual es la naturaleza de este orden y qué tanto este orden puede ser del mundo o una creación conceptual para organizármelo.

Y 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 las cosas pueden ser de otra forma y si las ciencias pueden descubrir otro tipo de fenómenos siempre puede leerse como un preludio 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. Lo que digo es que, 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 entonces, el criterio que ofrezco es que una ontología debe tener en cuenta dos fuerzas que van de la mano a 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.

## Referencias

- Aristóteles. (1994). *Metafísica* (T. Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Cañamares, I. Á. (2005). Realismo, esencialismo y extensionalismo. *Relativismo y racionalidad*, 67-95.
- Putnam, H. (2005). Significado y referencia. En L. M. Valdés Villanueva (Ed.), *La búsqueda del significado* (pp. 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* (pp. 25-47).



# ¿Es la ley necesariamente vaga?

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

Las diferentes normas, leyes, u otro tipo de guías para la conducta nos hacen pensar en la estabilidad. Es decir, pensamos en mandatos tales que son precisos, que con sólo mencionarse se comprende claramente lo que se debe hacer o no hacer, pues han sido creados para que la gente los cumpla al pie de la letra. En este texto, argumentaré que, 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 parece ser una locura. Que las leyes sean vagas suena absurdo, y contradictorio con el propósito de lo que una ley debería ser. Por lo que se aclarará por qué es que las leyes son vagas, mejor dicho, bajo qué contextos es que deben ser vagas.

Tres puntos importantes.

1. Explicar un poco de dónde se desprende esta pregunta. En específico, profundizar en el tema de la vaguedad en el lenguaje.
  2. Responder 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 explicación del argumento por el cual la vaguedad puede considerarse una cualidad necesaria de la ley, dar mis conclusiones del tema.
- 
1. **Explicar un poco de donde es que se desprende esta pregunta. En específico, profundizar en el tema de la vaguedad en el lenguaje.**

¿Por qué hablar de ley, de vaguedad, de vaguedad en la ley, cuando este es un Foro de filosofía? El tema que se tratará es interdisciplinar, pues no sólo es de interés para un campo (el Derecho), que se apoya en

---

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

las diversas teorías de la interpretación de la vaguedad, sino que, a su vez, para el otro campo de estudio (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 ese punto donde convergen estas dos disciplinas, pues el tema llega a ambos campos de estudio, y parte de lo interesante de ello es que la respuesta que se dé en uno de esos campos, influenciará la perspectiva del otro.

Ahora bien, este tema es en realidad bastante reciente. La filosofía del lenguaje, que es donde pretendo empezar, es joven. Su estudio empieza a tomar fuerza tan sólo desde el siglo XX. Y, respecto al Derecho, los temas sobre el lenguaje empleado en la norma son también jóvenes, del siglo XIX por ir muy lejos, que 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 lo que es lo que hace que se sigan las normas de ese derecho. Incluso más joven es la pregunta por la vaguedad del lenguaje enfocado en el campo del Derecho. Y es hasta hace poco que hay quienes consideran que estos dos campos de estudio (la filosofía del derecho y la filosofía del lenguaje) tienen algo en común.

## **Responder la pregunta ¿Por qué las leyes son necesariamente vagas?**

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

Bertrand Russell, en un artículo titulado “Vagueness” de 1923 comentó dos cosas para mí 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 sí tuviera en cuenta ese tipo de cuestiones lógicas, pero reconocía que no era del todo apto para usarse en público.

Por el modo de ser del lenguaje natural, el que emplean las personas cotidianamente, se sigue que el lenguaje que se emplea en el derecho herede de este ciertas características; por ejemplo, el poseer en cierto grado de vaguedad.

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

De lo anterior cabe preguntarse ¿qué es vaguedad? En principio, y para la filosofía del lenguaje, está relacionada con la paradoja de Sorites. La paradoja, consiste en preguntarnos cuándo un conjunto de partículas de arena se convierte en un montículo de arena, así que empezamos: 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. Sé que si a 99 granos le agrego 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 se expresa en ese sentido, en esos casos cuantitativos en donde parece que deberíamos poder trazar una línea, un límite en el que de *A*, pasamos a *B*, pero que no nos es fácil establecer.

En la filosofía del derecho, los estudiosos del tema han ampliado un poco más el alcance de este tema. Por lo que podemos encontrar casos en donde ya no es una cuestión cuantitativa, sino cualitativa, donde nos preguntamos, 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 tales que son un conjunto de características físicas, mentales, externas e internas de Paula; las cuales nos permiten decir que la totalidad del conjunto sólo corresponde con 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 llega un punto donde los elementos que han quedado en el conjunto no son suficientes para ser adjudicados exclusivamente a Paula. No podemos decir que después de cierta cantidad dejamos siempre de hablar exclusivamente de Paula, o cuales serían los elementos tales sin los cuales Paula deja de ser Paula, pues partimos de la idea principal de que independientemente de cuál elemento 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 de los términos que se emplean. Entonces, serían casos donde, si bien sabemos 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 toma esas tres posibles formas y las aplica en su escrito, y que vaguedad será entendido tan ampliamente como le 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 de –ya sea el instrumento legal o la norma- no sea claro.

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 el ejemplifican mejor la manera como la vaguedad es ser necesaria en la norma.

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

Para un caso con lesiones notamos que cada caso puede presentar particularidades, así que, para hacer una normativa precisa, carente de 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 normativa no podría ser posible, pues tendría que esta norma 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 primero es imposible, pues existen múltiples lesiones, agravantes y componentes externos al mismo accidente que no permitirían dar una cuantía exacta, ni una descripción precisa de la lesión a la hora de redactar la norma que se aplicaría a todos los futuros casos. La segunda también es inadmisibile, 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 sólo difícil, sino infructuoso, pues la imposibilidad de abarcar la redacción de todas esas variantes y sus respectivas valoraciones sería una tarea imposible.

De modo que, por cuestiones de siquiera hacer posible tener un derecho capaz de abarcar esa cantidad de posibilidades, sin llegar a tratar de hacer una lista de con todas las cosas de mundo, por economía, incluso, tratando de hacer menos dispendioso todo el proceso jurídico, hacer una norma por cada lesión es absurdo, imposible.

En ese orden de ideas, la precisión es imposible en este tipo de casos. Planteemos estar en el caso tal 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 una de las posibles vertientes de una forma de lesiones personales, va en su auxilio.

La norma más cercana al caso del sujeto herido 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 como quedo su pierna, caminaba de cierta forma después del accidente y eso ha deformado su pie, tanto así que ya no puede ser modelo. La norma da un valor fijo, es precisa y nos indica cómo actuar en caso en los que se presente 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. 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 sigue que la norma está dejando de lado algo fundamental, su razón de ser. De todo esto se sigue que, el dinero, que en realidad cubre la operación para que el sujeto pasivo recupere la salud en su pierna, es apropiado, eso suele costar una operación, más 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, nos ahorraría abogados, y demás seres poco confiables, no se presenta como una opción viable.

## Mis conclusiones

La vaguedad no es algo que no se pueda eliminar del lenguaje, se podría, pero no sería un lenguaje que pueda emplearse para el diario vivir, ni para las cuestiones de derecho.

Esto, a raíz de que, si bien el derecho parece ser dar a cada quien lo suyo, hay más. Hay una pretensión de ser una guía de conducta, pero porque en realidad, su propósito mayor, es la convivencia, una convivencia en la que haya una forma de dar soluciones a los problemas de la comunidad. Y la precisión, que no solo se ve inalcanzable, también, podemos incluso decir que no sería la opción más justo en todos los casos.

No puedo concluir que todas las leyes sean vagas, que no haya nunca razones para dar una cifra exacta, como pasa en los impuestos, o en la edad para votar, sino que en ocasiones el que se dé la facultad de discernir, y de interpretar a un jurista la norma permite que se tenga en cuenta un alcance más amplio de lo que los legisladores quisieron expresar con esa norma, al crearla.

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 implica 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 de la sociedad, 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 el 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.

## Referencias

- Endicott, T. (2008). The Value of Vagueness. En V. Bhatia, J. Engberg, M. Gotti & D. Heller (Eds.), *Vagueness in Normative Texts* (pp. 27-48). Berna: Peter Lang Publishing.
- Endicott, T. (2016). Law and Language. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Greet, K. & Poscher, R. (2016). *Vagueness and Law: Philosophical and Legal Perspectives*. Estados Unidos: Oxford university Press.
- Hyde, D. & Raffinan, D. (2014). Sorites Paradox. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Russell, B. (1923). Vagueness. *Australasian Journal of Philosophy*, 1(2), 84-92.
- Sorensen, R. (2016). Vagueness. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University.



# Una solución a la paradoja de la reforma de los mecanismos de reforma de las normas constitucionales

Pablo Rivas Robledo<sup>1 2</sup>

## Dos niveles de la paradoja<sup>3</sup>

La regla fundamental que rige la relación entre M y H es la siguiente, sabiendo que M es la madre de H, H debe cumplir todas las órdenes de M ( $R_1$ ), de manera que la validez de las órdenes de M sobre P proviene de esta norma<sup>4</sup>. Cuando H llega a la mayoría de edad, M le dicta la siguiente orden: “No me obedezcas más, haz lo que quieras”. H comienza a tomar decisiones autónomas, la pregunta es ¿lo hizo porque su madre se lo ordenó o porque la autonomía de H se convirtió en la nueva regla fundamental que rige la relación entre M y H ( $R_2$ )?

Las respuestas son mutuamente excluyentes en este caso, H no puede ser autónomo si sigue bajo el yugo de M. Si la respuesta es que lo hace porque su madre se lo ordenó entonces H no es autónomo, sigue aceptando la autoridad materna, de modo que una próxima orden como “Harás lo que yo te ordene” puede destruir su

---

<sup>1</sup>Estudiante de séptimo semestre de Derecho y quinto semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo pabloriro@unisabana.edu.co

<sup>2</sup>Agradezco a los profesores Juan Camilo Espejo-Serna, John Anderson Pinzón Duarte y Fabio Pulido Ortiz por su acompañamiento, a Isabel Maldonado y José Miguel Rueda Vásquez por sus comentarios y a Migue Prieto por aguantarse tanto subíndice.

<sup>3</sup>Al final del escrito consta un glosario con las abreviaturas usadas, recomiendo fervorosamente su uso.

<sup>4</sup>El concepto de validez será explicado en detalle más adelante, por ahora basta con decir que una norma es válida si fue expedida conforme a procedimiento.

“autonomía”. Si la nueva orden de M es la nueva regla fundamental, es decir,  $R_2$ , esta contradice la regla que le da validez, por ende, esta regla no es válida y  $R_1$  sigue rigiendo la relación entre M y H<sup>5</sup>.

En un escenario distinto, 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 los jugadores 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>6</sup>.

¿La regla 5 puede ser modificada o eliminada válidamente por el procedimiento que esta misma establece? Si 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 no, entonces la regla 5 no es una regla del Nomic, dado que entonces no se puede modificar o eliminar, como permite la regla 2.

## El tercer nivel de la paradoja: Sobre la auto-reforma o de la reforma de los mecanismos de reforma constitucional

Paso ahora a las normas jurídicas, que son el principal tema de este artículo. Sin afán de querer definir qué es una norma jurídica, bastará con decir que, sea lo que sea, una característica que comparten todas las normas jurídicas es que se crean, modifican y eliminan por vías jurídicas<sup>7</sup>. Para tal fin, deben existir mecanismos de reforma

De esta manera, la validez de las reformas a las normas de reforma constitucionales de cualquier ordenamiento jurídico suponen un problema de interés filosófico. Tal como sucedía en la relación entre M y H, en algunos ordenamientos jurídicos existe una norma fundamental. Me interesan aquellos en los que sí. La norma fundamental en estos sistemas normalmente es la Constitución, por esto, la denomino  $N_0$ . En  $N_0$  se establecen los criterios últimos de validez, de modo que cualquier  $N_{x>0}$  deriva su validez de la Constitución.

Supóngase que existe un artículo 88 en  $N_0$  (la Constitución) tal que:

$N_0$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$ .

<sup>5</sup>Esta instancia de la paradoja es tomada en gran parte de Ross, 1991, pp. 48–49.

<sup>6</sup>Esta es una versión simplificada de la versión del Nomic presentada por Peter Suber en el capítulo final de Suber, 1990.

<sup>7</sup>Esto no implica que no sean modificables por vías no jurídicas, si un gobierno X impone su ordenamiento jurídico sobre un gobierno Y, las normas jurídicas que pertenecían al ordenamiento jurídico de Y se eliminaron, y no por un medio jurídico. Agradezco a Isabel Maldonado, quien me hizo dar cuenta de este importante hecho.



Se tiene que un órgano, mediante un procedimiento, puede reformar  $N_o$  ¿puede  $O_n$ , por el procedimiento  $P_m$  reformar válidamente el artículo 88, siendo este parte de  $N_o$ ? Esto es, si las reglas de reforma constitucional son reformables "por sí mismas".

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

Se tiene que una Constitución rígida es aquella que establece que no hay ni un órgano ni un procedimiento de reforma más exigentes que los que reforman la Constitución,<sup>8</sup> Preguntarse si el artículo 88 de  $N_o$  es susceptible de reforma es preguntarse si hay una norma de competencia constitucional que autorice a un  $O_n$  mediante un  $P_m$  ( $O_o$  y  $P_o$  en el caso de las constituciones rígidas) reformar el contenido del artículo 88. Este es el problema que me interesa resolver en este artículo

## Validez de las normas, validez de las reformas: La problemática de las normas de reforma constitucional

Jurídicamente, la validez de una norma puede entenderse de dos maneras. En la primera (validez descriptiva), si se expresa que  $N_n$  es válida, se entiende que  $N_n$  pertenece a un ordenamiento jurídico en virtud de que una norma  $N_{m:m>n}$ <sup>9</sup> le atribuye a  $N_n$  la cualificación de norma jurídica, es decir, que  $N_n$  existe (Kelsen, 1995, 2005). Según la segunda (validez normativa),  $N_n$  es válida significa que existe una norma  $N_{m:m>n}$  que obliga obedecer  $N_n$ , una norma  $N_n$  no puede ser válida si contraría la  $N_{m:m>n}$  que le confiere validez (Bulygin, 1991; Nino, 2017). Sin embargo, dado  $N_o$ , se tiene que no hay una  $N_{m:m>o}$ .

Ross (1991), fue uno de los primeros en tratar este problema, opina que existe una paradoja con la reforma del artículo 88. Aplicando la premisa con la que inició esta sección, dado que el artículo 88 es una norma jurídica, es reformable. Frente a la pregunta si el artículo 88 es reformable se pueden plantear dos opciones: sí o no, la segunda opción es problemática por contradecir la mencionada premisa 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 es  $N_o$ , la única posibilidad es que el artículo 88 sea modificable mediante el artículo 88 mismo, cuyo enunciado encierra la proposición  $A_{o,88}$  tal que:

$A_{o,88}$  = El art. 1 de  $N_o$ , que establece  $A_{o,1}$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$ ;  
el art. 2 de  $N_o$ , que establece  $A_{o,2}$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$  (...); el  
art. 88 de  $N_o$ , que establece  $A_{o,88}$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$  (...)

Sin embargo, si se reemplaza  $A_{o,X}$  en  $A_{o,88}$  se tiene que

<sup>8</sup>Esto es, sólo el  $O_o$  mediante el  $P_o$  puede modificar la Constitución y no hay ni un órgano ni un procedimiento más rígidos en el ordenamiento jurídico ( $\exists!x\exists!y((Ox \& Py) \& \neg \exists z \neg \exists w(Ezx \vee Ewy))$ ), 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

<sup>9</sup>Léase Norma N sub-m tal que toda norma sub-m es superior una norma n.

$A_{0.88}$  = El art. 1 de  $N_0$ , que establece [que la Nueva Granada es un estado de derecho] sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$ , el art. 2 de  $N_0$ , que establece [que la soberanía de la Nueva Granada reside en el pueblo] sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$  (...), el art. 88 de  $N_0$ , que establece [que el art. 1 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.1}$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$ , el art. 2 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.2}$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$  (...), el art. 88 de  $N_0$ , que establece  $A_{0.88}$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$  (...)] sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$  (...).

De esta manera  $A_{0.88}$  aparece de nuevo. Según Ross, 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  $A_{0.88}$  y como a  $A_{0.X}$ . 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. No hay, en consecuencia, una norma que hiciera válida descriptiva y normativamente una reforma al artículo 88. La segunda opción era precisamente que el artículo 88 no pudiera ser reformable, algo imposible, pues toda norma jurídica de un ordenamiento jurídico es reformable, pero porel ejercicio anterior sabemos que no hay un mecanismo dentro del OJ.

La solución de Ross a la paradoja implica aceptar que las normas de competencia constitucional no son modificables por el procedimiento establecidas por estas mismas y se basa en la siguiente idea: El artículo 88 de  $N_0$  no sería una norma básica del sistema, existiría la Ley 88, una ley inferior a  $N_0$ , esta última a la Ley 88 de validez, y además le delega las funciones de norma de competencia constitucional. Quedaría así:

Art. 90 de  $N_0$ : Obedeced lo instituido por la Ley 88, hasta que la Ley 88 instaure cosa distinta; obedeced lo que instaure la Ley 88' hasta que la Ley 88' instaure cosa distinta; y así sucesivamente.

Ley 88:  $N_0$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$ .

Una reforma a la Ley 88 sería válida en tanto el artículo 90 de  $N_0$  lo permite. Así si la Ley 88' pasa a disponer que  $N_0$  sólo podrá reformarse por el  $O_p$  por el  $P_q$ , esta reforma es válida normativamente en tanto el artículo 90 de  $N_0$  la hace obligatoria.

## La postura de Moreso.

El trabajo de Juan José Moreso está en caminado a 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). Moreso, sin embargo, rechaza 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>10</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 procedi-

<sup>10</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 es  $N_0$ , por lo tanto, el artículo 90 de  $N_0$  es inválido en tanto le confiere a Ley 88, una disposición que no hace parte de  $N_0$ , la competencia para reformar  $N_0$ .

miento que la norma constitucional establece (p. 212). Moreso comienza suponiendo que sí, el supuesto que plantea es el siguiente: La norma  $N_o$  tiene un artículo 88 tal que

Art. 88:  $N_o$  sólo podrá reformarse por  $O_n$  por el procedimiento  $P_m$ .

Supóngase que se introduce una ley de reforma constitucional tal que:

Art. 1: Queda derogado el artículo 88 de  $N_o$ .

Art. 2 : El artículo 88 de  $N_o$  quedará así:  $N_o$  sólo podrá reformarse por  $O_p$  por el procedimiento  $P_q$ .

De tal manera que el artículo 88 de  $N_o$  se convierte en el artículo 88' tal que

Art. 88':  $N_o$  sólo podrá reformarse por  $O_p$  por el procedimiento  $P_q$ .

¿Puede esta ley de reforma constitucional derogar el artículo 88 de  $N_o$  en tanto el artículo 88 de  $N_o$  le confiere validez a la ley de reforma constitucional misma? Moreso piensa que no, debido a que la derogación del artículo 88 entra en contradicción con lo que denomina el Principio dinámico del Derecho (Moreso, 1991, pp. 212–213). La formulación de dicho principio es la siguiente:

Principio dinámico del Derecho: Si una una ley de reforma constitucional ha sido creada en el momento  $t$  y existe una normaválida en el momento  $t$  que autoriza la creación de la ley de reforma constitucional en  $t$  (en este caso el artículo 88 de  $N_o$ ), entonces la ley de reforma constitucional es válida en  $t$ . Pero si la norma que autoriza la ley de reforma constitucional en  $t$  es derogada por la ley de reforma constitucional en el momento  $t$  (siendo esta válida en el momento  $t$ ), entonces  $N$  es inválida en  $t^{11}$ .

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)

## La solución a la paradoja

Sin embargo, existe una solución a esta paradoja que no implica sacar a  $N_{o,88}$  de  $N_{o,88}$  y que tampoco viola el Principio dinámico del Derecho. Es la siguiente. En el marco de las constituciones rígidas se tiene que

$A_{o,88}$  88 = El art. 1 de  $N_o$ , que establece  $A_{o,1}$  sólo podrá reformarse por  $O_o$  por el procedimiento  $P_o$ ; el art. 2 de  $N_o$ , que establece  $A_{o,2}$  sólo podrá reformarse por  $O_o$  por el procedimiento  $P_o$  (...); el art. 88 de  $N_o$ , que establece  $A_{o,88}$  sólo podrá reformarse por  $O_o$  por el procedimiento  $P_o$  (...)

Sin embargo, es innecesario seguir a Ross en lo que sigue, esto es, no es necesario reemplazar  $A_{o,X}$  por la proposición a la que equivale. Lo que interesa es que  $A_{o,X}$  es reformable por  $O_o$  mediante  $P_o$ . En el caso de  $A_{o,88}$ , lo que interesa saber es que esta establece que  $A_{o,88}$  es reformable por  $O_o$  mediante  $P_o$ . Por supuesto, se

<sup>11</sup>Aquí, por lo menos, se entiende que Moreso habla de validez en sentido descriptivo.

podría dar paso al círculo vicioso planteado por Ross, pero esto es innecesario, porque lo que se necesita saber es cómo se reforma la proposición a la  $\Lambda_{0,88}$  equivale.

De esta manera, se sabe que para reformar el artículo 88 de  $N_0$ ,  $O_0$  debe hacerlo mediante  $P_0$ . Supóngase que se expide una ley que dispone que el artículo 88 de  $N_0$  quedará así:

Art. 88':  $N_0$  sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$ .

El artículo 88 de  $N_0$  queda entonces reemplazado por el mecanismo válido de reforma constitucional. La proposición expresada por 88' es

$\Lambda_{0,88}' =$  El art. 1 de  $N_0$ , que establece  $\Lambda_{0,1}$  sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$ ; el art. 2 de  $N_0$ , que establece  $\Lambda_{0,2}$  sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$  (...); el art. 88' de  $N_0$ , que establece  $\Lambda_{0,88}'$  sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$  (...)<sup>12</sup>

Esta libertad de reforma tiene un límite en el caso de las constituciones rígidas. Como se expuso, si se tiene que  $(\exists!x\exists!y((Ox \& Py) \& \neg \exists z \neg \exists w (Ezx \vee Ewy)))$  expresa los límites normativo-institucionales de una constitución rígida, no puede darse el caso que la reforma establezca que  $N_0$  es reformable por  $O_{n:n<0}$  mediante un  $P_{m:m<0}$ , dado que ya no sería posible diferenciar entre  $N_0$  y el conjunto de  $N_{n:n<0}$ . Sin embargo, con el artículo 88 sí era posible. Por lo tanto, debe admitirse que, si  $O_0$  mediante  $P_0$  reforma el artículo 88 de  $N_0$  tal que el artículo 88' dispone que  $N_0$  sólo puede reformarla  $O_{n:n<0}$  mediante un proceso  $P_{m:m<0}$ , se está ante  $N_0'$ . Es decir, hay una Constitución distinta, dado que se han flexibilizado los límites normativo-institucionales de  $N_0$ . Si flexibilizan los mecanismos, entonces se viola el Principio dinámico del derecho, pues con la introducción de  $N_0'$  se reemplaza la norma que le da a  $N_0'$ , haciendo  $N_0'$  inválida.

Esto fue precisamente lo que sucedió en el caso colombiano, en donde se crearon los FT, procedimientos  $P_{m:m<0}$ , dado que requieren sólo cuatro debates en el Congreso con mayoría absoluta, mientras que los actos legislativos ( $P_0$ ) requieren de ocho, cuatro de estos con mayoría absoluta. Se tiene entonces que, en Colombia, a partir del Acto Legislativo 01 de 2016, se pasó de  $N_0$  a  $N_0'$  y esta reforma es inválida.

## Conclusiones

Este trabajo demostró cómo es posible modificar válidamente las disposiciones reforma constitucional a través del procedimiento establecido por estas mismas sin caer en un círculo vicioso. La solución consiste en que es posible que, el artículo 88 de  $N_0$  mediante el procedimiento que este mismo establece, se reforme, en tanto cualquier reforma a  $N_0$  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 que se acepte que cuando se flexibilizan los mecanismos de reforma constitucional se pierden los límites normativo-institucionales del

<sup>12</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  $\Lambda_{0,88} =$  El art. 1 de  $N_0$ , que establece [que la Nueva Granada es un estado de derecho] sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$ , el art. 2 de  $N_0$ , que establece [que la soberanía de la Nueva Granada reside en el pueblo] sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$  (...), el art. 88 de  $N_0$ , que establece [que el art. 1 de  $N_0$ , que establece  $\Lambda_{0,1}$  sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$ , el art. 2 de  $N_0$ , que establece  $\Lambda_{0,2}$  sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$  (...)] sólo podrá reformarse por  $O_{\neq 0}$  por el procedimiento  $P_{\neq 0}$  (...).

ordenamiento jurídico establecidos en sus reglas de competencia de reforma constitucional, sustituyendo así la Constitución para entonces vigente, como en el caso colombiano.

## A futuro.

Más allá de las conclusiones propuestas, este trabajo me ha servido para darme cuenta 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 reglas mismas 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. En 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* (14a ed.). México, D.F.: Porrúa.
- Melin-Soucramanien, F. & Pactet, P. (2011). *Derecho Constitucional*. Bogotá: Legis.
- Nino, C. S. (2017). ¿Puede un sistema jurídico generar su propia validez? En *La validez del Derecho* (pp. 69-88). Argentina: Astrea.
- Ross, A. (1991). Sobre la auto-referencia y un difícil problema de derecho constitucional. En *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.

## Anexo 1

### Glosario.

---

---

N:	Norma
R:	Regla
O:	Órgano
P:	Procedimiento
A:	Proposición
FT	Acto Legislativo Fast Track

---



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

Margarita Gómez Ávila<sup>1</sup>

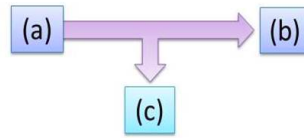
*La historia del arte, por ello, no es sólo historia de las obras, sino también de los hombres. Las obras de arte hablan de sus autores, introducen en el conocimiento de su intimidad y revelan la original contribución que ofrecen a la historia de la cultura. (Juan Pablo II, 1999).*

El presente escrito se realiza con el fin de criticar la visión del proyecto fisicalista en tanto sostiene que la persona y todos sus atributos psicológicos no son nada más que su cuerpo y todas sus propiedades físicas. Para ello se parte de que la experiencia consciente tiene una parte subjetiva y otra objetiva. La parte objetiva 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 parte de la experiencia consciente que es subjetiva, empero, es aquella dónde se encuentra la posibilidad de encontrar una apertura hacia la existencia de entidades inmateriales.

Una de las experiencias que tiene el ser humano es la artística, y es por esto que esta puede verse bajo la misma dicotomía de poder ser explicada en términos subjetivos y objetivos. De este modo, el objetivo específico de este escrito será, entonces, el de justificar que la parte subjetiva de las experiencias artísticas no puede ser caracterizada solamente en términos físicos. Así que, 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.

---

<sup>1</sup>Estudiante de filosofía de quinto semestre. Correo: linagoav@unisabana.edu.co



**(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.**

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 mostrará como 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 y último lugar, se verá como la aceptación de estas premisas trae problemas al proyecto fisicalista en la medida en que este niega que los sujetos que tienen estas experiencias artísticas no puedan ser explicados solamente mediante las teorías físicas.

## I. La experiencia artística caracteriza lo humano.

Un ser humano 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. Uno quizá puede decir que la experiencia artística es la manera correcta de presenta/especificar la experiencia humana (experiencia con objetos/personas/sí mismo) pues 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 lo 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 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. Al ser humano que contempla no le basta percibir, sino



que irremediablemente interpreta, la experiencia artística permite al hombre ir más allá de colores, formas o sonidos de quien 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. El ser humano es tan complejo que parece que no es posible caracterizar su subjetividad mediante propiedades físicas, cosa que sí logra hacer la experiencia artística como veremos a continuación.

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

Cada organismo tiene una forma propia de tener experiencias conscientes y es por ello que 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 éste 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 es por ello 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 sólo puede saber o decir cuál es la cualidad 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), pero nunca podrá dar cuenta de ella totalmente porque la experiencia no es del todo objetiva. Es por esta razón 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 sólo 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 sólo se puede entender desde el punto de vista del murciélago, y a eso no podemos acceder desde nuestro punto de vista.

En el caso de la experiencia artística el punto de Nagel se aplica a la perfección. 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

muestra Nagel, entender la experiencia desde sólo ese aspecto no logra capturarla 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 sentirse 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 obra *La resurrección* de Gustav Mahler o el *David* de Miguel Ángel, sin embargo, no resulta fácil explicar cómo se siente 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 habla David Lewis<sup>2</sup> afirmando 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 a la adquisición de unas nuevas habilidades que a 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 teniendo un muy buen punto, parece que una persona necesita de la experiencia para poder reconocer, imaginar y recordar, no parte nunca de cero. Aunque nos es posible imaginarnos, reconocer o recordar una experiencia, esto sólo se convierte en posibilidad si ya hemos experimentado en primera persona ese cómo se siente. En el caso de que sea una experiencia ajena, sólo 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 como 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<sup>3</sup>. Éste 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). Ella, sin embargo, 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. En un determinado momento, Mary sale de la habitación y ve por primera vez un tomate, al hacerlo, se da cuenta 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), 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. Mary 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.

<sup>2</sup>En su artículo *Lo que enseña la experiencia*

<sup>3</sup>En su artículo *What Mary did not know*.

Ahora bien, el Argumento de conocimiento funciona muy bien, pero, al igual que el de Nagel presenta un problema, a saber, la postulación de los *qualia*. Los *qualia* presentan diversos problemas debido a que no son sólo 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 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 fenoltiounera (un tipo de sustancia) tiene un sabor muy amargo para tres cuartas partes de la humanidad mientras que para el resto es sinsabor (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 parece que esos *qualia* son inefables, intrínsecos, privados y directamente aprehensibles en la conciencia, y es por ello que si yo quisiese explicar a alguien lo que se siente comer la arepa que hace mi abuela no sólo es que sea 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 al mostrar la dificultad que existe en nombrar lo subjetivo de la experiencia bajo la postulación de los *qualia* no logra anular la posibilidad que haya algo subjetivo en la experiencia.

De este modo, buscando eliminar los defectos y potenciar las bondades de tanto el 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 (que 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 dicen que ritmo debe tener cierta melodía y, además, nos dicen con exactitud qué notas deben tocarse en cierta parte determinada. También encontramos unas dinámicas que nos dicen qué tanto volumen debe tener esa parte de la obra, hay una métrica que establece el compás de la obra, también la partitura nos dice cuántas negras debe haber por minuto, hay también unas intenciones, que nos dicen cómo, por ejemplo, debe tocarse el arco para obtener cierto sonido y, además, encontramos una tonalidad. Así, antes de ensayar con una orquesta, podemos decir que Mary ya sabe cómo debería sonar la obra. Sin embargo, a 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. Al igual que 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, que 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, entonces Mary 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, es por ello que 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).

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

Ya que se ha logrado mostrar que si (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 respecto al 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 se 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 logre atrapar mucho más que lo físico en los paisajes y sonidos.

El problema del proyecto fisicalista es que su pretensión es totalitaria, porque cree que todo se puede explicar mediante propiedades físicas, y la ventaja de rechazarlo, es que se abre la puerta a explicaciones del mundo de carácter no-físico. El 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 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 M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 213-262). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Jackson, F. (2003). Lo que María no sabía. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 111-118). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Juan Pablo II. (1999). Carta del Santo Padre Juan Pablo II a los artistas. Obtenido de: [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). La Santa Sede.
- Lewis, D. (2003). Lo que enseña la experiencia. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 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. (1965). Physicalism. *Philosophical Review*, 74(3), 339-356.
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 45-63). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Romera, L. (s.f.). Secularización y nueva evangelización. En *Los escenarios de la nueva Evangelización* (pp. 155-190). Rialp.



# Objetos intensionales como criterios de identidad de las experiencias.

Juan Manuel Gaitán<sup>1</sup>

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; La identidad sobre la que hablamos es de tipo (*type*) y no de caso (*Token*). Es así como siempre que hable de identidad y criterios de identidad a lo largo de este escrito, me referiré a identidad-tipo 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. Pienso que es importante exigir a las teorías que intentan explicar la percepción que tengan criterios claros para la identidad de las experiencias. Parece que, si bien podemos deducir las respuestas del fisicalismo y el funcionalismo, los qualia sin embargo son un poco oscuros al respecto. Podría argumentarse que un estado de dolor es el mismo cuando sus qualia respectivos, o el “cómo se sienten”, son iguales. Sin embargo, esto no es del todo claro.

Dennett nos pone un ejemplo bastante ilustrativo. Yo detesto la coliflor, sin embargo, 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 cual mis gustos también lo hicieron. 3). Ni el quale ni mis gustos cambiaron, sólo 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

---

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

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? (Dennett, 2003, p. 217).

Pongamos otro ejemplo expuesto por Dennett. Más que un ejemplo es un aspecto interesante sobre uno de los problemas expuestos en “Quining qualia” de D. Dennett. Dennett (2003) 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 algo más dulce breve tiempo antes. 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 que es un quale diferente. Pero esto es un problema ¿Qué elementos deben tomarse en cuenta y cuales no al momento de la percepción y de definir cuál es el quale de dicha percepción? Pongamos un ejemplo que ilustre nuestro punto: Supongamos que cada día 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 ¿Sigue teniendo el mismo quale, la misma experiencia que cualquier otro día que tomé la taza de chocolate caliente? Supongamos que sí. Por la forma en la que hablé podemos decir que sí, quizá sí sigue siendo el mismo quale. Lo único que cambió fueron mis gustos o la forma en la que reacciono frente a ese quale específico. Sin embargo, al contarle a mi novia, ella me revela una posibilidad que no había pensado, a saber, 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, a saber, el desagrado, ya no era la misma experiencia de siempre, había un elemento extra.

Si estamos dispuestos a aceptar el caso del jugo de naranja y el panqueque ¿por qué este caso sería diferente? ¿Cuál es el criterio para discriminar elementos que convergen en la percepción que en ocasiones consideramos como cambiantes de la percepción misma y en otras ocasiones eliminamos elementos y no los consideramos como elementos esenciales de la percepción?

Es evidente que existe un problema en la teoría de los qualia. Este será el problema que intentaremos resolver: Los criterios de identidad bajo los cuales podemos determinar que una experiencia es igual a otra. Cuando el sabor del chocolate es el mismo en diferentes momentos de tiempo bajo diferentes circunstancias. Evidentemente esta tarea no será sencilla. Por esto me apoyaré en “La cualidad intrínseca de la experiencia” por Gilbert Harman. A partir de Harman (2003), intentaré dar una posible solución a los problemas planteados por Dennett y mencionados anteriormente respecto de los qualia.

Debemos en primer lugar justificar en qué medida podemos identificar las propiedades intrínsecas de Harman con los qualia. Para esto usaré la caracterización que hace Dennett de estos y a partir de ahí justificar por qué las identifico.

Para Harman, las propiedades intrínsecas de la experiencia son simplemente el “cómo es” tener una experiencia (esto, por supuesto, en las palabras de Nagel, 2003, p. 46). Sin embargo, Harman no ofrece una concepción más detallada de lo que esto significa, pues su punto no es refinar la idea de propiedades intrínsecas de la experiencia. Su objetivo es mostrar que esto no es un problema para una teoría que da cuenta de las experiencias. Sin embargo, creo que esta caracterización de dichas propiedades es suficiente para identificarlos con los qualia entendidos de una forma muy elemental. Dennett (2003, p. 213), en “Quinear los qualia”, nos dice



que según la jerga filosófica tradicional los qualia son caracterizados como *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.

Es esto por lo que considero que se puede identificar las propiedades intrínsecas de las que habla Harman con los qualia en la manera caracterizada por Dennett. Es por esto que a lo largo de este texto hablaré de qualia y propiedades intrínsecas tratándose de la misma cosa.

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 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 intensional que, aunque de hecho no exista no implica que Ponce de León no buscase nada.

1. “Es importante distinguir entre las propiedades de un objeto representado y las propiedades de una representación de dicho objeto” (Harman, 2003, p. 273). 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.

Este argumento señala 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 intensional.

¿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 intensional de la experiencia de la experiencia misma. Así, cuando hablamos de propiedades intrínsecas de la experiencia en realidad hablamos de propiedades del objeto intensional. 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 intensionales de la experiencia. Si se desea saber cuáles las propiedades intrínsecas del objeto intensional o el quale de cada objeto, deberá buscar en otra teoría que se encargue acerca de las propiedades de los objetos. No es un problema para nosotros en la medida en que solo debemos dar cuenta de las relaciones funcionales de las experiencias.

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 intensional 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 de los qualia estos 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* de la piña es igual (Shoemaker, 2003, p. 184).

Los qualia no pueden ser útiles para identificar experiencias, pues son propiedades del objeto. Pero sólo son unas de varias propiedades del objeto y no es muy claro porque razón elegiríamos esas propiedades y no otras del objeto para identificar las experiencias. Por esto creo que lo más adecuado es tomar todo el objeto intensional como criterio de identidad de las experiencias. Es decir, tendré una experiencia de piña siempre y cuando el objeto intensional de mi percepción sea una piña. Creo que el objeto intensional es un buen criterio en la medida en que puedo identificar las diferentes experiencias funcionalmente teniendo en cuenta las entradas, ya sean terminaciones nerviosas (dependiendo de lo refinadas que se quieran las entradas) o el objeto externo, las salidas o conductas que pueden generar las experiencias y su relación con los objetos intensionales de las experiencias.

## Referencias

- Dennett, D. (2003). Quinear los qualia. En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 213-262). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Harman, G. (2003). La cualidad intrínseca de la experiencia. En O. Ezcurdia M. Hansberg (Ed.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 263-288). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. Ezcurdia & O. Hansberg (Eds.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 45-63). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Shoemaker, S. (2003). Funcionalismo y qualia. En O. Ezcurdia M. and Hansberg (Ed.), *La naturaleza de la experiencia* (Vol. 1: Sensaciones, pp. 183-212). México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas.

# Sobre el estatus ontológico de la improvisación musical

Tatiana Gómez Sánchez<sup>1 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 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, y es la distinción tipo/caso, según la cual la obra es un tipo que se instancia o se repite en performances (casos).

La improvisación musical, caracterizada por ser una actividad espontánea, efímera, irrepetible, 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. Y en especial resulta difícil concebirla como una obra bajo la distinción tipo/caso, como más adelante explicaré. Teniendo en cuenta esto, en esta ponencia no solo buscaré dar respuesta a la siguiente pregunta: ¿es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical?, al decir que sí es posible en un sentido, sino

---

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

<sup>2</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 doctor 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>3</sup>Performance lo voy a entender como la actividad ejecutoria de una pieza musical, por medio de una secuencia de sonidos.

que también, a partir de la respuesta que daré, presentaré una forma de abarcar un problema relevante en el debate actual de la ontología musical, a saber, concebir la improvisación musical como una obra.

La cuestión que aquí trabajo es de tipo interdisciplinar, porque, por un lado, tiene un carácter filosófico, y, por otro lado, porque 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 y 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. Quiero ofrecer una base ontológica sobre la cual, quizá, luego responder ese tipo de preguntas.

Así, el orden que seguiré en esta ponencia será el siguiente: (I) caracterización de la improvisación musical, (II) la distinción tipo/caso como herramienta de la ontología musical para caracterizar una obra y su relación con el performance, (III) dos sentidos en los que se puede entender que una pieza musical sea la *misma*, (IV) concebir la improvisación como una obra musical a partir de la distinción tipo/caso, y (V) respuesta a la pregunta y la pertinencia del tema en el debate de la ontología musical.

## I. Improvisación musical

La improvisación musical ha sido caracterizada como una actividad espontánea, efímera, irreplicable, 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). Y las decisiones acerca de cómo y de qué tocar no dependen de instrucciones previas, el improvisador no tiene un **guión**, 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 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).

## II. 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 musical en virtud de su carácter repetible, es decir, en virtud de que se repita o se instancie en casos particulares.

Una de las mayores problemáticas 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, irrepetible, 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 salida.

### III. Distinción mismo<sub>1</sub> y mismo<sub>2</sub>

Puesto que la pregunta es acerca de 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 espacio-temporales 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 busco explicar la distinción tipo/caso bajo la cual se explica lo que es una obra y 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. Así, es una obra que se ha repetido con el paso del tiempo en distintos performances, por poner un ejemplo, en un teatro de nuestra ciudad 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 en cuanto a que 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 el que dirige a la orquesta, porque no es el estreno de la obra en el Teatro de Viena, entre otros aspectos espacio-temporales.

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

Teniendo en cuenta 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 (en un teatro la semana pasada).

Entonces, para poder decir que es posible escuchar de nuevo y en vivo una misma improvisación musical, primero 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 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 también en virtud de su performance inicial, esto es, de la improvisación como tal.

## V. 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 espacio-temporales cambian.

En una obra musical, sea improvisación o no, hay elementos espacio temporalmente concretos, como anteriormente se mencionó. En el caso de la improvisación éstos no solo son el lugar y el momento, sino también otros aspectos que se enmarcan en el momento y 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 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 el otro lado, que se puede concebir como obra a partir de sus repeticiones, de los performances que otros artistas han hecho de esa obra. Si, por ejemplo, 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 Jarrett, y, en un sentido es la *misma<sub>2</sub>* obra –la misma improvisación–, y en otro sentido no es la *misma<sub>1</sub>* obra.

## Conclusión – Ontología musical

Así, 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. Y 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.

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

Para concluir, y resumir, 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 lado, 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>. Pues 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>.

Como lo mencioné al principio de esta ponencia, la respuesta que doy a esta pregunta da pie, 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. A partir de lo dicho 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. Y, 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. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 43(1), 17-29.
- Alperson, P. (2010). A Topography of Improvisation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 68(3), 273-280.
- Bertinetto, A. (2012). Paganini Does Not Repeat. Musical Improvisation and the Type/Token Ontology. *Teorema: International Journal of Philosophy*, 31(3), 105-126.
- Brown, L. B. (2000). "Feeling My Way": Jazz Improvisation and its Vicissitudes—A Plea for Imperfection. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 68(3), 273-280.
- Kania, A. (2017). The Philosophy of Music. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Wetzel, L. (2014). Types and Tokens. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University.





# Tengo en mente lo que usted tiene en mente: ¿Significado o Representación?

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

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 con respecto a este interrogante desde un punto de vista semántico, es decir desde la noción de significado. Entonces, lo que se plantea más exactamente 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 como 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 representaciones para la explicación de ciertos fenómenos lingüísticos que requieren lo que P.H Grice (1989) denotaría como *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. A raíz de lo cual se busca, de la mano de Wittgenstein, una caracterización adecuada de lo que es entender un lenguaje para dar un rol adecuado a la noción de representación.

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 éste se manifiesta en el *Uso* del lenguaje. Parte de usar un lenguaje –una parte muy importante de

---

<sup>1</sup>Psicólogo de la Universidad de La Sabana, estudiante de octavo semestre de Filosofía de la Universidad de La Sabana. Correo: miguelprca@unisabana.edu.co

hecho— consiste en ser capaz de comprender lo que 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 esta 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, esto 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 *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 éste 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 p. ej. 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, sólo 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 y que 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.

En este punto, es importante notar que, en el uso cotidiano del lenguaje, los hablantes no siempre *quieren decir lo que las palabras dicen*. Es decir, que no siempre tienen la intención de que el significado de sus palabras sea explícitamente expresado por las palabras mismas. Antes de proceder, 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 “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, a 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 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 perdiendo 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 sus palabras fueran tomadas literalmente.

<sup>2</sup>Para alguien como Russell o Frege, el significado de dicha expresión será una proposición (o pensamiento completo) algo así como: Ex [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).

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). Lo que permite pensar Grice con los casos en donde hay *implicaturas*, es 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).

Si no 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 limitado sentido, 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 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 Grice, parecerían poder modificarse para el caso Griceano<sup>4</sup>. Pero, tampoco es mi intención aquí elaborar una crítica a Grice sino examinar el lugar que las representaciones tienen en el conocimiento del lenguaje. Y, en ese rubro, 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 se haga una representación mental de las intenciones de aquel que está interpretando. Este proceso está dejado ciertamente a la deriva y no es tan confiable. Ya que, 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. Él, 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

<sup>3</sup>En su artículo *Logic and Conversation* Grice (1989) distingue entre la *implicación lógica* () 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.

<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.

sea 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 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*:

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 formulas algebraicas sobre los números apuntados (...) O también, B no piensa en formulas, mira con un cierto sentimiento de tensión cómo A anota los números, 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 haya sido 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 de acuerdo a como aquella regla lo indique. 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. Y que 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 *propiamente 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 una 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, por parte de los interlocutores, del hecho 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 Grice a Wittgenstein. Un análisis de la implicatura desde la óptica Wittgensteniana parece ser cuando al menos una tarea 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. Pero, entonces lo que habría que hacer es 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 que la inferencia intencional deberían tener, 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.

Se puede concluir, diciendo que en tanto 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 con 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

- Davis, W. (2014). Implicature. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Dummett, M. (1993a). What Do I Know When I Know a Language? En *The Seas of Language*. Oxford University Press.
- Dummett, M. (1993b). What is a Theory of Meaning? (II). En G. Evans & J. McDowell (Eds.), *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. G. (2009). *Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*. Nueva York: Routledge.

- Pitt, D. (2017). Mental Representation. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- 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.
- Wittgenstein, L. (2008). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.



# Emergencia, reduccionismo y causalidad descendente: ¿podemos pensar cómo funciona la ciencia?

Juan Sebastián Cáceres Aislant<sup>1</sup>

¿Cómo funciona la ciencia? Centenares de artículos, libros y demás documentos académicos —y no académicos— han investigado sobre este tema, y parece haber una posible unión: la ciencia actúa de maneras distintas en contextos específicos. Específicamente, la pregunta que planteo en este texto no hace referencia en general a la ciencia, o hacer una gran teoría de qué o para qué es la ciencia; de hecho, el objetivo es mucho más pequeño. Dicho objetivo es dar luces, por supuesto sin llegar a ideas concluyentes de manera absoluta para todos los mundos posibles, acerca de cómo funciona la explicación científica. De manera aclaratoria, esta interrogante no versa acerca de si las explicaciones y los razonamientos científicos son todos empíricos, inductivos, deductivos o abductivos, esas son preguntas, de hecho, que pertenecen a otro reino de la lógica científica. El camino específico que se sigue en el presente texto es intentar explicar cómo funciona, al menos una parte, el edificio de la ciencia: la relación entre ciencias, concretamente, acerca del problema del reduccionismo.

¿Pueden todas las ciencias unirse en una única ciencia? O bien ¿Pueden todas las explicaciones que se han dado acerca del mundo unificarse bajo una única explicación? Ambas interrogantes son apuros fundamentales en el problema del reduccionismo. Problema que será el punto cardinal de aquello que se quiere presentar. El reduccionismo se puede entender, sin decir ninguna locura, como un problema continuo a resolver en la práctica y el quehacer filosófico; pues, podría pensarse que, en última instancia, el reduccionismo contiene la pregunta acerca de la práctica científica, la explicación científica y la independencia y/o relación entre distintas disciplinas científicas. Ejemplos paradigmáticos de la pregunta por el reduccionismo son encontrados en la

---

<sup>1</sup>Filósofo de la Universidad de La Sabana. Contacto: [juancaai@unisabana.edu.co](mailto:juancaai@unisabana.edu.co)

relación entre química/biología y física (Scerri, 1994); al igual que entre psicología y neurociencia (Churchland, 1985).

El reduccionismo —o las condiciones para una teoría de la reducción— puede rastrearse con la presentación que hace Ernst Nagel (1961, 1970) en los inicios de la segunda mitad del siglo XX. Nagel presenta una primera gran caracterización acerca de cuáles condiciones han de ser cumplidas para que dos ciencias, o teorías, se vinculen en una relación de reducción. En esta primera gran caracterización aquello que especifica de manera amplia son las dos condiciones lógicas fundamentales de la reducción: la *conectabilidad* y la *derivabilidad*. Es decir, desde una visión amplia, es posible realizar un proceso de reducción entre dos ciencias, o teorías, si y solo si: a) las leyes, teoremas o términos de la ciencia reducida han de poder ser derivables (las leyes) o equivalentes (los términos) con las leyes, teoremas o términos de la ciencia reductoras. Y, b) los fenómenos explicados en términos de la ciencia reducida han de poder ser explicados, en igual o mayor medida, por la ciencia reductora.

El objetivo principal de aquello que se presentará a continuación es exponer una vía que se ha dado como salida al reduccionismo, esto es, la teoría de la emergencia (Beckermann, 1992; Hendry, 2012; McIntyre, 2007; Scerri, 2007). Bien es cierto que la *emergencia*, o la teoría de la *emergencia* puede ser entendida desde distintas perspectivas, autores y contextos; sin embargo, aquello que se defenderá es que la *emergencia* es una alternativa fiable al reduccionismo si y solo si se conjuga con dos visiones complementarias: en primer lugar, que se entienda a esta en un doble sentido; es decir, en una visión epistemológica —o lógica— y en una ontológica. En segundo lugar, la *emergencia* sustentada bajo la idea de causalidad descendente. Teniendo en cuenta estas dos condiciones, ha de ser posible establecer la *emergencia* como una relación entre ciencias que no conlleve a una visión reduccionista. Esto es, la visión de *emergencia* como alternativa al reduccionismo que se expondrá es una teoría apoyada en la causalidad descendente ligada a una perspectiva conjunta ontológica y epistemológica.

Con tal objetivo trazado, se seguirá la línea argumentativa presentada a continuación. En primera instancia, se hará una presentación del reduccionismo, las condiciones presentadas por Nagel y la necesidad de la idea de *leyes-puente* como vínculos entre ciencias garante de la reducción. En segunda instancia, se pondrán sobre la mesa los argumentos a favor de una visión no-reduccionista de la ciencia; a saber, la práctica e historia de la ciencia y la inviabilidad lógica del reduccionismo. En un tercer momento, se analizará la cuestión acerca de la relación entre ciencias y la posibilidad que se abre a la esquizofrenia (Needham, 2006) o no diálogo entre ciencias cuando se deniega la reducción. En cuarta instancia, se analizará la visión de emergencia y el cómo esta, conjunto a su interpretación epistemológica-ontológica y su sustento bajo la idea de causalidad descendente, puede establecer una relación entre disciplinas científicas sin conducir ni a la esquizofrenia científica ni al reduccionismo. De esta manera, se espera poder sostener: si se entiende la relación entre ciencias como una relación de *emergencia* o *emergentista*, desde una perspectiva en el sentido epistemológico y en el ontológico, se puede afirmar que esta visión es una alternativa verdadera al reduccionismo en ciencia y en filosofía de la ciencia.

Siguiendo el camino establecido, y teniendo en cuenta que la caracterización que aquí se hace es apenas un pequeño apéndice de las discusiones presentadas, se comienza la exposición del problema del reduccionismo con la familiarización de conceptos: ¿qué es y cómo funciona el reduccionismo? La visión que se presenta es la

general que contextualiza la discusión y da las pautas generales para entender el fenómeno mostrado: la teoría de la reducción nageliana.

En un primer acercamiento, desde la visión nageliana, se afirma que el proceso de reducción es realizado entre dos teorías o conjunto de teorías en el cual una se identifica como ciencia reducida o secundaria y la otra como ciencia reductora o primaria. Existen dos tipos de reducción: homogénea y no-homogénea. El primer tipo de reducción se refiere a una relación entre dos clases o teorías que pueden entenderse como cualitativamente homogéneas en la medida que ambos *relata*<sup>2</sup> contienen *el mismo lenguaje* y las leyes dadas para la ciencia secundaria no utilizan términos, ya sean descriptivos o teóricos, que no puedan ser rastreados en la ciencia primaria<sup>3</sup>.

El segundo tipo de reducción o la reducción no-homogénea es aquella que representa una mayor cantidad de retos lógicos y filosóficos a la teoría de la reducción. En este tipo de reducción, la relación es establecida entre un conjunto de teorías que explica cierto tipo de fenómenos y otro conjunto de teorías que explica otro tipo de fenómenos con características distintas. De esta manera, el problema radica en que la ciencia reducida utiliza términos y predicados descriptivos y teóricos que no se hallan en los términos de la ciencia reductora. El problema radica en cómo generar los vínculos que no están presentes en la naturaleza terminológica de ambas teorías en juego; ejemplo de este tipo de reducción es la absorción de la termodinámica por parte de la mecánica estadística y a la teoría cinética.

Con respecto a la reducción no-homogénea Nagel especifica dos tipos de condiciones: formales y materiales. Las condiciones formales son cinco: tres consideraciones formales-preliminares y dos condiciones concretamente formales que permiten la relación de reducción entre teorías.

La primera consideración formal-preliminar sostiene que las teorías (*relata*) de cada uno de los extremos envueltos en la relación de reducción han de estar presentados de manera axiomática<sup>4</sup>. La segunda consideración preliminar especifica que es posible dividir en dos subconjuntos las consideraciones descriptivas propias de la teoría: términos observacionales y términos teóricos<sup>5</sup>. El tercer tipo de consideración preliminar es el parentesco que se puede apreciar entre los dos *relata*.

En la otra orilla, están las condiciones formales. Cuando las leyes de la ciencia secundaria contienen un término *x* que no se halla, ni siquiera de manera aproximada, en las expresiones descriptivas o teóricas, existen dos condiciones que han de ser cumplidas de manera necesaria y exhaustiva para poder realizar un proceso de reducción, a saber: **condición de conectabilidad y condición de derivabilidad**.

**La condición de conectabilidad** se refiere al hecho que ante la no-existencia de ninguna relación posible entre ambos *relata* es necesario la introducción de suposiciones, que establezcan una relación adecuada

<sup>2</sup>Entiéndase *relata* como cada una de las teorías o ciencias implicadas en el proceso de reducción.

<sup>3</sup>Nagel ejemplifica este tipo de reducción con el ejemplo histórico de la absorción de las leyes de Galileo por parte de la física newtoniana.

<sup>4</sup>Sin embargo, ante el problema de la inviabilidad real de una axiomatización completa distingue entre cuatro tipos de papeles lógicos. Es necesario aclarar que esta clasificación se entiende como una mirada general mas no como clasificación exhaustiva. Se da de la siguiente manera: (1) los enunciados que se entienden como axiomas o postulados fundamentales de la teoría o conjunto de teorías, teoremas deducibles de estos postulados y reglas de correspondencia; (2) las leyes o consideraciones principales experimentales de la ciencia o teoría; (3) los enunciados que se entienden como observacionales; (4) las leyes no-propias que hacen parte de la ciencia o teoría, es decir, leyes prestadas de otra disciplina en búsqueda de explicar fenómenos que la primera no puede.

<sup>5</sup>Los primeros, como su nombre lo indica, se refieren a los objetos y los procesos observables de la ciencia en cuestión; mientras que, los segundos se refieren a las abstracciones teóricas de dichos procesos observacionales fundamentales de la teoría

entre un término de la ciencia secundaria y algún término que esté ya en la ciencia primaria. **La condición de derivabilidad** dice que una vez introducidas estas suposiciones adicionales ha de ser posible, bajo cualquier contexto posible, que todas las leyes y términos que son utilizados en la ciencia secundaria han de ser *deducibles* de manera lógica de las premisas y términos de la ciencia primaria en conjunción con estas suposiciones. Estas se suelen llamar *leyes-puente*<sup>6</sup>.

Justamente este punto de las *leyes-puente* es el asunto fundamental para entender el problema de la reducción. Así, Las leyes-puente se entienden formalmente como una relación entre términos formuladas como bicondicional:  $\forall_x F_x \iff G_x$  (van Riel, 2011, p. 364). Esta descripción se refiere a la relación entre conceptos que conforman las teorías. La reducción puede entenderse como efectiva si es posible establecer relaciones que puedan ser cruzadas en ambos sentidos. Ahora bien, las características formales de las leyes-puente no expresan la naturaleza de las mismas porque no ha habido una explicación en virtud de qué o bajo qué condiciones dichas estructuras formales son verdaderas. Recuérdese que una condición necesaria para un proceso de reducción es que las leyes-puente sean verdaderas.

Al respecto, Nagel entiende la naturaleza de las leyes-puente en tres tipos distintos en virtud de qué las hace verdaderas: conexiones lógicas, definiciones coordinadas y vínculos fácticos

- (1) Cuando se dice que las suposiciones adicionales o leyes-puente son conexiones lógicas se está queriendo decir que el término  $x$  de la ciencia secundaria se halla relacionado lógicamente/analíticamente con algún término o expresión teórica  $z$  de la ciencia primaria. En esta visión, el significado del término  $x$  es fijado por las reglas o por los hábitos de la ciencia secundaria, y por tal razón el significado de  $x$  ha de ser expresable en términos del significado de las expresiones teóricas de la ciencia primaria.
- (2) La segunda alternativa que se presenta es la de entender la naturaleza de las leyes-puente como convenciones, es decir, como consideraciones relacionales creadas por actos deliberados. En este sentido, las leyes-puente son suposiciones entendidas como definiciones coordinadas entre el término  $x$  de la ciencia secundaria y alguna expresión teórica o alguna expresión construida a partir de los términos de la ciencia primaria.
- (3) La tercera posibilidad presentada por Nagel con respecto a la naturaleza de las leyes-puente es la de los vínculos fácticos o materiales. En este sentido, afirma Nagel que las suposiciones adicionales o leyes-puente son supuestos que afirman que el estado de cosas de un término  $z$  de la ciencia primaria es una condición, tanto necesaria como suficiente, del estado de cosas del término  $x$  de la ciencia secundaria. En esta alternativa los términos  $z$  y  $x$  no se encuentran relacionados de una manera analítica; entonces,

<sup>6</sup>Un ejemplo artificial para ambas conexiones puede ser la manera: La reducción entendida en términos de las condiciones de conectabilidad y derivabilidad puede ser aclarada por medio de un ejemplo que contenga únicamente términos y consideraciones lógicas. Supóngase que existe una teoría reductora que contiene una ley que dice que “todos los transbordadores son alienígenas”, y una teoría secundaria que como único postulado afirma que “todos los carros son rojos” (“carros” y “rojos” son términos que pertenecen a la ciencia secundaria). Supóngase, adicionalmente que es posible establecer leyes-puente de la siguiente manera: “todos los carros son transbordadores” y “todos los rojos son alienígenas”. Entonces, teniendo en cuenta que “transbordadores” y “alienígenas” son términos que pertenecen a la ciencia primaria, es posible derivar la única ley de la ciencia secundaria por medio de la ley de la ciencia primaria conjunta a las leyes-puente establecidas.

De esta manera, se cumple la condición de conectabilidad en tanto que se encuentran supuestos adicionales que conectan los términos en juego de ambas consideraciones inmersas en el proceso de reducción; igualmente, se cumple la condición de derivabilidad en tanto es posible deducir lógicamente con una operación simple la ley de la ciencia secundaria por medio de una ley de la ciencia primaria conjunto a las leyes-puente.

es imposible sustentar a las suposiciones únicamente mediante el análisis lógico sino basarse, también y primordialmente, en juicios empíricos.

Bajo este rasero expuesto, se han de analizar las naturalezas de las leyes-puente que son expuestas por Nagel. La primera naturaleza queda descartada casi de manera inmediata ya que se refiere a una relación completa e indudablemente analítica entre términos de distintas teorías, el punto radica en que si es analítica podría ser descubierta de manera a priori, sin embargo, no es obvio de las leyes-puente se descubren de manera a priori. Incluso, si las leyes-puente pudieran ser establecidas de manera a priori, dichas leyes no tendrían ningún tipo de contenido empírico. La segunda naturaleza de las leyes-puente señalada por Nagel específica la idea de definiciones coordinadas, esta idea se descarta teniendo en cuenta que su criterio de verdad o validez radica en un consenso entre la comunidad científica. Por último, queda una posible naturaleza en la cual se afirma que las leyes-puente son vínculos fácticos en relación con el mundo material. En este punto se sostiene que se necesita que las leyes-puente tengan una relación con el mundo material ya que estas permiten conectar las teorías entre sí.

De acuerdo con el párrafo anterior, la mejor manera de explicar en virtud de qué las leyes-puente son verdaderos es por medio de vínculos fácticos. Siguiendo a van Riel, la interpretación correcta de esta naturaleza de las leyes-puente es entendiendo dichos vínculos fácticos en términos de identidad entre las propiedades referidas por los términos involucrados en las leyes-puente

En palabras de Nagel:

En... casos [de reducción en los cuales los vocabularios de los dos relata de la relación de reducción difieren entre *RvR*], el rasgo distintivo es que el asunto (*subject matter*) de la ciencia [reducida] cae en la cercanía de una teoría que ha sido inicialmente diseñada para manipular materiales cualitativamente distintos... Así la ciencia [reductora] parece limpiar las distinciones familiares como espurias y parece mantener que los rasgos de las cosas que parecen en principio indisputablemente diferentes son en realidad idénticos. (Nagel, 1961, p. 340)

Al respetar la idea que las leyes-puente requieren evidencia es posible argumentar que si la evidencia es adecuada para justificar una ley-puente, esta debe tener fuerza nomológica en cuanto que permite señalar que la ley-puente será verdadera en los mundos nomológicamente posibles, es decir, que las leyes-puente puedan vincular teorías o grupos de teorías en cualquier mundo que siga las leyes de la Naturaleza. Las leyes-puente tienen fuerza nomológica porque son leyes de la Naturaleza o derivadas a partir de ellas. Si la ley-puente es verdadera, en esas condiciones, se sigue que las propiedades a las que se refieren los términos relacionados en la ley han de ser idénticos en todos los mundos nomológicamente posibles. Parece no ser descabellado concluir que la verdad de la ley-puente implica la identidad de las propiedades señaladas en ambas teorías vinculadas; y, dicha relación es una identidad a posteriori. van Riel (2011) señala que: “las leyes-puente han de ser consideradas como estableciendo vínculos ontológicos a posteriori (identidades o relaciones entre extensiones [de los predicados vinculados en la ley-puente])” (p. 367).

Resumiendo, al unir a van Riel y a Nagel se afirma que las leyes-puente son verdaderas en virtud de vínculos fácticos que establecen relaciones entre teorías y entre propiedades. Esto implica que, si una teoría  $T_1$  reduce a otra teoría  $T_2$ , entonces deben existir leyes-puente verdaderas que vinculen términos de la teoría

reductora,  $t_1$ , con términos de la teoría reducida,  $t_2$ , tal que si hay una reducción exitosa, las propiedades referidas por cada término sean idénticas entre sí. Esto es decir, que si  $T_1$  reduce a  $T_2$ , entonces hay una ley puente entre  $t_1$  y  $t_2$  y, por lo tanto,  $p_1 = p_2$  (donde  $p_1$  y  $p_2$  son las propiedades referidas por  $t_1$  y  $t_2$  respectivamente).

Siguiendo esta línea argumental es posible extraer la conclusión que si se acepta la reducción entre teorías se ha de aceptar también la reducción entre propiedades. Esta idea responde al hecho que mientras la reducción vincula teorías, el garante de la reducción, es decir las leyes-puente, vinculan propiedades. Cuando se dice que hay una reducción teórica se quiere decir que los fenómenos de una teoría explican los de otra teoría y esto ocurre solamente si la ontología de la teoría reducida se reduce a la ontología de la teoría reductora. En últimas, si se acepta la reducción epistemológica también se ha de aceptar la reducción ontológica.

Esta exposición acerca de la reducción ha sido, ciertamente, amplia. Pero esto responde a un motivo esencial del escrito: señalar la relación inevitable entre una reducción epistemológica y una reducción ontológica. Esta idea de las *leyes-puente* traza el camino para establecer la imposibilidad reduccionista.

Así, hay un argumento primero que parece saltar a la vista: si se habla que es posible la reducción en todos los casos posibles, entonces, se estaría aceptando de manera necesaria que todas las sustancias del mundo convergen, ontológicamente, en una misma. Este argumento es un arma de doble filo, pues, no existe mayor problema en aceptar un fisicalismo puro en donde todos los cuerpos del mundo material son, en última instancia, átomos; y, a su vez, estos átomos son, en última instancia, interacciones entre partículas y fuerzas subatómicas. Por tal motivo, el argumento anti-reduccionista se centra en una visión pragmática de la ciencia: la ciencia no funciona de manera reduccionista porque: a) no existe una explicación global Universal y b) la relación de explicación entre distintas ciencias es el motor del progreso —aquí es necesario comprometerse con la idea de progreso, cosa que estoy dando por sentada—.

¿Por qué es razonable la visión de la ciencia integrada? Para poder llegar a un puerto seguro acerca de por qué sería conveniente considerar a la ciencia de manera integrada se hará énfasis en un motivo específico: el compromiso con la idea del progreso en ciencia.

La idea de progreso científico está vinculada a la posibilidad del disenso y el consenso entre teorías, lo que a la larga tiene que ver con la posibilidad de corrección inter-teórica. Y, esta conexión inter-teórica tiene su base, en cierta medida, en la posibilidad de encontrar puntos en común que permitan explicaciones más refinadas acerca de los fenómenos.

Al sostener una afirmación como: “la ciencia avanza y evoluciona progresivamente en el tiempo” se está haciendo referencia a que en realidad la ciencia explica el mundo y cada vez da explicaciones más refinadas y específicas de los fenómenos de la realidad. La evolución de la ciencia puede entenderse como un avance de perspectivas, de métodos, corrección de —y entre— teorías, y llegar a explicaciones acerca de fenómenos anteriormente inexplicables.

En diversas oportunidades, se necesita de una interacción entre distintas ciencias para explicar fenómenos determinados (la meteorología y la localización por GPS), y bajo esta perspectiva, es plausible pensar que para garantizar la integración de distintas disciplinas es necesario pensar que la ciencia va en un camino de avance y perfeccionamiento. Para poder afirmar que la ciencia avanza es necesario garantizar que pueda haber corrección, consenso y disenso para identificar un avance. Si se garantiza el consenso y el disenso entonces hay

necesidad de comunicación. Y, precisamente, de la comunicación se sigue la posibilidad del establecimiento de puntos en común entre ciencias.

En espíritu similar, pero con razones distintas la idea de que los argumentos anti-reductivos en el debate en cuestión también han de tener una lectura ontológica ha sido esbozada recientemente por Labarca & Lombardi (Lombardi, 2013; Lombardi & Labarca, 2005). Ellos extraen como consecuencia de esta visión una idea bautizada como *pluralismo ontológico*, en la cual afirman que la ontología de cada disciplina es autónoma en la medida que la existencia de las entidades de una disciplina no depende de la existencia de entidades de otra disciplina. Needham (2006) señala que si se acepta el pluralismo ontológico de Labarca & Lombardi la consecuencia natural sería la idea de *la esquizofrenia científica* derivada de la pérdida o falta de un referente en común para las ciencias. Por tal motivo, entonces queda la pregunta: ¿si se niega el reduccionismo, ante el entendimiento de las *leyes-puente* como conexiones epistemológicas que relatan una identidad ontológica, entonces es imposible pensar una ciencia unificada como la que se ha presentado, a su vez, en contra del reduccionismo?

Justamente, aquí radica el *puzzle* fundamental del asunto: si es posible establecer, al menos de manera lógica-hipotética, una relación específica entre ciencias que mantenga un *lenguaje común* y que a su vez respete la autonomía epistemológica, es posible pensar la ciencia integrada pero no unificada-reduccionista.

Para ilustrar cómo esto es posible, se hará lo siguiente. En primer lugar, se hará una presentación general de la noción de emergencia y sus vínculos con el no-reduccionismo fisicalista. En segundo lugar, se mostrará como la noción de emergencia constituye el principio una propuesta genuina de una versión no-reductiva de la ciencia. Y, en tercer lugar, se señalará el cómo esta noción de emergencia da lugar a una versión de la ciencia no disgregada por medio de la noción de causalidad descendente y la posibilidad de corrección entre ciencias.

Como aclaración preliminar, aquello que es necesario resaltar en esta doctrina es la tesis de que “el todo es más que la suma de sus partes”, es decir, aunque exista un sistema complejo, por ejemplo, de moléculas, que emerja por la existencia y conexiones de los átomos, que a su vez emergen por la existencia de partículas sub-atómicas, es necesario afirmar que las moléculas son mucho más que la suma de átomos y los átomos son mucho más que la suma de partículas. Esta idea responde, también, al hecho que la suma de las partes tiene un mayor grado de complejidad.

El emergentismo se encuentra comprometido con dos ideas principales: un fisicalismo no-reductivo y la causalidad descendente. La teoría de la emergencia es consistente con la idea de un fisicalismo, porque cualquier caso de un sistema con propiedad emergente también será un caso de un sistema constituido de propiedades físicas; además, es no-reductivo en tanto que si fuera reductivo se sostendría que el todo no es más que la suma de sus partes. La tesis principal de la emergencia se basa en la idea de la causalidad descendente; la causalidad descendente sostiene que los cambios y los comportamientos del sistema general han de influir en los cambios y comportamientos de los componentes.

Los poderes explicativos de cada uno de estos dominios (el dominio que emerge y el dominio base de la emergencia) tienen su especificidad no reductiva; por ejemplo, la estructura molecular explica un fenómeno como el isomerismo pero no puede explicar la medida de energía con base en sus electrones. No es posible explicar las propiedades del nivel inferior por medio de las del nivel superior. El asunto radica en que aun cuando un conjunto de propiedades *x* emerja a partir de las interacciones de un conjunto de propiedades

z, esto no implica que sea una relación de identidad entre ambos conjuntos; al contrario, parece ser posible afirmar que de la emergencia se sigue una relación de no-identidad con base en las explicaciones dada por cada propiedad.

Para aclarar este punto, Broad afirma:

Puesto en términos abstractos la teoría de la emergencia afirma que hay unidades completas, compuestas (podría decirse) de los constituyentes  $A$ ,  $B$  y  $C$ , en una relación  $R$  entre ellos; que toda unidad completa compuesta de constituyentes del mismo tipo que  $A$ ,  $B$ , y  $C$  en una relación del mismo tipo  $R$  poseen propiedades características; que  $A$ ,  $B$ , y  $C$  tienen la capacidad de ocurrir en otros tipos de complejos en los cuales la relación no es del mismo tipo que  $R$ ; y que las propiedades características de la unidad completa  $R(A, B, y C)$  no pueden, ni siquiera en principio, ser deducidas del conocimiento más completo de las propiedades de  $A$ ,  $B$ , y  $C$  de manera aislada o en otro tipo de compuestos que no sean de las forma  $R(A, B, y C)$ . (Broad, 1925, p. 61, énfasis propio)

La causalidad descendente puede describirse como la relación de determinación de los niveles superiores (o emergentes) sobre la organización de los elementos que constituyen los niveles inferiores: como se mostró en el ejemplo de los tres isómeros presentado anteriormente. Es importante notar que la noción de causalidad implicada en la idea de causalidad descendente no puede ser interpretada como una causalidad eficiente. Jeagwon Kim ha argumentado (citado en Morales, 2014) que entender la causalidad descendente como un género particular de la causalidad eficiente es inadecuado porque conduce a aceptar un tipo de redundancia causal entre los niveles superiores e inferiores. Por esta razón, siguiendo a Broad, la causalidad descendente que acompaña a la emergencia es una causalidad vinculada con la noción de *finalidad*.

El establecimiento de la causalidad descendente entre niveles de dominios de las ciencias garantiza un camino fiable para evitar la molesta esquizofrenia científica derivada, de alguna manera especial, de los argumentos anti-reductivos. La causalidad descendente hace el trabajo porque permite la corrección (y por ende, la comunicación) entre teorías vinculadas por esta causalidad. La razón es doble. Si se negara que la causalidad descendente no implicara la corrección de niveles superiores (el químico) a niveles inferiores (el físico), entonces debería ser posible negar la supuesta autonomía explicativa de los fenómenos a distintos niveles.

A modo de conclusión, parece ser claro cómo la emergencia responde a la problemática con respecto a la reducción epistemológica y la esquizofrenia científica. La emergencia parece ser el escudo de batalla utilizado en gran cantidad de ocasiones para denegar la reducción. Parece ser una puja continua: si hay emergencia, entonces no hay reducción; si hay reducción, entonces no hay emergencia. Esto es plausible en cuanto que la reducción epistemológica está relacionada íntimamente con la reducción ontológica por la naturaleza de las leyes-puente entendidas como estableciendo identidad entre propiedades. Así, la relación de emergencia se muestra incompatible con la reducción, ya que la emergencia es una relación causal y no es obvio que una propiedad se cause a sí misma.

Con respecto al problema de la esquizofrenia, si bien la relación de emergencia entre propiedades de niveles superiores y propiedades de niveles inferiores garantiza la corrección y apoya la idea de una ciencia integrada lo hace de una manera muy particular. La emergencia, en tanto que relación metafísica, establece



criterios de corrección con base en la causalidad descendente: si los niveles superiores tienen incidencia en los niveles inferiores entonces es posible esbozar y argumentar a favor de los criterios de corrección entre niveles.

En suma, aquello que he presentado no intenta agotar, por razones evidentes, ni cómo se relacionan todas las ciencias entre sí, ni —mucho menos— el cómo funciona la ciencia de manera general. Sin embargo, creo que el objetivo de presentar la discusión del reduccionismo como un tema fundamental en filosofía de la ciencia: su inviabilidad por cuestiones lógicas-ontológicas y las oportunidades que se siguen de esta inviabilidad: la relación epistemológica basada en una concepción ontológica-emergentista, se ha cumplido a cabalidad. De esta manera, se presenta una invitación y posible primer paso en la explicación de las posibles respuestas a las interrogantes presentadas en el inicio del presente documento.

## Referencias

- Beckermann, A. (1992). Introduction - Reductive and Nonreductive Physicalism. En *Emergence or reduction?: Essays on the prospects of nonreductive physicalism* (pp. 1-21).
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. Routledge and Kegan Paul.
- Churchland, P. M. (1985). Reduction, Qualia and the Direct Introspection of Brain States. *Journal of Philosophy*, 82(1), 8-28.
- Hendry, R. F. (2012). Reduction, emergence and physicalism. *Philosophy of chemistry*, 367-386.
- Lombardi, O. (2013). ¿ Acerca de qué nos habla la química? Nuevos argumentos en favor de la autonomía ontológica del mundo químico. *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia*, 13(26), 105-144.
- Lombardi, O. & Labarca, M. (2005). The Ontological Autonomy of the Chemical World. *Foundations of Chemistry*, 7(2), 125-148.
- McIntyre, L. (2007). Emergence and Reduction in Chemistry: Ontological or Epistemological Concepts? *Synthese*, 155(3), 337-343. doi:10.1007/s11229-006-9111-3
- Morales, J. D. (2014). Kim y el problema de la causalidad descendente. En R. E. Meléndez, J. A. Pinzón, L. A. Murillo & J. D. Morales (Eds.), *Imágenes de la mente en el mundo natural* (pp. 81-106). Bogotá: Universidad Nacional.
- Nagel, E. (1961). *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. Harcourt: Brace World.
- Nagel, E. (1970). Issues in the logic of reductive explanations. En H. E. Kiefer & K. M. Munitz (Eds.), *Mind, science, and history* (pp. 117-137). Albany, NY: SUNY Press.
- Needham, P. (2006). Ontological Reduction: A Comment on Lombardi and Labarca. *Foundations of Chemistry*, 8(1), 73-80.
- Scerri, E. R. (1994). Has Chemistry Been at Least Approximately Reduced to Quantum Mechanics? *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1994, 160-170.
- Scerri, E. R. (2007). Reduction and Emergence in Chemistry—Two Recent Approaches. *Philosophy of Science*, 74(5), 920-931. doi:10.1086/525633
- van Riel, R. (2011). Nagelian Reduction Beyond the Nagel Model. *Philosophy of Science*, 78(3), 353-375. doi:10.1086/660300