



# **Tipos de pensamiento, Tipos de contenido y emoción.**

**Juan Pablo Gallego Escobar**

Universidad Nacional de Colombia  
Maestría en filosofía, departamento de filosofía  
Bogotá, Colombia  
2023



# **Tipos de pensamiento, Tipos de contenido y emoción.**

**Juan Pablo Gallego Escobar**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título de:

**Magister en filosofía**

Director (a):

PhD. Adrian Cussins

Línea de Investigación:

Filosofía de la mente

Universidad Nacional de Colombia  
Filosofía, Departamento de humanidades  
Bogotá, Colombia

2023



*Como cuando se abre una flor y revela el corazón  
que no tiene.*

*Caminos del espejo IV, Alejandra Pizarnik*



## **Declaración de obra original**

Yo declaro lo siguiente:

He leído el Acuerdo 035 de 2003 del Consejo Académico de la Universidad Nacional. «Reglamento sobre propiedad intelectual» y la Normatividad Nacional relacionada al respeto de los derechos de autor. Esta disertación representa mi trabajo original, excepto donde he reconocido las ideas, las palabras, o materiales de otros autores.

Cuando se han presentado ideas o palabras de otros autores en esta disertación, he realizado su respectivo reconocimiento aplicando correctamente los esquemas de citas y referencias bibliográficas en el estilo requerido.

He obtenido el permiso del autor o editor para incluir cualquier material con derechos de autor (por ejemplo, tablas, figuras, instrumentos de encuesta o grandes porciones de texto).

Por último, he sometido esta disertación a la herramienta de integridad académica, definida por la universidad.

---

Juan Pablo Gallego

Fecha 07/09/2023

## **Agradecimientos**

Agradezco a mi director de tesis Adrian Cussins por la paciencia y dar puerta abierta al pensamiento, y enseñarme que la filosofía es una actividad que se realiza a través de la práctica de la libertad, sea esta libertad en el pensar o en el elegir. A Alfonso Correa por sus comentarios y críticas que permitieron encausar mis ideas. Y a mis padres por su apoyo en la culminación de este proyecto.



## Resumen

### Tipos de pensamiento, tipos de contenido y emoción

El objetivo de la presente investigación es demostrar que las emociones son estados mentales con contenidos representacionales. Lo anterior se realiza a través de tres pasos. (1) Generar un acercamiento a la noción de contenido a través de una interpretación del *Sinn* (2) Dar una definición sobre contenido representacional (3) Argumentar el carácter representacional de la emoción. A través de este proceso se llegó a tres conclusiones, (I) las emociones son estados mentales con contenidos representacionales ya que otorgan y están basadas en información, (II) la forma como las emociones presentan dicha información no es a través de una estructura conceptual, es decir, no tienen como contenido un pensamiento y (3) las emociones son estados mentales con contenidos no-conceptual.

**Palabras clave:** Contenido no-conceptuales, Contenido conceptuales, representación, Frege, *Sinn*, emoción, pensamiento y cognición.

## Abstract

### **Tipos of thought, tips of contents and emotions**

The goal of the present research is show that emotions are mental state with representational content. This was made through three movements. (1) Develop an idea about content notion through an interpretation of *Sinn*. (2) Develop a definition of representational content. (3) Argue that emotions are mental state with representational content. Through this process, three conclusions were reached, (I) emotions are state with representational content because they provide and are based on information, (2) the way emotions present said information is not through a conceptual structure, that it is they do not have thought as content and (3) emotions have a non-conceptual content.

**Keywords:** Nonconceptual Content, Conceptual Content, Representation, Frege, *Sinn*, Emotions, Thought and Cognition.

# Contenido

Introducción .....	2
<b>1. Capítulo I.....</b>	<b>19</b>
1.1 Frege: Interpretación dogmática del <i>Sinn</i> . Frege y sus enemigos .....	21
1.2 Un argumento metafísico para la distinción sentido y referencia .....	44
1.3 Evans y Perry. ....	53
1.4 El <i>Sinn</i> y la impresión .....	69
1.4.1 Conclusión .....	84
1.5 Evans: Pensamiento y sentido.....	85
1.5.1 Evans ¿Dogmático o No dogmático? .....	85
1.5.2 Aclaración Preliminar .....	86
1.5.3 El <i>Sinn</i> desde la perspectiva de Evans. ....	98
1.6 Conclusión .....	139
<b>2. Capítulo II.....</b>	<b>141</b>
2.0 Introducción .....	141
2.1 Emoción .....	146
2.1.1 Supuestos teóricos de la teoría de Zajonc .....	160
2.1.2 Evidencia de la teoría de Zajonc .....	192
2.1.3 Teorías no-perceptivas desde algunos supuestos de James -Lange .....	194
2.1.4 Adrian Wells y la metacognición .....	195
2.2 Contenido de la emoción.....	209
2.3 Contenido Mediacional. ....	215
<b>3. Conclusiones .....</b>	<b>256</b>
<b>4. Referencias.....</b>	<b>260</b>

## Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar que las emociones son estados mentales con contenidos representacionales. Para alcanzar dicho objetivo es necesario recorrer varios caminos, por esta razón se darán las siguientes definiciones:

- a. **Un estado mental** hace referencia a una propiedad de la mente.
- b. **Una sensación** hace referencia a la experiencia sensible producto de un proceso (biológico, químico, etc.) independiente de la cognición
- c. **Una impresión** es un estado mental no intencional.

Dar una definición de emoción y contenido representacional objetiva e independiente de alguna teoría es difícil, por no decir imposible. A pesar de ello en los párrafos siguientes se hará un acercamiento lo más general posible.

Con respecto a la emoción se ha desarrollado un paradigma denominado *ciencias afectivas* que estudia la relación causal de la emoción en la conducta. Esto quiere decir que investiga la influencia de la emoción en estados mentales como: memoria, percepción, etc.; y fenómenos comportamentales como: el condicionamiento operante y condicionamiento clásico.

Las emociones parecen estar involucrados en diferentes fenómenos, esto puede ser una ventaja para los científicos del afecto, pero una dificultad para un filósofo (alguien que desee realizar una definición necesaria y suficiente de qué es una emoción).

Las emociones se muestran de diferentes maneras. Por un lado, se experimentan con ciertas sensaciones corporales, por ejemplo: la rabia se siente como una presión en el pecho, aumento de la frecuencia cardíaca, aumento de la temperatura en la cabeza, etc. Cada emoción se relaciona con cierta respuesta en el cuerpo, pero esto no constituye su única cualidad. También se atribuye emociones a otros, por ejemplo: Se que mi pareja está enojada porque tiene d y f expresiones en su rostro. Es posible identificar la emoción con respecto a ciertos pensamientos, por ejemplo, si pienso que “La vida no tiene sentido” puede que esté pasando por episodio de depresión. También es posible describir la emoción con respecto a

los cambios que genera en el sistema simpático y parasimpático. La pregunta es ¿Bajo cual nivel es posible realizar una definición de emoción?

Cada definición sobre emoción contiene sus implicaciones teóricas. Por ejemplo, la teoría de James-lange define la emoción como una respuesta del cuerpo. Esto contiene varias consecuencias, las más importantes para la presente investigación son: 1) La emoción es tomada como un epifenómeno (una respuesta *post-hoc* que no influye en la conducta) y 2) no es un fenómeno cognitivo.

Los neurocientíficos del afecto argumentan que las emociones son necesarias para el aprendizaje y la espontaneidad conductual, no solo son respuestas *post-hoc*. Para esto realizan diferentes tipos de investigaciones con humanos y modelos animales. El experimento con la *Aplysia* muestra la relación que existe entre afecto y aprendizaje.

Panskepp (2005) en su libro *affective Neuroscience* hace una descripción de un experimento con la *Aplysia Californica* o su nombre popular *La babosa marina borracha*. Panskepp no describe algún tipo de tratamiento para este molusco con problemas con el alcohol, sino que muestra cómo se adapta a un contexto no natural. Esto quiere decir que se instauran conductas que en su contexto natural no realiza necesariamente para ese fin. La *Aplysia* se mueve bastante lento (esto no se debe al alcohol) y tiene un patrón conductual muy básico. Habita en el fondo del mar en donde absorbe nutrientes como desechos de otros animales o algas. Fuera de arrastrarse la *Aplysia* realiza un balanceo cuando necesita pasar de una roca a otra, estos son los únicos repertorios conductuales que tiene. Otra característica es que esta criatura tiene una preferencia fototáctica por entornos más oscuros. Con lo anterior, los investigadores descubrieron los siguientes:

Many labs have now successfully obtained instrumental conditioning by utilizing this instinctual tendency of the *Aplysia*. The clever maneuver used to obtain stable conditioning was to punish the animal with a bright light whenever it swayed to one side of the chamber, while providing darkness whenever it swayed to the other side. As would be expected, the *Aplysia* learned to do most of their swaying toward the side of the chamber where they remained in darkness. This instrumental response could then be observed in the individual muscles that control swaying, as well as in the motor neurons in the abdominal ganglion that control those muscles. Now the "big question" could finally be addressed: Where in the

intermediate neural net of the abdominal ganglion does this learned flexibility occur, and how is it mediated in biophysical and neurochemical terms? The evidence suggests that such learning can occur locally within the intimate connections of the motoneuron pool that controls the muscular contractions we visually observe, but the story has yet to be completed (Panskepp,2005. p37)

La babosa aprendió a escapar de la luz. ¿Cómo aprendió a realizar dicha conducta? La relación entre la preferencia a la oscuridad y su conducta de balanceo se unieron para poder adaptarse al contexto. Dicha preferencia es afectiva, es decir, surge de un estado de agrado o desagrado hacia algo y media la relación de su conducta con el entorno. Esta preferencia fue el mediador y el motivador para que la babosa aprendiera su conducta de escape en cierto contexto particular.

Tomando en cuenta la forma como las neurociencias afectivas estudian las emociones, es posible generar un acercamiento a una definición de emoción. Las emociones son un elemento adaptativo que media la forma como un organismo interactúa con su entorno.

Teniendo este pequeño acercamiento a la emoción, se puede iniciar con el segundo elemento.

Definir un contenido representacional ya involucra un compromiso. Esto implica que es imposible realizar una definición atórica de este concepto. Mi intención en este momento es generar una definición de contenido representacional lo más general posible. Por “Contenido” se hace referencia a la forma de presentación, y “Representacional” es si efectivamente hay algo. La dificultad reside en la forma adecuada de interpretar “Una forma de presentar”.

En la actualidad se puede dividir dos formas de interpretar contenido, por un lado, están los filósofos que entiende contenido como las condiciones por las cuales se da cierta propiedad. Por ejemplo Mitchell (2018) en *On the non-conceptual content of affective-evaluative experience* define contenido representacional (CR) de la siguiente forma:

One traditional point of agreement between the conceptualist and non-conceptualist is a concern with the representational content of sense-perceptual experiences. They are concerned with experiences through which something is (re)presented to the

subject as being a certain way, as bringing an environmental reality into view. In virtue of having representational content such experiences have correctness conditions, and so that content, as specified in terms of those correctness conditions, can be assessed for veridicality; a perceptual experience with representational content is veridical if what it represents as being the case really is the case (Mitchell, 2018. p.1)

El contenido para esta postura filosófica son las condiciones por las cuales se evalúa si efectivamente es el caso que se presente algo. Por ejemplo, en el caso de una experiencia perceptual espacial las condiciones serían si efectivamente es el caso la propiedad espacial de un objeto se esté dando o si se puede predicar que dicho objeto tiene dicha propiedad. En este apartado tenemos a Christopher Peacocke, John McDowell, etc.

La segunda postura sostiene el contenido, no como las condiciones por las cuales se determina si algo presenta cierta propiedad o no, sino como los medios por los cuales se da dicha representación. En este punto Cussins afirma:

The term “content,” as I shall use it, refers in the first instance, to the way in which some aspect of the world is presented to a subject; the way in which an object or property or state of affairs is given in, or presented to, experience or thought. For example, I see the grey, plastic rectangular object in front of me as being a typing board, having the familiar Qwerty structure. I also see it as being in front of me, and these facts are responsible for my hands moving in a certain way. Representational states of mine have content in virtue of which they make the world accessible to me, guide my action, and (usually) are presented to me as something which is either correct or incorrect. (Cussins, 1990, p.133)

Un estado representacional tiene un contenido porque es el medio por el cual mundo es accesible al sujeto. Esto indica que el contenido no es medio para valorar si efectivamente la representación es verídica o no, sino que es una condición necesaria para tener representación.

En el primer capítulo realizará una interpretación de contenido representacional. Por ahora nos podemos quedar con la noción general, un contenido es la forma de presentar algo y es representacional si efectivamente hay algo.

### **Un pequeño argumento en relación con lo representacional e intencional de una emoción.**

Ratcliffe (2019) y Fernández (2019) indican que, en ciertos trastornos, como la depresión o la ansiedad, se muestra una alteración de la experiencia del tiempo, es decir, en algunos momentos se experimenta el tiempo como transcurriendo más lento o rápido.

En ¿qué sentido podemos entender esta descripción de la experiencia del tiempo en relación con la emoción? La emoción en este caso no termina siendo una valoración afectiva de cierto objeto o situación, por ejemplo: “Esa araña es Peligrosa” o “Ese Perro es tierno”. La descripción que dan estos autores muestra cómo la emoción genera una forma particular de ver el mundo y de representar ese mundo. En el caso de una crisis para una persona que sufre de depresión, la realidad se experimenta como aburrida, en ausencia de recompensas, lenta, etc. Es una representación ya que ese contenido (la experiencia del tiempo en cámara lenta) indica que el mundo tiene ciertas propiedades, ser aburrido.

La alteración de la experiencia del tiempo muestra que una emoción parece tener cierta forma de presentar el mundo. Podemos imaginarnos ejemplos más cotidianos con respecto a cómo una emoción puede alterar nuestra representación del mundo. En el caso de sentir algo de tedio o fastidio con respecto a cierta tarea, podemos experimentar cómo el tiempo transcurre despacio, como, por ejemplo: cuando éramos niños mirábamos el reloj para salir a descanso o cuando estamos viendo una película aburrida sentimos que nunca se va a acabar. En este caso la experiencia del tiempo se vuelve larga, a esta experiencia particular usamos la expresión “casi que no termina eso”. En cambio, cuando hacemos una actividad que nos produce bastante felicidad, como ir a un concierto o jugar videojuegos, podemos ver como el tiempo en que transcurre esa actividad se torna más rápido.

### **La dificultad de las terapias cognitivas con respecto a respuestas emocionales**

En la anterior sección se recogieron dos ideas importantes, la primera es una definición de contenido representacional, y la segunda es una pequeña descripción de un



contenido representacional dado por la respuesta emocional. En este momento se describirán las razones por las cuales las terapias cognitivas clásicas presentan dificultades al momento de cambiar ciertas respuestas emocionales de los pacientes. Responder a esta pregunta nos dará más claridad sobre cómo entender diferentes tipos de contenidos representacionales en la emoción.

Charles (2004) muestra una dificultad de las terapias cognitivas con respecto a las fobias. La dificultad se puede ver desde dos puntos de vista. Por un lado, el hecho que técnicas conductuales, como la desensibilización sistemática, tienen el mismo o mejor efecto que una terapia cognitiva con respecto al tratamiento de fobias parece indicar que cambiar el contenido de creencias como “Esa araña es peligrosa” no implica cambiar la respuesta emocional “tener miedo a la araña”. Por otro lado, si cambiar el contenido del pensamiento no implica cambiar la experiencia de una respuesta emocional (en este caso miedo) entonces el contenido del pensamiento no instaura u ocasiona la experiencia de una respuesta emocional.

El autor, con base en esto, hace una analogía con respecto a la experiencia de una ilusión perceptual, Müller lyer, y la experiencia de una persona con una fobia. En la ilusión de Müller lyer la persona percibe una línea más grande que la otra, esta persona tiene el conocimiento y sabe que las dos líneas son iguales, pero esto no cambia el hecho que siga experimentando una línea más larga que la otra. En el caso de la fobia pasa lo mismo, una persona puede saber que una araña es inofensiva, y, aun así, al momento de ver la araña sentir miedo.

Bajo esta misma línea argumentativa podemos mostrar cómo cambiar un pensamiento que puede estar relacionado con esa emoción no cambia en absoluto la respuesta emocional. Para entender lo anterior con mayor claridad se responderán las siguientes preguntas: ¿En qué sentido la terapia cognitiva cambia el pensamiento? ¿En qué sentido la terapia conductual cambia la respuesta emocional?

El autor parece indicar que en el caso de la terapia cognitiva el objeto es cambiar el pensamiento. La técnica que suelen utilizar para cambiar la creencia puede ir en dos vías. Por un lado, realizan un “diálogo socrático” en donde se muestra un error inferencial o

falacia en el argumento. En este caso suelen utilizar un método de reducción al absurdo. En el segundo caso contrastan el pensamiento con el fin de falsearlo. En este caso el terapeuta cognitivo intenta demostrar que su creencia es falsa o irracional. Esto lo hace con el fin de que el paciente cambie la creencia a una que esté más acorde con la evidencia (la experiencia del paciente) y con sus demás creencias<sup>1</sup>.

En el caso de las terapias conductuales (de primera generación) se utiliza una técnica denominada Desensibilización Sistemática. Esta técnica busca, a través de aproximaciones sucesivas y técnicas de regulación emocional, como la relajación diafragmática<sup>2</sup>, disminuir la respuesta emocional que se presenta ante el estímulo fóbico. La explicación que está detrás de esta terapia se encuentra relacionada con dos tipos de fenómenos conductuales, condicionamiento clásico y condicionalmente operante, el primero atribuido a Ivan Pavlov y el segundo a Burrhus Frederic Skinner. En este caso particular al generar aproximaciones sucesivas al estímulo, como por ejemplo, mirar una foto de la araña, después tocar con un esfero una araña pequeña, más tarde tocar con la mano la araña pequeña, después tocar con el esfero una araña más grande (tarántula), etc.; se busca extinguir o disminuir la respuesta fisiológica (temblores en las manos, sudoración, aumento de la frecuencia cardiaca) y al mismo tiempo disminuir o extinguir la respuesta de escape o evitación, tales como: cambiar de acera, evitar tocar el estímulo fóbico, cerrar los ojos ( Ruiz, Díaz y Villalobos, 2012).

Las diferencias entre las dos terapias son bastante grandes, aun así ¿Por qué las dos pueden funcionar? o ¿Por qué en algunos casos la terapia conductual funciona mejor que la terapia cognitiva?

La terapia conductual muestra que su punto de partida es disminuir la respuesta fisiológica y la conducta de escape que se encuentran presentes en la fobia. Esta respuesta fisiológica posiblemente esté relacionada con la experiencia de miedo que siente la persona

---

<sup>1</sup> Para más información *Manual de terapia racional-emotiva* volumen 2 Ellis y Grieger (1990)

<sup>2</sup> En este caso la instrucción es que el paciente en el momento en sentir miedo o tener la crisis de ansiedad genere respiraciones profundas. Esto se hace con el fin de regular la respuesta emocional que está presentando en el momento. Para más información consultar Ruiz, Díaz y Villalobos (2012) *manual de técnicas de intervención cognitiva conductuales*.

con fobia. Esta experiencia de miedo parece no estar medida por pensamientos o creencias, sino que parece ser un proceso más automático o primitivo.

El condicionamiento clásico es un proceso en el cual un estímulo incondicionado que ocasiona una respuesta incondicionada (refleja o automática) se relaciona con otro estímulo, debido a esta relación el estímulo neutro adquiere la propiedad de generar la respuesta automática (respuesta condicionada). Por ejemplo: Supongamos que tenemos a una persona llamada Kant, esta persona tiene dos perros, cada vez que Kant va a servirles la comida a los perros toca un silbato. Los perros ya filogenéticamente vienen determinados para salivar cuando huelen o perciben comida. Después de un tiempo Kant toca el silbato sin necesidad de tener comida servida. Lo que ve Kant es que los perros comienzan a salivar sin que exista comida, es decir solo con la percepción del sonido del silbato se genera esa respuesta (salivación) en los perros.

Si suponemos que algunas fobias son dadas por este mismo proceso, se puede concluir que esa respuesta de miedo (aumento en la respiración, aumento en la frecuencia cardíaca, etc.) ante un estímulo fóbico es automática, sin la mediación de pensamientos.

Con lo anterior no estoy abogando por un regreso a un tipo particular de conductismo, sino que estoy mostrando un fenómeno en la emoción. La emoción tiene un aspecto primitivo o visceral, que escapa del control del pensamiento.

### **Una definición fallida de Cognition Hot**

En la sección anterior se mostró una dificultad de las terapias cognitivas con respecto a cambiar el contenido de la experiencia de una persona con fobia, el cambio del contenido del pensamiento de esta terapia solo es dado en términos de condiciones de verdad. En esta sección se mostrará un primer intento de caracterizar un tipo de pensamiento diferente a un pensamiento proposicional (Un pensamiento dado por condiciones de verdad).

Charles (2004) cita la teoría de Teasdale y Barnad sobre los afectos(emoción), los cuales indican que existen dos tipos de significado y dos tipos de creencias. Para poder dar cuenta de esta división los autores generan una distinción entre un significado proposicional

y un significado dado por “implicational meaning”. Esta teoría afirma que la *cognition hot* está relacionada con un *implicational meaning*.

*Implicational Meaning* es descrito con las siguientes cualidades:

1. In the given stressful situations, features in information attached to past situations that have produced the emotion are processed to generate generic (or implicational) meanings.
2. Generic (or implicational) meanings are higher order regularities involving such ideas as “I am useless”, which Teasdale and Barnard characterize.
3. as “core themes characteristic of the relevant emotion”
4. When these generic (or implicational) meanings are generated, the relevant emotion is produced. (2004, p.114)

Según el autor esta descripción de *implicational meaning* supone dos ideas importantes:

- a. Generic meanings are more abstract representations of the contents of specific propositions.
- b. Generic meanings involve information drawn from a variety of “informational codes”: they involve the integration of sensory information and information drawn from effector system (How the abstract proposition impacts on me) (2004, p.114).

Esta teoría, según el autor, despierta cuatro dudas. La primera está en relación con el punto *a*. ¿Por qué es importante la generalidad o abstracción del *implicational meaning*? la teoría no nos está hablando de pensamiento o creencias específicas, sino que nos muestra un esquema general de códigos de información. El esquema en general brinda una representación de la emoción como un conjunto de códigos de información. Dicho esquema es más general que un pensamiento o varios pensamientos. La generalidad del esquema muestra que frente a cierto estímulo (input) el esquema de códigos de información lo interpreta (procesamiento) y genera un (output). Las respuestas emocionales, como en las fobias, son casi automáticas. Sin que el esquema fuera el responsable de la respuesta emocional entonces las respuestas emocionales se demorarían cierto tiempo. Pero esto no es

el caso, las respuestas emocionales son rápidas de hecho en algunos casos parecen ser automáticas.

La segunda pregunta está en relación con el punto 1. Si aceptamos que ciertos estados emocionales involucran cierto tipo de información sobre ciertos códigos (sensaciones y código efector<sup>3</sup>), aun así, es meritorio preguntarse sobre cómo estas sensaciones y código efector (respuesta emocional) generan cierta emoción. Por un lado, es posible pensar que la relación entre sensaciones y el código efector con la emoción es dada a través de un proceso de generalización, este proceso permite no solo que se tenga miedo a una araña específica, la araña con la cual la persona tuvo el evento estresante, sino que se generalice a la mayoría de las arañas. Este tipo de descripción y explicación no implica hablar de “hot cognition”, es posible pensar que este proceso de generalización es dado a través de un tipo de inferencia (inducción). De lo anterior es posible hablar de un tipo de definición fría sobre del “hot cognition”, lo que tendría como consecuencia que el *hot cognition* no fuera hot del todo. Al definir el *Implicational Meaning* a través de un proceso inferencial implicaría caer en un tipo de definición de un pensamiento proposicional. Esto tendría como consecuencia que el término hot cognition no sea totalmente independiente de una concepción proposicional (condiciones de verdad e inferencias) del pensamiento. La definición de *hot cognition* es una forma de hablar acerca de estados mentales activos en donde el afecto juega un papel importante, dicho papel es independiente del pensamiento.

La tercera pregunta se puede formular del siguiente modo ¿Por qué el esquema es evocado en algunos casos y no en otros? Según el autor esta teoría puede explicar cómo está compuesto un esquema, aun así, no explica qué hace que ese esquema se presente en algunas situaciones y no en otras.

La cuarta pregunta indica que, en el contexto práctico (terapéutico), se utiliza la experiencia y la atención para poder generar los cambios en el contenido de ciertas creencias

---

<sup>3</sup> Efectores son tipos particulares de células que ejecutan respuestas ante ciertos estímulos. Un código efector sería una unidad de información que produce una respuesta particular. Por ejemplo, cuando estamos viendo una película de terror y de un momento a otro sale un espectro, zombi o fantasma horrible que nos hace poner la “piel de gallina”.

o un tipo particular de conducta. A pesar de utilizar estos dos elementos, la teoría de la emoción que muestran Teasdale y Barnad no integra estos elementos.

Con base en estas cuatro preguntas o reclamaciones a esta teoría de las emociones Charles (2004) va a afirmar que tomar en cuenta la experiencia en una teoría de las emociones es importante. No solo porque sea secundaria a la respuesta emocional, sino que la experiencia genera cierto tipo de contenido que permite u ocasiona el “hot cognition”.

### **Ejemplos de cómo el pensamiento puede generar respuestas emocionales**

Mencioné con anterioridad que la experiencia subjetiva del paciente es un componente de la emoción. Aun así, autores como Cossi, Rubinstein y Politis (2017) refieren que la emoción también tiene un componente cognitivo. Por un lado, en casos de fobia que describe Charles (2004) se muestra que la experiencia de sentir miedo, ansiedad o tristeza no cambia por el hecho de cambiar o reconocer que el pensamiento es falso o irracional.

Según la teoría de la emoción abordada en este texto, existen dos tipos de creencias con diferentes tipos de significados. Aun así, este primer acercamiento de dos tipos de creencias termina cayendo en una descripción fría del “Cognition Hot”, ya que su explicación depende de procesos de inferencia y generalización. Por otro lado, veo algunas dificultades con respecto al argumento de Charles (2004) para afirmar que la experiencia emocional es independiente del pensamiento.

Para poder sostener esta última afirmación es necesario recrear el siguiente ejemplo: Supongamos que *Pepito* está caminando por un barrio que nunca ha visto, en ese momento ve a una persona y le pregunta “Disculpa tú sabes dónde queda la estación de buses” a lo que la persona le responde “Pase por ese callejón y en la esquina está la estación”. *Pepito* le dice al señor “gracias” y se prepara para irse, en ese momento el señor le dice “pero vaya con cuidado por ese callejón, ya han encontrado a dos personas muertas esta semana”. Al momento de escuchar esto *Pepito* siente miedo con respecto a ese callejón, lo comienza a percibir como peligroso.

En este caso, podemos evidenciar que el pensamiento “En ese callejón encontraron muertas a dos personas” ocasiona la respuesta emocional de *Pepito*, esto se da gracias al contenido del pensamiento, un contenido dado por condiciones de verdad. Es decir, en el caso que *Pepito* se entere que la información que le dio el señor es falsa, posiblemente su respuesta emocional al callejón desaparecerá. El contenido “ese callejón es peligroso” parece ser suficiente para hacer que *Pepito* tenga una respuesta emocional y que al momento de estar pasando por el callejón corra. La creencia en este caso no solo provoca una conducta, sino que también provoca la experiencia “tener miedo a ese callejón”. Esto mismo puede ocurrir con las valoraciones afectivas.

Charles (2004) argumenta que existen casos en los que la TC (terapia cognitiva) ha logrado cambiar la respuesta afectiva que tiene una persona frente a ciertos eventos, como puede ser en el caso de trastornos relacionados con la ansiedad, y algunos casos de depresión. Es decir, hay casos que cambiar el contenido del pensamiento cambia la respuesta afectiva y hay casos que esto no ocurre, como en las fobias. En los ejemplos anteriores podemos mostrar cómo cierto pensamiento genera cierta valoración afectiva de asco. ¿Por qué en estos casos la valoración afectiva y la emoción son evocadas por pensamientos y en otros (la fobia) no? ¿Qué elementos no se están tomando en cuenta en relación con las creencias y las emociones?

Autores como Zajonc (1980) en *Feeling and thinking. Preferences need no inferences* argumentan que las emociones son un fenómeno no-cognitivo, esto quiere decir que para tener cierta valoración-afectiva no es necesario realizar procesos cognitivos. Esta postura podría responder las dos preguntas anteriores, las emociones al no estar necesariamente conectadas con un proceso cognitivo, da la posibilidad que se pueda manifestar en ausencia de un pensamiento. De la misma forma, también es posible que un pensamiento evoque la respuesta emocional, aun así, esa posibilidad no falsea la postura de Zajonc. Ya que el autor no niega que sea posible que existan reacciones afectivas en las que la cognición esté involucrada, lo que Zajonc niega es que en toda reacción afectiva existe un proceso cognitivo involucrado. El vínculo entre cognición y emoción no es necesario. Por esta razón que este autor indica que las emociones son preferencias mas no un fenómeno cognitivo.

Si Zajonc ya respondió la pregunta entonces ¿Por qué no aceptar la postura de este psicólogo? Podemos dar dos razones para dudar de la postura de Zajonc:

1. De ser cierta la postura de Zajonc la emoción no es un fenómeno cognitivo y por lo tanto no debería ser estudiado por las ciencias cognitivas. Sino que por la neurología o la fisiología.
2. Para Zajonc la cognición implica necesariamente pensamientos. Esto quiere decir que Zajonc niega que las emociones son un proceso cognitivo porque no están involucradas necesariamente con el pensamiento.

La razón 2 resulta ser suficiente para poder replantear la postura de Zajonc sobre cognición y emoción. Para Zajonc cognición implica conocimiento sobre el mundo. La forma como este psicólogo entiende “conocimiento” implica tener creencias sobre el mundo. Lo que implica que las representaciones mentales son estructuras sintácticas y semánticas. ¿De dónde emerge esta postura?

Mi diagnóstico es que esta concepción de la cognición proviene de cierta postura filosófica sobre cómo definir el entendimiento. Dicha concepción filosófica proviene de cierta rama de la filosofía analítica que supone que un análisis de la referencia implica una explicación del entendimiento. Aun así, estos autores sostienen esta concepción a través de cierta interpretación conveniente del sentido. Ya que la única forma de poder reducir una teoría del entendimiento a un análisis de la referencia es suponiendo que el "*Sinn*" tiene una estructura proposicional.

Zajonc, a pesar de que el autor no lo manifiesta explícitamente, tiene una definición sobre cognición que proviene de la concepción anterior. Esto es definir los fenómenos mentales desde una perspectiva comprometida con la verdad (La referencia).

*Sinn* (sentido en Frege) fue descubierto al mostrar la diferencia de valor cognitivo que existe entre diferentes tipos de enunciados, así dichos enunciados se refieran a lo mismo. Esta diferencia de valor cognitivo se debe a aquello que Frege llamó como el modo de presentación. Existe una gran variedad de posturas frente a cómo definir el *Sinn* de Frege, aun así, la mayoría parece estar de acuerdo que el *Sinn* implica necesariamente un compromiso con la verdad.



La diferencia en el valor cognitivo entre dos enunciados se descubre porque dos sujetos, o el mismo sujeto en diferentes momentos, puede tomar actitudes diferentes frente a cada enunciado. Uno de los aportes del concepto de "*Sinn*" es mostrar que el significado de una expresión no se comprende estudiando su estructura sintáctica, sino mostrando una teoría sobre el entendimiento; es decir, una teoría sobre el sentido.

La dificultad en las interpretaciones del *sentido* no deviene de si es necesaria una teoría del entendimiento. La dificultad reside en como caracterizar dicha teoría sobre el entendimiento. Una caracterización de una teoría sobre el entendimiento implica tomar una postura sobre qué es cognición.

Interpretaciones como las de Dummett, Evans y Perry caracterizan el modo de presentación en relación con el pensamiento, ya sea como un medio para determinar la referencia (Dummett), para pensar la referencia (Evans) o como descripciones definidas (Perry). En cualquiera de los casos, la diferencia de valor cognitivo adquiere una importancia en el campo exclusivo de la lógica y la semántica, lo que deriva en un compromiso con la verdad. Zajonc retoma esta postura y la aplica a la cognición. La cognición tiene ciertas características lógicas y semánticas que nos permiten argumentar qué es cognición y qué no lo es. Se mencionó que Zajonc realiza dos pasos para mostrar que las emociones no implican necesariamente cognición. Primero, supone que toda cognición implica pensamiento, y segundo, muestra cómo las emociones son un fenómeno que no necesariamente involucra pensamientos. El segundo paso es justificable; sin embargo, el primero parece recaer en un error. Primero, porque esto implicaría que muchos de los procesos perceptuales no pueden ser valorados como procesos cognitivos, ya que no se pueden caracterizar como pensamientos. Segundo, porque muchos de los procesos caracterizados como hot-cognition ya no serían procesos cognitivos. Tercero, restringir la cognición solo a procesos relacionados con pensamientos haría de las ciencias cognitivas una perspectiva teórica con poca capacidad de explicación y de utilidad en el campo de la psicología, ya que los procesos denominados sub-personales, las respuestas emocionales presentes en las fobias, procesos de aprendizaje por observación, representación del cuerpo, ilusiones perceptuales, etc., no serían fenómenos que formarían parte de las ciencias cognitivas desde la perspectiva de Zajonc. Esto se deriva de un uso particular que el autor hace de la palabra 'pensamiento'

Para Zajonc pensamiento es equivalente a procesos inferenciales (comprometidos con la verdad), procesos inferenciales que el sujeto tiene pleno acceso. Procesos automáticos, como ocurre en el caso de la percepción, no podrían tomarse como inferencias. En el capítulo 2 se mostrará detalladamente la contradicción que entra Zajonc.

Para poder superar esta encrucijada, es decir, responder a las preguntas “¿Por qué en estos casos la valoración afectiva y la emoción son evocadas por pensamientos y en otros no? ¿Qué elementos no se están tomando en cuenta en relación con las creencias y las emociones?” sin caer en la postura de Zajonc, es necesario realizar una interpretación de *Sinn* para, de esta forma, dar una interpretación sobre una teoría del entendimiento. Este paso es necesario, no solo porque permitirá argumentar en contra de Zajonc, sino que dará la posibilidad de construir una teoría de las emociones como representaciones.

Tanto Zajonc como ciertas ramas de la filosofía analítica definen la cognición con cierto compromiso con la verdad. En la actualidad, la postura que representa esta tradición es el conceptualismo, el cual propone que los contenidos representacionales son estructuras que se construyen en relación con la verdad (lógica o racionalidad). En el capítulo uno se aclarará la relación que existe entre verdad y lógica. Por otro lado, la propuesta es que la cognición debe definirse e interpretarse con respecto al entendimiento, es decir, una teoría sobre el sentido. Es necesario aclarar que una teoría sobre el *Sinn* no puede sustituirse ni construirse con un estudio de la verdad, es decir, de la referencia (esto se argumentará en el capítulo 1).

Los pasos para realizar lo anterior se van a dividir en dos grandes capítulos. El primero tiene la intención de mostrar una interpretación de *Sinn* no comprometida con la noción de valor de verdad. Para esto es necesario discutir con dos grandes formas de entender el *Sinn*. Por un lado, están aquellos que caracterizan el *Sinn* como descripciones definidas, como es el caso de Perry; estos autores son denominados **descripcioncitas**. Por otro lado, están aquellos que describen al *Sinn* como un medio para determinar la referencia. En cualquiera de los dos casos, se compromete al *Sinn* con la verdad de una forma innecesaria. Estas dos grandes posturas suelen dar por hecho, de manera dogmática, es decir, suponen que es un hecho indiscutible que el *Sinn* solo puede ser entendido dentro del campo de la lógica y la semántica, y muy posiblemente el mismo Frege se encuentre de acuerdo

con esa perspectiva. Aun así, en el capítulo 1 se pretenderá mostrar que está relación entre *Sinn* y pensando no es necesaria para una comprensión del *Sinn*. Mi intención es desarrollar una forma alternativa de pensar algunas afirmaciones y orientaciones que comenzaron con Frege, sin que esto necesariamente corresponda con una exégesis de Frege. Es decir, espero mostrar una forma alternativa de poder pensar el *Sinn*. Esto no quiere decir que esta concepción es contradictoria con la concepción de Frege, solo que se realiza el uso del término *Sinn* de una manera no restringida. Esto se expondrá de forma más detallada en el primer capítulo. Existen ciertos intérpretes del *Sinn* que parecen suponer que hablar de *Sinn* es hablar sobre pensamiento y, por lo tanto, sobre valor de verdad. Este tipo de interpretación será denominado dogmático. Por ahora, voy a mostrar las dos características de dicha interpretación:

1. Interpreta al *Sinn* como una forma de determinar la referencia.
2. Describe al *Sinn* a través de las condiciones semánticas o descripciones definidas para determinar el valor semántico de cierta expresión. Esto compromete al *Sinn* con la verdad.

Una concepción no-dogmática es aquella que niega (2). Digo (2) ya que si una concepción niega (1), de esto se sigue que tenga que negar (2). Si niega que el *Sinn* es una forma de determinar la referencia, no es posible describir el *Sinn* como condiciones semánticas que determinan el valor semántico. Aun así, es posible que una concepción niegue (2) sin que esto implique que niegue (1). Con esto es suficiente para indicar que una postura dogmática debe tener (1) y (2) como características.

Con base en el marco de interpretación que se expondrá en el capítulo 1, podremos pasar a la segunda parte de esta investigación. En el capítulo dos se hará un recorrido por 5 tipos de teorías sobre la emoción, incluyendo la de Zajonc. Después de realizar una breve descripción sobre cada una de estas teorías, se entrará a mostrar los puntos más frágiles tanto a nivel empírico como teórico de la teoría de Zajonc y de aquellas teorías que niegan el papel representacional de la emoción, como la teoría de James-Lange. Esto permitirá mostrar la necesidad de argumentar si la emoción puede ser descrita como una representación mental o no.



## 1. Capítulo I

En la sección 1 se tratarán dos temas cruciales para la presente investigación. Por un lado, se intentará ofrecer una interpretación de "*Sinn*" que genere cierta independencia de la noción de verdad. Por otro lado, a través de dicha interpretación, se mostrará una definición de "*Sinn*" que sirva como punto de partida para entender el concepto de contenido representacional. ¿Por qué debemos realizar una interpretación de "*Sinn*" para respaldar una teoría de la emoción de carácter representacional?

Si las emociones son estados mentales representacionales, entonces las emociones son formas de entender el mundo. Del mismo modo, el concepto de contenido representacional (CR) hace referencia a que esta forma de entender el mundo se realiza desde "cierto punto de vista". Pongo entre comillas "cierto punto de vista" porque esta expresión es metafórica; no significa que literalmente veamos el entendimiento desde una perspectiva específica. La palabra "punto de vista" hace referencia a que la representación contiene cierta forma de presentación.

Si las emociones son CR, entonces el mundo se presenta de cierta forma. En este caso tenemos dos palabras "representación" y "contenido". Estas dos palabras se deben entender como dos caras de la misma moneda. En el capítulo 1 se va a demostrar porqué es necesario que las representaciones tengan un contenido. Por ahora solo voy a advertir que hablar de representación implica necesariamente hablar de contenido. Volviendo a nuestro punto, un CR es una condición necesaria para hablar de conocimiento. ¿Cómo podemos conocer el mundo si no tenemos representaciones sobre él?

Como se mencionó, existe una interpretación de CR, la cual es construye a través de un compromiso con la verdad. En el segundo capítulo se debatirá más a profundidad con respecto a los conceptualistas. Lo que se realizará en este primer capítulo es mostrar que una

teoría del entendimiento no puede definirse desde una perspectiva comprometida con la verdad (Referencia).

Aun así, la dificultad con respecto a si la emoción es CR o no proviene de la forma como se interprete CR. Esto es tomar una postura filosófica sobre qué es cognición y por lo tanto sobre qué es entendimiento .

Pero ¿Qué relación guarda esto con el *Sinn*? El sentido ha sido interpretado desde una postura que llamé dogmática, digo dogmática ya que da por hecho irrefutable, que el sentido es una distinción que solo aplica al campo de la lógica y la semántica. Esto implica que el sentido es una distinción que adquiere significado y relevancia en el campo de la verdad. Si aceptamos que el *Sinn* hace referencia al valor cognitivo de ciertas expresiones, estudiar el sentido es estudiar el origen de dicho valor cognitivo. Si entendemos valor cognitivo solo en relación con la verdad entonces estaremos estudiando la cognición solo en estos términos.

El rechazo de algunos autores al *Sinn* deviene de realizar interpretaciones convenientes, como el caso de los descripcionistas como Perry. Por otro lado, aquellos que promueven el *Sinn* como una mejor forma de entender la semántica, terminan generando una descripción del *Sinn*, y por lo tanto de “valor cognitivo”, desde el marco de la verdad. Esto último es el principal motivo por el cual Zajonc argumenta que las emociones son un fenómeno no-cognitivo. Por otro lado, la interpretación que voy a realizar del *Sinn* no se podría llamar como una interpretación fregeana, aunque se deriva de algunas de sus ideas. Esto quiere decir, que se utilizará un uso del *Sinn* en un sentido más amplio que el mismo Frege lo utilizó. Este uso más amplio no implica una contradicción con las definiciones iniciales dadas por el mismo Frege. Esto se mostrará en el siguiente capítulo.

La metodología del siguiente capítulo va a ser: Primero mostrar una interpretación de *Sinn* fuera del marco de la verdad, segundo mostrar como el *Sinn* es una condición necesaria para hablar de representación, y tercero establecer un criterio adecuado para diferenciar entre un *Sinn* y aquello que no es un *Sinn*.

Antes de comenzar es necesario aclarar el uso del término signo. Bajo cierta tradición filosófica (San Agustín y Peirce) el signo se entiende como algo (objeto, operación cognitiva o actividad) que está en lugar de otra cosa, es evidente que cada uno de dos autores le añaden

ciertas características a esta definición (en el caso de Peirce añade el concepto de interpretante). Bajo este marco el uso de la palabra representación se utilizará en este mismo sentido, es decir, como un objeto, operación o actividad cognitiva que está en lugar de otra cosa. Esto no se debe confundir con el uso que Frege utiliza de su término *vorstellungen*, ya que se toma como opuesto al sentido. Para *Frege vorstellungen* depende de la conciencia y por lo tanto no muestra un mundo, también espero aclarar en el primer pasaje a qué hace referencia Frege con esto. Por ahora, solo es necesario tomar en cuenta que, por un lado, el término signo y representación serán usados en el mismo sentido, y que el significado de la palabra “*impresión*” hace referencia a *vorstellungen*

### 1.1 Frege: Interpretación dogmática del *Sinn*. Frege y sus enemigos

El término *Sinn* fue introducido inicialmente por Frege en su texto *Über Sinn und Bedeutung* (1892). Esta distinción entre sentido y referencia pretendía proporcionar herramientas para la comprensión semántica de ciertos enunciados. Al distinguir entre sentido y referencia, Frege logró obtener un mayor entendimiento de los enunciados tipo  $a=b$ . En tales enunciados,  $a=b$ , diferentes sujetos, o incluso el mismo sujeto en tiempos diferentes, pueden adoptar actitudes distintas a pesar de que ambos signos,  $a$  y  $b$ , se refieren a lo mismo ¿Por qué ocurre esto si se refieren a lo mismo?

El *Sinn*, es decir, la forma de presentación que tiene cada signo da la posibilidad que diferentes sujetos puedan tomar actitudes diferentes frente al signo “ $a=b$ ”. La preocupación de Frege sobre los enunciados tipo “ $a=b$ ” ya se encontraban en la *conceptografía*, en donde hace una pequeña explicación sobre a qué se hace referencia la *igualdad* de contenido. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita, que se encuentra en la *conceptografía* (1879) en el apartado número 8 denominado *igualdad de contenido*:

La necesidad de un símbolo para la igualdad de contenido se funda, por tanto, en lo siguiente: el mismo contenido se puede determinar plenamente de diferentes modos; pero que en un caso particular se da realmente *lo mismo* mediante *dos maneras de determinarlo* es el contenido de un *juicio*. Antes de que se haga éste se deben asignar dos nombres distintos, correspondientes **a los dos modos de determinación**, a lo determinado por ellos. Pero para su expresión el juicio requiere un símbolo de igualdad de contenido que conecte

esos dos nombres. De aquí resulta que los nombres distintos para el mismo contenido no siempre son meramente una cuestión ociosa de forma, sino que conciernen al meollo del asunto cuando se conectan **dos diferentes modos de determinación** del contenido (p.66)

Se resaltó en negrilla aquellos enunciados que distinguen algo diferente a lo que Frege denomina, en esa obra, como contenido y símbolo. Posiblemente Frege ya había reconocido en textos como la *conceptografía* la importancia de enunciados tipo  $a=b$ , y, de hecho, como se muestra en la cita anterior, estaba distinguiendo dos elementos implicados en la igualdad, el contenido de un símbolo y modos de determinar dicho *contenido*<sup>4</sup>. Aun así, esa distinción no se hizo de manera explícita, ni tampoco se trabajó de forma tan clara hasta *sentido y referencia*. Aun así, Frege sí mantuvo los mismos intereses investigativos a lo largo de su trabajo. Dichos intereses consisten, por un lado, en la fundamentación de una Conceptografía, es decir, poder generar un lenguaje formal que pueda servir como fundamento de la matemática y que evite los errores en el lenguaje natural, como: existencia nombres propios vacíos, ambigüedad en una oración, diferentes signos con diferente sentido, pero con la misma referencia, etc. Por otro lado, Frege tiene un compromiso con la separación de la lógica de la psicología, ya que para este autor la lógica no estudia la forma como se captan pensamientos, como sí lo hace la psicología, sino que estudia las leyes de la verdad, que serían leyes lógicas. Bajo este sentido, el trabajo de Frege y sus aportes estuvieron guiados por estos dos intereses: un debate a favor de la lógica como una disciplina independiente de la psicología (De forma más clara Frege estaba en oposición a las posturas psicologistas en la lógica) y la fundamentación de un lenguaje formal libre de errores lógicos o semánticos (esto Frege lo denominó como la *conceptografía*).

Por esta misma razón, Frege utilizó la distinción entre sentido y referencia desde un contexto lógico/semántico. Dicha distinción fue introducida para generar una comprensión mayor de algunos enunciados. Aun así, esto no niega que dicha distinción, especialmente el

---

<sup>4</sup> Esta noción de contenido en Frege no es la noción que voy a utilizar en este texto. De hecho, la forma como Frege utiliza el término contenido en este párrafo es más similar al término referencia. Por esto mismo, espero que el lector entienda que en este caso particular la palabra contenido no hace referencia a lo que yo llamaré contenido, es decir, la forma de presentación.



concepto de *Sinn*, pueda ser utilizado en contextos no lingüísticos y sin fines necesariamente lógicos.

Frege utilizó el término *Sinn* en su texto sobre sentido y referencia (1892) al establecer que un signo no solo tiene una referencia (el objeto), sino también un *Sinn*, una forma particular de presentarse. Si tomamos como punto de partida proposiciones como "*Pepito* tiene barba", podemos indicar que está compuesta por tres elementos. El primer elemento son los símbolos lingüísticos utilizados, es decir, las palabras "*Pepito*" y el verbo "tener" conjugado en presente en tercera persona singular. El segundo es la referencia, y el tercero es el modo de presentación. Aun así, esta forma de caracterizar la oración afirmativa "*Pepito* tiene barba" es incompleta. Frege afirma que el sentido de una oración afirmativa es un pensamiento y su referencia es un valor de verdad. Siguiendo lo anterior, la oración afirmativa "*Pepito* tiene barba" muestra tener un pensamiento que presenta la referencia en términos de valor de verdad.

El modo de presentación de una oración afirmativa es un pensamiento. ¿A qué se refiere Frege con esta afirmación? ¿Por qué especificar el sentido de una oración afirmativa de esta manera? Un pensamiento, para Frege, es un tipo de sentido que muestra la referencia como un valor de verdad. El filósofo alemán logra especificar de esta manera un tipo particular de sentido comprometido con la verdad. Esto indica que para comprender una oración afirmativa, el hablante debe tener la capacidad de identificar dicha oración como afirmativa, lo que no es otra cosa que captar el sentido de la oración (pensamiento) y, de esta manera, mostrar su referencia (valor de verdad).

El modo de presentación de una oración afirmativa es un pensamiento. ¿Qué hace referencia Frege con esta afirmación? ¿Por qué especificar el sentido de una oración afirmativa de esta forma? Un pensamiento para Frege es un tipo de sentido que muestra la referencia como un valor de verdad. El filósofo alemán logra especificar de esta manera un tipo particular de sentido comprometido con la verdad. Esto indica que para comprender una oración afirmativa el hablante debe tener la capacidad de identificar dicha oración como afirmativa, esto no es otra cosa que captar el sentido de la oración (pensamiento) y de esta manera mostrar su referencia (valor de verdad).

Aun así, esta distinción utilizada inicialmente para comprender ciertos tipos de enunciados puede resultar ser útil para otro tipo de signos que son no lingüísticos, por ejemplo: si tomamos como punto de partida una pintura realista como las meninas de Velázquez o una fotografía, podría indicar que tienen cierta forma de presentar el objeto. En el caso particular de la pintura de Velázquez, vemos que la forma como el pintor acomodó a las meninas en su cuadro es diferente a la forma como el otro pintor (aquel pintor que Velázquez representó en su cuadro pintando a las meninas) representa las meninas. Podemos suponer que los dos pintores están representando el mismo objeto que en este caso serían las meninas, aun así, la forma como lo presentan en el cuadro es diferente. Por ejemplo, en uno de los cuadros las meninas pueden estar a la derecha mientras tanto en el caso del cuadro de Velázquez están un poco más a la izquierda. Esto mismo puede ocurrir con una fotografía, supongamos que un sujeto x se le toma una foto de frente, es decir, mirando a la cámara y otra persona toma otra fotografía al sujeto x, al mismo tiempo, pero de lado. Es razonable indicar que la fotografía representa algo, es decir, representa al sujeto x. De la misma forma, cada una de las dos fotografías, la tomada de frente y la tomada de lado, tienen una forma particular de presentar al objeto. Estas fotografías contienen elementos en común, como puede ser el labio, el ojo, la nariz del sujeto x; aun así, la forma como cada uno de estos elementos están ubicados y representados en las dos fotografías es diferente. Frege en *sobre sentido y referencia* (1892) definió el *Sinn* como “el modo de presentación” que contiene un signo. Un signo no solo tiene la función de estar en lugar de otra cosa, sino que la forma como el signo representa un objeto se hace de una forma específica. Es necesario aclarar que desde la perspectiva que estoy interpretando a Frege, el sentido no implica necesariamente pensamiento<sup>5</sup>.

Frege en *sobre sentido y referencia* (1892) establece que el sentido de una oración es un pensamiento, aun así, esto no indica que toda oración tenga un pensamiento, ni tampoco restringe que otros signos no se les puedan atribuir sentido en ausencia de un pensamiento, es posible que existan expresiones con sentido, pero sin pensamiento. Con respecto a la

---

<sup>55</sup> Esta perspectiva se justificará en las páginas siguientes.

anterior afirmación se puede evidenciar de forma clara en el texto el pensamiento: Una investigación lógica (1918/1919) lo siguiente:

Sin querer dar una definición, llamo pensamiento a aquello respecto de lo cual se plantea la cuestión de la verdad. Por lo tanto, incluye lo que es falso entre los pensamientos, así como lo que es verdadero. Así, puedo decir: el pensamiento es el sentido de una oración, sin querer afirmar con ello que el sentido de toda oración es un pensamiento (p.325).

En la anterior cita se muestra con bastante claridad que, por un lado, el pensamiento en Frege se encuentra atado a la verdad, aun así, también Frege afirma que no toda oración tiene como sentido un pensamiento. Para poder interpretar de manera correcta esta afirmación: “Sin querer afirmar con ello que el sentido de toda oración sea un pensamiento” es necesario responder la siguiente pregunta ¿Cuáles oraciones no tienen para Frege como sentido un pensamiento? El filósofo alemán nos da esta respuesta en ese mismo texto unos párrafos adelante.

A fin de distinguir con mayor precisión lo que llamo pensamiento, distinguiré varias clases de oraciones. A una oración imperativa no se le ha de negar un sentido, pero ese sentido no es tal que surja con respecto a él la cuestión de la verdad. Por eso no llamaré pensamiento al sentido de una oración imperativa. Hay que excluir también las desiderativas y las que expresan una petición. Pueden entrar en consideración las oraciones en las que comunicamos o afirmamos algo. Pero no incluyó las exclamaciones en las que se desahogan sentimientos, ni gemidos, ni suspiros o risas, a no ser que estén destinadas a comunicar algo en virtud de alguna convención previa (p.326)

Con respecto a la pregunta ¿Cuáles oraciones no tienen para Frege como sentido un pensamiento? Frege responde indicando que existen oraciones que no se debe negar su sentido, pero sí se les debe negar un pensamiento. Como se indicó con anterioridad el compromiso de Frege con la lógica (la ciencia que estudia las leyes de la verdad) es evidente. Después de todo, Frege no negó un sentido a las oraciones imperativas sólo negó que tuvieran pensamiento, es decir, que tuvieran una función con respecto a la verdad. ¿Cómo podríamos interpretar esto?

En la parte final del párrafo Frege menciona las exclamaciones, gemidos y risas. Debido al contexto en el cual está el párrafo se puede negar que dichas expresiones tengan una función con respecto a la verdad. Pero ¿Qué ocurre con el sentido de estas últimas expresiones? ¿También se les debe negar un sentido? Por el contexto en el cual se encuentra este párrafo es posible afirmar que, al igual que los imperativos, este tipo de signos que expresan una emoción tienen sentido.

Con lo anterior Frege acepta que existen modos de presentación que no tienen un compromiso con la verdad. Esto quiere decir que los imperativos y expresiones emocionales tienen un *Sinn* independiente de la verdad y no expresan un pensamiento. En la cita anterior Frege afirma que existen signos que no operan de la misma forma como las oraciones afirmativas, ¿Qué motivó a Frege a realizar esta afirmación?

Si una oración expresa un pensamiento es suficiente para afirmar que tiene como referencia un valor de verdad, pero ¿Qué diferencia existe entre los imperativos, expresiones emocionales y una oración afirmativa?

Pueden existir autores que indican que la distinción entre imperativos, expresiones emocionales y oraciones afirmativas no existe “semánticamente hablando”. Estos autores sostienen lo anterior por dos argumentos, el primero es que los imperativos, expresiones emocionales y oraciones afirmativas se diferencian en la forma como un *h* (hablante) las utiliza en un contexto social particular. El segundo argumento es que los imperativos, expresiones emocionales y oraciones afirmativas pueden diferenciarse por su sintaxis y su fuerza, pero no tienen una diferencia en el sentido. Lo anterior hace referencia a la distinción sentido(contenido)/ fuerza. Un imperativo como “Cierre la ventana” es diferente en su fuerza a la oración “La ventana está cerrada”. Aun así, el contenido es el mismo. Los dos contienen los mismos elementos “la ventana” y predicen una propiedad de esta “estar cerrada”. Lo anterior conduce al segundo argumento, la distinción entre imperativos, expresiones emocionales y oraciones afirmativas pertenecen al terreno de la pragmática ¿A qué se hace referencia con esto? Que los imperativos, expresiones emocionales y oraciones afirmativas son una distinción que pertenece a los usos o intenciones de una *h* en cierto contexto social.

La distinción sentido(contenido) y fuerza ha sido inicialmente objeto de discusión por varios autores como Frege, Geach, Baker, Hanks, Recanati, etc. En la actualidad existe un debate con respecto a la legitimidad de dicha distinción. Aun así, el propósito de las siguientes paginas no será con respecto a la legitimidad sentido/fuerza, sino mostrar como dicha distinción no funciona en cierto tipo de expresiones y oraciones. Esto permitirá dar una interpretación adecuada de las citas anteriores sobre Frege.

Un ejemplo que ayuda a comprender la dicotomía fuerza/sentido es el siguiente:

1. ¿Está lloviendo?
2.  $\vdash$  Está lloviendo

Las expresiones 1 y 2 son diferentes en su fuerza, en 2 se está afirmando y 1 preguntando. Aun así, esto no indica que 1 y 2 tengan un sentido diferente. ¿Por qué? Baker y Hacker (1984) en *Language, Sense & Nonsense* describe cinco características o componentes que soporta la distinción sentido/ fuerza en una oración:

i) Every type-sentence has both a sense and a force, i.e., both a 'sense conveying component' and a 'force-indicator'. (ii) The force of a sentence determines (at least in part) what speech-act is performed by an utterance of this sentence, e.g., whether a question is asked, an assertion made, or a hypothesis aired. (iii) Only a complete type-sentence has a force. (A half-sentence cannot be used to perform any such speech-act.) (iv) There is a high degree of freedom in combining senses with forces. Almost any sense can be attached to any given force, and almost any force can be linked to a given sense. In particular, any sense whatever can be endowed with assertoric force. (Equivalently, there is a great latitude in combining 'sense-conveying components' with 'force-indicators'.) (v) The sense of a sentence is a bearer of truth-values. Hence it can be ascribed truth-conditions. The force of a sentence has no connection with truth and falsity, and therefore it has no bearing on the specification of truth-conditions. (Accordingly, a 'force-indicator' must lack sense and a 'sense-conveying component' must lack force.) (Baker y Hacker, 1984, p. 49)

Podemos mostrar estos componentes en las oraciones 1 y 2. Por un lado tienen un sentido y una fuerza, la primera es una pregunta mientras la segunda afirma (I y III). Aun así en las dos oraciones se está predicando que en cierto lugar llueve (IV y V). La fuerza en

1 y 2 también corresponde a ciertas intenciones por parte del hablante. En la primera, el hablante tiene la intención de confirmar si efectivamente está lloviendo. En la segunda, el hablante está informando que efectivamente está lloviendo (III). El hecho que los hablantes conozcan o no conozcan las condiciones climatológicas del lugar “y” en el momento “x”, no afecta que 1 y 2 tengan el mismo sentido. Una de las diferencias entre fuerza y sentido, es con respecto a la verdad, como indican en Baker y Hacker (1984) en V. La fuerza no influye en determinar el valor de verdad de una expresión, cosa que el sentido sí determina.

Tomando lo anterior. ¿La distinción entre fuerza/sentido puede ayudar a responder la pregunta qué diferencia existe entre los imperativos, expresiones emocionales y enunciados? ¿La diferencia de estas expresiones corresponde a la fuerza? O ¿Es una diferencia en su sentido?

Para responder a esta pregunta debemos partir de las siguientes expresiones:

1.     ┆ Me está doliendo
2.     Me está doliendo\*\*
3.     Ouch

1 y 2 se diferencian en su fuerza y tienen el mismo contenido. En el caso de 2 el hablante realizó dicha expresión con un tono más emotivo. Aun así, esta emotividad que puede estar presente en 2 no implica que sea diferente su contenido con respecto a 1. 1 y 2 contiene el mismo sentido: Momento “X”, sujeto “I” y “Dolor”. Aun así, en el caso de 3 es necesario realizar un análisis más detallado. Para esto se utilizará el texto de Kaplan *The meaning of ouch and oops* (2001).

Este texto Kaplan muestra dos tipos de análisis, uno con respecto a la “naturaleza del significado” y el otro por el “Uso de dicho significado”. ¿Cómo se diferencian? La naturaleza del significado corresponde a un análisis de las condiciones de verdad de una oración. Por otro lado, el uso del significado corresponde a las condiciones en las cuales una expresión F(a) es usada correctamente en cierto contexto, esto implica mostrar las reglas de uso de dicha expresión. Kaplan (2001) atraviesa por varios tópicos en su artículo para demostrar que el análisis con respecto al “uso del significado” no es simplemente un análisis

“pragmático”, sino un análisis que puede dar cuenta del significado de ciertas expresiones. Lo que es de interés para la presente sección es mostrar la investigación que realiza el autor de la expresión 3.

Para Kaplan, 3 y 1 son semánticamente equivalentes. Esto se debe a que cada una contiene la misma información. ¿Cómo el autor soporta lo anterior?

Primero el autor acepta que tanto 3 y 1 no son lógicamente equivalentes, esto quiere decir, que no son reemplazables una expresión por la otra. Por ejemplo:

**P1.** Si siento dolor entonces debo ir al medico

**P2.** Yo siento dolor

**C:** Debo ir la medico

Si p2 es reemplazada por 3, el argumento parece no tener sentido.

**P1.** Si siento dolor entonces debo ir al medico

**P2.** Ouch

**C:** Debo ir la medico

La expresión 3 parece no funcionar lógicamente, aun así ¿Por qué se debe suponer que es semánticamente equivalente con 1?

I believe that the linguistic (i.e., syntactic, and semantic) relationship between “oops” and “I have just observed a minor mishap” is exactly the same as that between “ouch” and “I am in pain”. They are informationally equivalent. They are not logically equivalent, because you can't derive “oops” and you can't derive “ouch”. Syntax alone blocks that move because neither is a sentence. And one should not get confused about that. But by the same token, one should not get confused by the syntax, and deny the fact that they are informationally equivalent (Kaplan, 2001, p.20)

Para Kaplan dichas expresiones no se pueden utilizar en un contexto lógico porque sintácticamente no son idénticas, “Ouch” puede ser el constituyente de una oración pero no

es una oración, mientras “yo siento dolor” es una oración. Aun así, esto no impide afirmar que 1 y 3 tenga la misma información

We can now return to the two expressions “ouch” and “I am in pain”. (Please allow me the shorthand, “am in pain” for the more accurate “just experienced a sudden pain”). I claim that “ouch” is an expressive that is used to express the fact that the agent is in pain. What is the semantic information in the word “ouch” on this analysis? The semantic information in the word “ouch” is - more accurately, is represented by -- the set of those contexts at which the word “ouch” is expressively correct (since it contains no descriptive information), namely, the set of those contexts at which the agent is in pain. That set of contexts represents the semantic information contained in the word “ouch” .... What is the information that is in the sentence “I am in pain”? Well, the information that is in the sentence “I am in pain”, a sentence that is purely descriptive, is the set of all contexts at which the sentence is descriptively correct, namely, true. That again, is the set of all contexts at which the agent is in pain. So, by this representation of semantic information, the semantic information in “ouch” is the same as the semantic information in “I am in pain (Kaplan, 2001, p.20-21)

1 y 3 son equivalentes porque tienen la misma información semántica. La información semántica no se reduce para Kaplan a los datos de los sentidos. Sino que es el cumulo de todos los contextos en donde la expresión es utilizada correctamente. Para el autor 1 y 3 son informacionalmente equivalentes porque todos los contextos en donde la expresión 1 y 3 están presentes el “agente sufre”.

Si aceptamos que 1 y 3 son informacionalmente equivalentes entonces todos los contextos en los que 1 y 3 estén presentes deben tener la misma información. Lo que se procederá a continuación es mostrar un escenario donde 1 y 3 no presentan la misma información, esto implica que 1 y 3 no son informacionalmente equivalentes.

Un *h* ve como una persona tropieza y cae. Al momento de ver esto *h* expresa “Ouch”. En este contexto particular “Ouch” no indica “Yo siento dolor” sino más bien “Eso debió dolor”, refiriéndose al dolor de otra persona. En este caso particular 1 y 3 no son informacionalmente equivalentes. La experiencia de dolor por parte del agente, que en este caso debe estar acompañado para Kaplan en la expresión 1 (si se expresa de forma autentica)



no es necesaria para expresar 3 (si se expresa de forma auténtica) ya que existe un contexto donde “Ouch” es utilizado sin que esto implique que el agente sienta dolor.

Se encontró un contexto donde la información en 3 es diferente a la información en 1. Por lo que se concluye que 1 y 3 no son informacionalmente equivalentes. Partiendo que 1 y 3 no son idénticos, es decir, no son informacionalmente equivalentes. Esto nos permite evitar la respuesta que pueda dar un kaplaniano (seguidor fiel de Kaplan) con respecto a expresiones emocionales. Como se mostró para Kaplan la diferencia entre 1 y 3 es con respecto a su sintaxis. Una posible respuesta a la pregunta ¿Cómo entender la diferencia entre sentidos que Frege afirma con respecto a imperativos, expresiones emocionales y oraciones? Podría ser del estilo de Kaplan “se diferencian en su sintaxis, aun así, tienen la misma información semántica lo que implican que denotan lo mismo”. Pero esto no se logró demostrar. Es necesario analizar con mayor detalle la expresión 3 para evaluar en qué se diferencia con respecto a expresiones como 1.

Podemos retomar nuestro punto de partida con respecto a sentido/fuerza. Frege indica que imperativos y expresiones emocionales no contienen un pensamiento. El propósito en estos párrafos es mostrar que la diferencia entre oraciones y expresiones emocionales no es producto de su fuerza, sino en su contenido. Para poder soportar lo anterior se mostrará que en las expresiones como 3 la distinción sentido/fuerza no funciona. Esto implica que las expresiones emocionales no se diferencian de una oración con respecto a la fuerza (ya que la distinción sentido/fuerza no funciona), sino que contienen algo más.

Como se había menciona con anterioridad una de las características de la distinción sentido/fuerza es que un *h* puede tomar diferentes actitudes frente a una oración, sin que esto implique un cambio en el contenido de la oración. Otra característica es que para cualquier oración se puede utilizar cualquier tipo de fuerza.

Las oraciones que contienen un pensamiento, como “El computador pesa 2 Kg” parece poder variar en su fuerza con respecto a la expresión “¿El computador pesa 2 Kg?”. Aun así, es factible indicar que estas dos expresiones tienen el mismo contenido. La fuerza no determina el significado de cierta expresión.

4.     ⊢ El computador pesa 2 Kg
5.     ¿El computador pesa 2 Kg?”.

¿Qué implica la diferencia de fuerza entre 4 y 5? En el texto *El pensamiento: una investigación lógica* (1918/1919) Frege marca la diferencia entre captar un pensamiento (pensar), el reconocimiento de la verdad de un pensamiento (juzgar) y la manifestación del juicio (afirmar). Para Frege la diferencia es que 4 es una afirmación y 5 no. Partiendo de la forma como Frege entiende afirmar (“la manifestación del juicio”) es evidente que el proceso de juzgar es una condición necesaria, aunque no suficiente para afirmar algo.

Frege indica en *Mis ideas lógicas básicas* (1915) que:

Pues la palabra “bello” indica la esencia de la estética como “bueno” la de la “ética” en tanto que “verdadero” no hace más que un intento frustrado por indicar la esencia de la lógica, ya que aquello que concierne propiamente a la lógica no estriba en absoluto en la palabra “verdad”, sino en la fuerza asertiva con la que la oración es proferida...lo que más claramente indica la esencia de la lógica es la fuerza asertiva con la que profiere una oración. (p.193)

También se puede evidenciar esta postura de Frege en 17 oraciones clave sobre lógica,

15. La tarea de la lógica es establecer las leyes por medio de las cuales un juicio se justifica a partir de otros, independientemente de si estos son verdaderos o no (p.180)

¿Por qué es relevante estas dos citas? Para Frege el juicio es un elemento importante de la lógica. No importa el valor de verdad que puede tener una expresión, si es verdadera o falsa, pero los medios por los cuales se llega a esa conclusión hacen parte del estudio de la lógica. La distinción que usualmente se utiliza de sentido/fuerza parece suponer que la fuerza es una entidad independiente del sentido. Esto solo es posible si se entiende “fuerza” desde una perspectiva psicologicista. Recordemos en este caso lo que era el “psicologicismo” para Frege. El psicologicismo plantea que el significado de las expresiones y la validez de los argumentos son procesos psicológicos. Esto implica que la verdad de una

expresión y la validez de los argumentos dependen de los procesos mentales que tenga una persona.

Pero en el caso del juicio esto no parece ser el caso. El proceso de juicio que realiza una persona para determinar la verdad o falsedad de una expresión no es un proceso que depende de los estados mentales del hablante. Depende del sentido de la expresión.

Se ha evidenciado un problema en la forma como comprender sentido/fuerza. La fuerza no se puede interpretar estrictamente desde una perspectiva psicologicista ni tampoco con una independencia del sentido.

En este caso, sentido/fuerza es una distinción que Frege puede aceptar, pero no es una distinción para diferenciar entre dos disciplinas diferentes. Tanto el sentido como la fuerza son elementos que se ocupan de la lógica.

Retomado el análisis, la diferencia entre 4 y 5 se debe al juicio y el acto de expresar dicho juicio. La diferencia entre 4 y 5 radica en un compromiso con la verdad. En 4 se ha reconocido la verdad o falsedad de la expresión, y se ha manifestado dicho juicio.

Se realizará el mismo análisis con respecto a la expresión 3. Para esto se partirá de la siguiente expresión:

6. ¿Ouch?

6 parece no tener sentido, ¿Qué hace falta para que 6 signifique algo? O realmente es imposible que 6 tenga algún sentido. Una expresión como “Ouch” contiene un significado y un compromiso. Esto implica que para capturar el sentido de 3 es necesario ya tener contacto con aquello que significa. Por esta razón, 6 no guarda el mismo significado o sentido que 3. 6 se puede entender como “No entiendo a qué hace referencia X persona con Ouch”. Esto indica que en 6 “Ouch” carece de significado, o se entiende como “Aquello que dijo X persona, pero no logro entender qué significa”. Esto no es en absoluta el sentido de 3. Cuando un *h* expresa 3 no significa “No sé qué quiere decir -Ouch”. En este caso 6 parece utilizarse como un metalenguaje con respecto a 3, pero no expresa el contenido de 3.

Expresiones como 3 no cumplen del todo con la distinción sentido/fuerza. ¿Cómo analizar esto? Tenemos dos tipos de expresiones, expresiones en las que se puede prescindir del juicio y expresiones en las que no se puede prescindir del juicio. Las primeras expresiones las voy a denominar expresiones referenciales. En dichas expresiones están las descripciones que no tienen alguno vínculo informacional con aquello que denotan. Las otras expresiones aquellas que necesitan de un compromiso con aquello que significan, refieren o denotan para ser comprendidas. Se pueden encontrar expresiones emocionales como 3, algunos demostrativos o términos singulares russellianos. Si tenemos una expresión como “Allá en la montaña” para capturar el sentido de esta expresión es necesario tener información del objeto que denota, es decir, saber a qué hace referencia con “allá”. Si se acepta lo anterior no es posible prescindir de la fuerza. Una expresión como “¿Allá en la montaña?” no tiene el mismo sentido que “Allá en la montaña” (una persona señala con el dedo un humo que sale de la montaña). En esta expresión ocurre algo parecido que en 3 y 6. Con “¿Allá en la montaña?” refiere “no se entiende a que hace referencia con -Allá en la montaña-”.

Con esto se ha llegado a indicar que existen dos tipos de sentidos, aquellos que no tienen un compromiso y aquellos que sí tienen un compromiso. El sentido que no tiene un compromiso con el mundo se va a llamar *Sinn-cold*. El otro tipo se denominará *Sinn-hot*.

Con este se ha llegado a dos conclusiones importantes, la distinción sentido/fuerza necesita una reinterpretación con respecto a expresiones que contienen *Sinn-hot*. La segunda conclusión, existen *Sinnes* diferentes.

El propósito ahora es mostrar bajo qué marco es posible entender que existen expresiones con *Sinn-hot*. A continuación, se realizará un análisis sobre cómo interpretar la asimetría que Frege expresa entre expresiones imperativos, expresiones afirmativas y expresiones emocionales. Frege expresa que dichos enunciados no contienen un pensamiento. Así mismo, es necesario aclarar que dicho análisis no corresponde a un análisis de Frege.

Para realizar dicho análisis se iniciará con dos expresiones, imperativo y exclamaciones. La expresión imperativa que se utilizará es la siguiente:

I: ¡Lea este texto! (Le dice un profesor de primaria a un alumno)

La exclamación que se analizará es:

E: Jajaja (escrito en una conversación de chat)

a) Análisis de I

Para analizar a I se procederá a demostrar si I puede expresar un pensamiento bajo cierta interpretación. Para esto vamos a partir de la siguiente premisa: Si un hablante  $h$  puede tener las mismas actitudes frente un pensamiento  $p$  que frente a I entonces,  $p$  expresa el sentido de I.

Tenemos los siguientes pensamientos:

P1. El alumno  $h$  lee el texto  $x$

P2 “Este texto” =  $x$ .

Podemos tener el siguiente supuesto: Para que un hablante comprenda I tiene que comprender el pensamiento  $p_1$  y  $p_2$ .

Aun así, esto no es suficiente para demostrar la premisa “Si un hablante  $h$  puede tener las mismas actitudes frente un pensamiento  $p$  que frente a I entonces,  $p$  expresa el sentido de I.”

Para demostrar que  $p_1$  y  $p_2$  expresan el sentido de I es necesario mostrar que una  $h$  tomará las mismas actitudes frente a  $p_1$  y  $p_2$  que frente a I. Tomando lo anterior, un  $h$  puede comprender  $p_1$  y  $p_2$ , pero no comprender a I. Solo con I es que un  $h$  (suponiendo que es el receptor de I) pasa a realizar la acción de leer texto. Tomando solo como base  $p_1$  y  $p_2$  no es suficiente para motivar que el alumno lea el texto  $x$ .

Por ejemplo: Si el alumno  $h$  responde frente a I indicando “ $p_1$  es falso”, esto no parece estar obedeciendo o desobedeciendo algo, solo estaría describiendo ciertos hechos en el mundo. En el contexto de I existe una motivación o invitación a la acción, que con  $p_1$  y  $p_2$  no existe.

Con lo anterior, podemos decir que  $p_1$  y  $p_2$  no son suficientes para expresar el sentido de  $I$ . Ya que con  $p_1$  y  $p_2$  no induce a la acción de un  $h$ .  $I$  invita a realizar cierta acción o actividad, mientras  $p_1$  y  $p_2$  no.

Con este análisis podemos identificar que existe un elemento activo o de cambio en la expresión  $I$  que no se encuentra en  $p_1$  y  $p_2$ .

Esto genera cierta asimetría entre expresiones con sentido. Aun así, la diferencia entre  $I$  con respecto a  $p_1$  y  $p_2$  se debe a que  $I$  es una expresión con compromiso, *Sinn-hot*, mientras tanto  $p_1$  y  $p_2$  son expresiones sin ningún compromiso, *Sinn-cold*. Aun así, con esta diferencia entre *Sinn-hot* y *Sinn-cold* no se explica de toda la expresión “Sentidos sin pensamiento”. Los dos *Sinn-cold* y *Sinn-hot* pueden tener como contenido un pensamiento.

Con el siguiente análisis espero dejar más claro la interpretación que estoy realizando de “Existen sentidos que no son un pensamiento”.

b) Análisis de  $E$ .

El análisis  $E$  se hará de la misma manera que en con  $I$ . Se procederá a mostrar que  $E$  puede ser remplazado por un pensamiento sin que esto implique un cambio en su sentido, si no es posible lo anterior se concluirá que  $E$  expresa otros elementos. Lo anterior se analizará a través del supuesto expresado anteriormente “Si un hablante  $h$  puede tener las mismas actitudes frente un pensamiento  $p$  que frente a  $E$  entonces,  $p$  expresa el sentido de  $E$ ”

Podemos partir del pensamiento  $p_3$ : “ $X$  causa gracia a  $h$ ”

La expresión “jajajaja” puede ser equivalente a “Me causa cierta gracia  $x$ ”. Aun así, esto no es lo que “Jajajaja” expresa. Es posible que alguien utilice esta expresión sin necesidad que le cause gracia, de hecho, puede utilizarla solo como una formalidad. “Escribo -jajajaja- para que crea que me hizo gracia lo que dijo, pero en realidad fue todo lo contrario”. Un  $h$  (partimos del emisor) puede expresar “jajajaja” sin que esto implique necesariamente  $P_3$ .

Suponiendo que a un  $h$  al momento de utilizar  $E$  efectivamente le causó gracia, esto no implica que  $E$  expresa  $p_3$  ni que el sentido de  $E$  es  $p_3$ . La razón principal es que un  $h$  (por

ejemplo, el receptor de E) no necesita captar p3 para entender qué es E. Es suficiente con escuchar el sonido de produce pronunciar “jajaja” en voz alta, es decir, escuchar la risa para comprender a E.

La expresión “Jajajaja” parece tener diferentes usos dependiendo del contexto, no es claro realmente si refiere a algo o no. Aun así, esta expresión contiene en sí misma la risa. Es decir, la expresión “Jajajaja” no expresa una emoción, pero la ostenta (la muestra). Para comprender la expresión de E no es necesario captar un pensamiento como P3, basta con escuchar el sonido.

*E* es una expresión que muestra cierta actividad, no es una descripción sobre el mundo ni tampoco tiene un compromiso con la verdad. Esto implica que un *h* frente a la expresión E percibe la risa. Este elemento activo que se encuentra en la expresión *E* e *I* que se escapa a un análisis en términos de pensamientos, es una forma de interpretar la asimetría entre sentidos. Existe sentidos que expresan o motivan una actividad diferente a la de juzgar (determinar el valor de verdad).

En este caso existe una asimetría entre *Sinnes*, están por un lado las oraciones afirmativas que motiva una descripción o comentarios del mundo(juicio), y el de las expresiones tipo *E* o *I* en donde invita a un cambio en el mundo. Este diferente tipo de compromiso del *Sinn* permite interpretar de manera correcta la asimetría.

La diferencia entre *Sinn-hot* y *Sinn-cold* es que el primero muestra el compromiso con cierta actividad, mientras el segundo no. Esto se mostró a través de la distinción sentido/fuerza. Aun así, dentro de los *Sinnes-hot* los cuales manifiestan un compromiso con cierta actividad, existen diferentes tipos de actividades. Existen sentidos cuyo compromiso no es con respecto a la verdad o con el juzgar, bajo este marco es que se interpreta la expresión “Sentidos que no contienen un pensamiento”.

Podemos volver al ejemplo de la fotografía. En cierto sentido la fotografía puede funcionar como un signo. En el sentido en que se encuentra en lugar de otra cosa. Aun así, para ser captado como signo el espectador no solo debe ver la fotografía, sino que debe captar que está representando algo. ¿Podemos decir que la fotografía tiene un sentido?

Al igual que con E, la fotografía ostenta aquello que representa. Para captar que una fotografía es una fotografía se necesita identificar o captar su intencionalidad. Sin este aspecto intencional la fotografía no sería una fotografía, solo sería un objeto en el mundo.

La fotografía guía nuestra cognición hacia cierto evento. Aun así, ver una fotografía no es una condición suficiente para comprender qué es una fotografía, comprender aquello que veo, la fotografía, no es solo un objeto, sino que tiene la función de mostrar un suceso del pasado.

Es evidente que Frege no utilizó el ejemplo de la fotografía. Aun así, el filósofo alemán hace notar que existen signos cuyo modo de presentación no es un pensamiento. La dificultad no reside en si Frege expresó o no expresó que existen signos sin pensamientos. La dificultad se encuentra en la mejor forma de interpretar lo anterior.

Una correcta interpretación debe aceptar que la oración “existen expresiones cuyo sentido no es un pensamiento” hace parte de la concepción de Frege sobre *Sinn*. Pensar que esta expresión es un error o simplemente una falla de Frege sin realizar un intento inicial por comprender a qué hacía referencia el autor es un error. Para poder generar una concepción amplia y no-dogmática sobre el *Sinn* es necesario comprender los motivos que lo llevaron a realizar este tipo de afirmación.

Frege tiene un uso particular de las palabras verdad y pensar. Para poder entender Por qué Frege afirma que existen oraciones con sentido y sin pensamiento es necesario remitirnos al texto *El pensamiento: una investigación lógica* (1918/1919). Este texto puede ser dividido en tres secciones. En la primera sección Frege muestra qué entiende por lógica y su relación con la verdad. La segunda parte del texto Frege hace un estudio sobre el pensamiento, en donde expone el compromiso del pensamiento con la verdad y lo separa de sus envolturas. Por último, Frege genera una discusión interesante sobre la objetividad de un *Sinn* con respecto a la subjetividad de la impresión (*vorstellung*).

Frege inicia este ensayo con la siguiente afirmación:



Como la palabra “Bello” señala su dirección a la estética y “Bueno” a la ética, así “verdadero” señala su dirección a la lógica. Es cierto que todas las ciencias tienen la verdad como fin, pero la lógica se ocupa de ella de un modo totalmente diferente. (p.321)

Frege expone en este párrafo que la lógica estudia la verdad. La forma como la lógica se ocupa de su objeto de estudio, la verdad, es diferente al de las ciencias naturales. ¿Por qué es diferente? Para Frege la lógica es una ciencia normativa que realiza prescripciones para tomar algo como verdadero. Por ejemplo: Una “expresión” como “es carro pinta estando letra” carece de sentido y no se puede tomar como verdad, se sale de las leyes de la verdad. Por otro lado, una expresión como “Esa caja pesa 20 kg” cumple con las leyes de la verdad, y nos indica las condiciones semánticas para poder asignar un valor semántico de 1 o 0, si efectivamente la caja pesa 20Kg o no.

Frege afirma que las leyes de la lógica son leyes de la verdad. Estas leyes de la verdad también se podrían denominar leyes del pensamiento. Aun así, Frege prefiere utilizar la expresión “Leyes de la verdad” en vez de “Leyes del pensamiento”, porque un lector externo podría confundir la expresión “Leyes del pensamiento” como leyes psicológicas. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Seguramente también es posible hablar en ese sentido de leyes del pensamiento. Pero entonces se corre el peligro de mezclar cosas diferentes. Quizás se entienda las palabras “Ley del pensamiento” de manera semejante a “Ley natural”, aludiendo con ello a los rasgos generales en el acontecer mental del pensamiento. En este sentido una ley del pensamiento sería una ley psicológica (p.322).

Frege afirma que la lógica tiene como objeto la verdad, esto hace referencia a la construcción de normas que indican cuando se debe tomar algo como verdadero. En la actualidad se suele utilizar la palabra lógica haciendo referencia a cómo determinar si una inferencia es válida o no. Por otro lado, la semántica estudia las condiciones semánticas que permiten entender y describir el significado de una expresión. Frege realiza un uso de la palabra “lógica” que incluye estos dos elementos, por un lado, la lógica puede determinar si una inferencia es válida o inválida, pero también prescribe las normas que nos indica en qué momento tomar algo como verdadero. Esto no es otra cosa que hablar sobre las condiciones de verdad o satisfacción que tiene una oración afirmativa para determinar su valor

semántico. Este tema será abordado a profundidad en las siguientes secciones. Solo deseo dejar claro que Frege hace un uso de la palabra “lógica” diferente al uso actual.

Volviendo a nuestro tema central, Frege manifiesta que la lógica tiene como objeto de estudio la verdad. Aun así ¿Qué entiende Frege por Verdad? El filósofo y matemático alemán se encuentra en desacuerdo con una definición de la verdad por correspondencia. Para poder explicar lo anterior de manera clara es necesario exponer ¿Qué es para Frege una definición de la verdad por correspondencia? Frege no entiende verdad por correspondencia en el sentido en Traski la define, sino en el sentido en que una imagen corresponde con otra. Frege indica que esto tiene como consecuencia que no exista la verdad, ya que una imagen no tiene una correspondencia exacta con aquello que representa. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Se podría probar la autenticidad de un billete de banco tratando de superponerlo estereoscópicamente a uno auténtico. Pero sería ridículo intentar superponer estereoscópicamente una moneda de ora a un billete de veinte marcos. Sólo sería posible superponer exactamente una representación y una cosa si la cosa fuera también una representación. Pero entonces, si la primera correspondiera perfectamente con la segunda, ambas coincidirían. Y eso es justamente lo que no se quiere cuando define la verdad como la correspondencia de una representación con algo real. Para ello es precisamente esencial que lo real sea diferente de la representación. Pero, entonces, no hay correspondencia perfecta, no hay verdad perfecta. Nada sería verdadero, pues lo que es verdadero a medias, no es verdadero (p.323-324).

Frege hace un análisis de la verdad por correspondencia en el sentido en que si cierta representación coincide con lo representado es verdadera. Para Frege esto no tiene sentido, porque una representación no tiene una correspondencia idéntica con aquello que representa.

Frege parece realizar otro paso, el autor alemán no solo niega que existen verdades por correspondencia, sino que niega que sea posible realizar una definición del contenido de la palabra “verdad”.

De modo que fracasa el intento de explicar la verdad como correspondencia. Y fracasa también cualquier otro intento de definir la verdad. Pues en una definición se proponen determinadas características, y al aplicarla a un caso determinado se plantearía

nuevamente la cuestión de si es verdad que están presentes esas características. Y así nos moveríamos constantemente en círculo. Según esto, parecería que el contenido de la palabra “Verdadero” es totalmente singular e indefinible (p.324).

Frege está afirmando que una definición sobre la verdad es imposible, porque esto tendría como consecuencia una circularidad. Aun así, por qué Frege afirmaría que una de sus palabras favoritas “verdad” no tiene una definición.

En la cita anterior Frege indica que una definición sobre la verdad implica dar ciertas características. Dichas características deben evaluar en casos particulares. Es decir, parece que Frege supone que para tener una definición de verdad es necesario evaluar la definición de verdad en todos los casos posibles, lo cual, y por las características de productividad del lenguaje, es algo imposible. La circularidad que Frege habla no se debe entender como una paradoja, sino como una tarea infinita.

Aun así, Frege sí realiza una restricción a la verdad. La verdad solo corresponde al ámbito de las oraciones afirmativas. Esto Frege lo realiza, por un lado, mostrando que cuando se habla de imágenes verdaderas se hace a través de oraciones afirmativas. Como puede ser el caso de “Mi representación corresponde al escudo de Santa Fe”. Por otro lado, existen oraciones o signos que no tienen dicho compromiso con la verdad. ¿Por qué no tienen ese compromiso? Porque su sentido, su modo de presentación, no contiene un pensamiento. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita “Sin querer dar una definición, llamo pensamiento aquello respecto de lo cual se plantea la cuestión de la verdad. Por lo tanto, incluyo lo que es falso entre los pensamientos” (p.325).

Seguido de esto Frege afirma lo siguiente:

Hay que pensar, sin embargo, que no podemos reconocer en un objeto ninguna propiedad sin que a la vez tengamos por verdadero el pensamiento de que ese objeto posee esa propiedad. De modo que a toda propiedad de un objeto está unida una propiedad de un pensamiento: la de la verdad. (p.326)

El pensamiento es necesario para hablar de verdad. En el contexto de la anterior cita un objeto tiene una propiedad en la medida que exista un pensamiento que exprese dicha

propiedad. Esto implica que el pensamiento muestra al mundo como un conjunto de hechos y propiedades de los objetos. Este modo de presentación corresponde para Frege con el modo de presentación de la verdad. Las expresiones emocionales auténticas, es decir, aquellas que no contienen un pensamiento. Tienen una forma particular de presentar al mundo, dicha forma de presentación no muestra al mundo como un conjunto de hechos, propiedades y objetos. Las expresiones emocionales presentan al mundo a través de la experiencia desagradable o agradable. En el caso de los imperativos ocurre lo mismo, el mundo no se presenta como un conjunto de hechos, sino como la posibilidad de realizar una acción. “Debes actuar tal cual que la máxima de tu acción se convierta en una ley universal” este imperativo no presenta al mundo como un conjunto de hechos o propiedades. La propiedad de “Actuar tal cual que el máximo de la acción se convierta en una ley universal” no corresponde con ningún hecho u objeto. No corresponde con una acción en específico, corresponde con la posibilidad de acción de un individuo durante toda su vida.

La principal consecuencia de aceptar que existen expresiones cuyo sentido no es un pensamiento es que la noción de sentido es un poco más general que la noción de pensamiento. Esto implica que el *Sinn* no tiene un compromiso con la verdad, como sí lo tiene la noción de pensamiento en Frege.

En este caso se han evidenciado dos características del *Sinn*. Por un lado, la forma que presenta, esto es si presenta al mundo como conjunto de hechos y objetos u otra cosa. Y el compromiso que tiene con aquello que presenta, *Sinn-hot* y *Sinn-cold*. Las expresiones emocionales no muestran al mundo como un conjunto de hechos, sino con una actividad diferente. Una actividad que guarda un compromiso con la acción.

Volvamos a la pregunta que siempre se hace cuando hablamos de Frege ¿Qué podemos entender por sentido?

Si aceptamos que existen signos cuyo sentido no es un pensamiento, entonces el *Sinn* juega un papel explicativo en otros contextos diferentes al de una proposición. Frege definió *Sinn* como la forma de presentación. Aun así, dicha forma de presentación está relacionada pero no es idéntica al pensamiento. La propuesta interpretativa es que el concepto de *Sinn* puede ser utilizado para hablar de representaciones que no son lingüísticas y que no tienen

un compromiso con la verdad. Una expresión que no cumpla un papel en la verdad, es decir, que no contenga un pensamiento no es razón suficiente para negar su sentido.

Para poder sostener esta interpretación se van a realizar dos pasos. El primero hace referencia a mostrar un fundamento de carácter metafísico que logre mostrar la necesidad de hablar de sentido en cualquier tipo de signo y el segundo es mostrar que *Sinn* puede ser utilizado en contextos no necesariamente lingüísticos. Si lo anterior se logra demostrar entonces la distinción sentido y referencia no es una distinción necesariamente lógica.

Antes de comenzar es necesario definir a qué se hace referencia por lógica y por qué en el contexto de esta interpretación se entiende de esta manera. Mi interpretación sobre *Sinn* hace uso de la palabra “lógica” en el mismo sentido de Frege. Esto permite generar una mayor comprensión de Frege y no sesgar una interpretación sobre *Sinn* con definiciones contemporáneas. Hago esta analogía entre leyes de la lógica y leyes de la verdad debido a que, para Frege, el estudio de la lógica es un estudio sobre la verdad. Esto se puede evidenciar en la siguiente cita en el texto lógica (1897):

Lo que a menudo se llaman “leyes del pensamiento” es decir, leyes según las cuales, al menos en casos normales, se conduce el juicio, no pueden ser más leyes para tomar algo por verdadero y no leyes de la verdad. Quien toma algo como verdadero, seguramente los lógicos psicólogos tendrán al menos sus propios enunciados por verdaderos, reconoce por ello mismo que hay tal cosa como el ser verdadero. pero entonces era muy probable que también haya leyes de la verdad, y si las hay, éstas tienen que proveernos la norma para tomar algo por verdadero. y éstas son las auténticas leyes lógicas (p.174)

La lógica es una disciplina normativa, similar a la moral, en el sentido en que no estudia la forma como piensan los seres humanos, sino que muestra cómo se debe pensar. Es decir, muestra la forma correcta de pensar. Aun así, no es arbitraria, como puede ser el caso de las leyes morales. El estudio de la lógica está en relación con las normas de la verdad, esto quiere decir, que estudia las normas que indican cómo tomar algo por verdadero. Esto sería para Frege las leyes de la verdad que son las auténticas leyes lógicas.

He mostrado que los intereses de Frege están enfocados en describir y comprender las leyes de la verdad. Para esto una distinción entre sentido y referencia resulta importante,

ya que muestra una mayor comprensión de la igualdad tipo  $a=b$ . Aun así, esto no indica que la distinción entre sentido y referencia tenga significado dentro de un contexto lógico, lógico entendido como la disciplina que estudia las leyes de la verdad. Esto se sostiene, ya que existen sentidos que no son un pensamiento, esto implica que no todo signo con sentido (*Sinn*) guarda un compromiso con la verdad. ¿Por qué Frege indicaría esto? porque la noción de *Sinn* no corresponde sólo al ámbito de la lógica, sino que es el fundamento de todo signo.

El sentido de una oración afirmativa es su pensamiento. Aun así, el *Sinn* no es un elemento exclusivo de una oración afirmativa, como si lo puede ser el pensamiento para Frege, sino que es un elemento que compone a cualquier tipo de signo. La distinción entre sentido y referencia describe dos elementos que componen aquello de denominamos signo.

## 1.2 Un argumento metafísico para la distinción sentido y referencia

Siguiendo con lo anterior, un signo no sólo representa algo, sino que lo representa de cierta forma en específico (*Sinn*). Esto se debe a una característica que voy a denominar la restricción metafísica de todo signo. Una representación (signo) no puede representar un objeto en su totalidad, ya que si una representación representa algo en su totalidad dejaría de ser una representación, por esto mismo solo se puede representar de una forma en específico. Para defender lo anterior se realizará dos experimentos mentales. Antes de comenzar con la descripción de cada uno de los experimentos es necesario realizar cierta aclaración.

La intención de realizar los experimentos es mostrar la necesidad de que todo signo tenga una forma de presentación. Esta necesidad proviene de la imposibilidad de representar el objeto en su totalidad. En este momento voy a entrar a explicar a qué hace referencia representar un objeto en su totalidad. Una representación total se debe entender como un signo que contiene todas las cualidades de un objeto, pero ¿Es una identidad cualitativa entre un signo y su objeto? En caso de responder de manera negativa, es decir indicar que un signo no puede tener una identidad cualitativa con respecto a su objeto, se habrá demostrado que no puede existir representaciones totales. De lo anterior se concluiría que un signo solo representa de cierto aspecto el objeto.

El experimento mental 1 y 2 tiene el objetivo de mostrar que una representación total no puede existir. El experimento mental 3 muestra que en caso de que sea posible que un objeto tenga una identidad cualitativa con otro objeto, esta identidad cualitativa no se puede construir como la relación entre un objeto y un signo.

**Experimento mental 1:** Supongamos que un artista plástico llamado Carlos Peirce desea representar a Velázquez en su totalidad, esto es representar un objeto con todas las cualidades de Velázquez. Esto indicaría que Peirce debe realizar una obra de arte que pueda ser como Velázquez y poseer todas las características de Velázquez. Para esto nuestro artista Peirce desarrolla una tecnología que es capaz de recrear el cuerpo humano, aun así, a pesar de haber recreado el cuerpo de Velázquez no es una representación total de Velázquez. Según Peirce recuerda que Velázquez podía pintar y hablar. Al percatarse de ello, Peirce intenta a través de una computadora implantar recuerdos, personalidad, lenguaje, etc.; a ese cuerpo inerte. Ahora ese cuerpo idéntico a Velázquez comienza a pintar, a hablar, a caminar igual que lo hacía Velázquez. Aun así, a pesar de que ese cuerpo se mueve, pinta, habla igual que Velázquez no es Velázquez. No es una representación idéntica a Velázquez, le hacen falta más elementos. Uno de esos elementos es que Velázquez murió en Madrid-España en 1666, si el objetivo de Peirce es representar todas las características Velázquez también su representación debe tener la misma fecha en la que murió Velázquez, esto es imposible. Supongamos por un momento que la fecha de la muerte de Velázquez no es una característica de Velázquez, aun así, hay otros elementos. Muy posiblemente Velázquez nunca vio computadores ni celulares, aun así, el Velázquez creado por Peirce sí, de hecho, conoce de la existencia de Peirce y de la habitación en donde Peirce lo tiene. Supongamos que Peirce generó a través de un chip, unas gafas de realidad aumentada y un escenario muy bien construido una simulación de España en el siglo XVI, en donde el Velázquez de Peirce percibe todos los lugares que el Velázquez original ya conocía. Aun así, el Velázquez de Peirce no es una representación total del Velázquez original. Una representación total es una identidad cualitativa entre un signo y objeto, para lograr ello es necesario que no se diferencie el objeto del signo. La diferencia entre el Velázquez de Peirce y el Velázquez original es que Velázquez es original. Por más intentos que Peirce haga para generar una “representación total” de Velázquez, jamás va a poder lograrlo ya que existe la distinción

“original y copia” “representación y representado”. Una característica esencial del Velázquez original es que es auténtico, es decir, cuando se habla del pintor que hizo las meninas, se habla de Velázquez no de la copia de Peirce. Una característica esencial del Velázquez de Peirce es que es una representación de Velázquez, es decir es una copia. Una característica del Velázquez original es que no es una copia de sí mismo, esto quiere decir que él es un objeto y no un signo.

Si el lector al leer el experimento 1 tuvo la sensación de que Peirce ya no estaba haciendo una representación, y parece estar intentando devolver a la vida a Velázquez, el experimento mental tuvo el efecto deseado. En cierto sentido la intención del experimento es mostrar ese límite de la representación. Cuando se capta una representación se deben identificar dos cosas, el objeto y la forma como se está representando el objeto. Debido a que no es posible tener una representación total entonces toda representación debe ser con respecto a cierto aspecto. Esta imposibilidad ontológica de tener representaciones totales es aquello que posibilita hablar sobre *Sinn*. Por ejemplo: Supongamos que tenemos a nuestro amigo *Pepito*, el cual se encuentra en caminando a Suesca. En su trayecto *Pepito* aprovecha el tiempo para ver la vegetación, escuchar los pájaros cantar, etc. Mientras se encontraba admirando la vegetación vio las huellas de un gato grande marcadas en el barro. *Pepito* se da cuenta que exista un tigrillo cerca. Podemos entender dichas huellas como un signo. En cierto sentido las huellas en el barro es algo que está en lugar de otra cosa, el tigrillo. Aun así, las huellas no representan todas las cualidades del tigrillo. Solo representan un aspecto o muestran una cualidad relacionada con el tigrillo.

Podemos imaginarnos ahora un caso diferente, supongamos que nuestro personaje, *Pepito*, lee un anuncio que dice “Tigrillos son una especie en vía de extinción”. Este ejemplo es diferente al de las huellas. Por un lado, las palabras “Tigrillos”, “Especie”, “Extinción”, etc.; no guarda ninguna característica física con aquello a lo que se refieren. En el caso de la huella sí existe dicha característica física. Supongamos por un momento que el enunciado “Tigrillos son una especie en vía de extinción” es verdadero. Este enunciado expresa una condición en común de la especie de tigrillos, expresa cierto aspecto sobre los tigrillos. Una proposición no puede ser una representación total. Porque una proposición presenta cierto aspecto y de cierta forma del objeto. Esto se explicará con el experimento mental 2.



**Experimento mental 2:** Tenemos a un hombre llamado *Pepito*, el cual es un trabajador de la empresa “Explota”. Nuestro trabajador debido a una restricción médica no puede cargar cajas mayores a 20 kg. Ya que esto puede aumentar su dolor de espalda. Por esta razón *Pepito* tiene que preguntar a sus compañeras el peso de aquello que está cargando. En muchos casos sus compañeros lo saben porque se los dice la persona que arma las cajas. Por esta razón es que *Pepito* pregunta a sus compañeros “¿Esta caja pesa 20 Kg?” tiene cierta seguridad que van a saber la respuesta. Cuando *Pepito* pregunte “¿Esta caja pesa 20 Kg?” y sus compañeros responden “Sí”, estas dos expresiones se pueden describir como una oración afirmativa. Dicha oración afirmativa, de ser verdadera, muestra cierta propiedad de cierto objeto. Dicha propiedad es de pesar 20Kg. La expresión “Esta caja pesa 20 Kg” no muestra todas las propiedades el objeto, solo manifiesta una propiedad. *Pepito* solo necesita conocer si la caja pesa 20 kg o más. Llega el jefe de *Pepito* y lo encuentra descansando, el jefe le pregunta ¿Por qué descansa *Pepito*? A lo que *Pepito* le responde “Todas las cajas pesan más de 20 Kg”. El jefe de *Pepito* al ver esta reacción le dice a *Pepito* “Si ves esa caja a tu lado derecha, necesito que me escribas todas las características de esa caja, escucha bien *Pepito* ¡Todas!”. *Pepito* inicia la tarea de realizar las descripciones. Comienza con el peso, el volumen, la densidad, etc. Después de dos horas *Pepito* se da cuenta que también debe describir las características espaciales de la caja, de la misma forma, también no solo debe describir el peso de la caja con base en la gravedad de la tierra, sino que también debe mostrar todos los posibles pesos con respecto a todas las posibles fuerzas gravitatorias que pueden existir. *Pepito*, ya cansado de tanto escribir, termina por escribir puntos sucesivos. “20kg con fuerza gravitaría x ...”. Cuando va donde el jefe y le dice que ya realizó la descripción de todas las características de la caja, el jefe lo mira a los ojos y le dice “*Pepito* le dije que hiciera una descripción de todas las características de la caja”. *Pepito* le dice que la única forma de expresar todas las propiedades de la caja es utilizando el símbolo “...”, es decir, inefables. *Pepito* termina concluyendo “lo que usted me pido es algo imposible, las oraciones son limitadas, el mundo es ilimitado”. El jefe se enfuerce y le dice a *Pepito* que no sea perezoso que si se aguantó 5 horas escribiendo todas esas descripciones y no le duele la espalda es porque está mintiendo sobre su dolor. El jefe coje una caja de 20 kg y se la entrega a *Pepito* y le dice “vaya y siga trabajando”.

La petición del jefe a *Pepito* no tiene sentido, no es posible generar una descripción o varias descripciones que contenga todas las características de un objeto. Los objetos tienen propiedades infinitas, una oración afirmativa tiene un espacio limitado. No es posible que se exprese todas las propiedades de un objeto en el espacio limitado de una oración. Es posible expresar “Ese objeto tiene propiedades infinitas” pero con eso solo hemos declarado una propiedad del objeto, no hemos descrito todas las propiedades del objeto. La oración solo expresa algo sobre el objeto. En el contexto del experimento 2, *Pepito* utiliza la oración “Esta caja pesa 20 Kg” con un fin en específico.

Las oraciones afirmativas parecen mostrar cierta característica con el experimento 2. No es posible tener un pensamiento que muestre todas las propiedades de un objeto, ya que los objetos tienen propiedades infinitas. La única forma de poder hablar de las propiedades del objeto es solo tomando cierto aspecto del objeto. Esto constituye el fundamento metafísico del sentido. “cuando se abran las puertas de la percepción veremos todo tal cual como es: infinito” Podríamos modificar esta expresión y decir que “Cuando se abran las puertas de la percepción no veremos nada porque no es posible representar el infinito”.

Tanto en expresiones en el lenguaje como en representaciones pictóricas se evidencia que no es posible mostrar todas las características o cualidades del objeto. La proposición solo indica de cierta forma y con respecto a cierto aspecto algo sobre el mundo.

Podemos mostrar que a pesar de que existen dos tipos de representaciones diferentes, una lingüística (Experimento 2) y otra no-lingüística (Experimento 1). En los dos casos la restricción mostrada en el experimento mental 1 y 2 se aplica. Esto quiere decir que los signos representan de cierta forma y bajo cierto aspecto el objeto.

Con los experimentos mentales 1 y 2 se ha mostrado que una representación no puede representar al objeto en su totalidad, del mismo modo que una oración no puede ostentar todas las propiedades de un objeto. Sin perder la distinción analítica entre signo y objeto, representación y representado. En caso de que una representación no se pueda distinguir de su objeto dejaría de ser una representación, esto último lo expondré con mayor claridad en el experimento mental 3.

**Experimento mental 3** Supongamos que un pintor realiza una copia idéntica de la pintura de Marilyn Monroe de Warhol, con los mismos materiales y casi al mismo tiempo en que Warhol la realizó. Este pintor vivía en el edificio de enfrente donde vivía Warhol y podía ver las pinturas que Warhol se encontraba realizando. Así que este pintor X imitó de manera exacta la pintura de Warhol. En un momento de crisis económica el pintor X decidió robar la pintura de Warhol, y reemplazarla con la suya; de esa manera nadie sospecharía que se realizó un robo. Después de realizar el robo el pintor X decidió vender en el mercado negro la pintura original de Warhol. Aun así, nadie le creyó que él tenía la pintura original y que la que estaba en el museo era una copia, si nadie había reportado dicha pintura como robada entonces ¿Cómo este sujeto X pudo conseguirla? Por razones desconocidas el pintor X muere, alguien subasta la pintura del pintor X que se encuentra en el museo por una suma de diez millones de dólares. Seguido de esto, un tío del pintor X vende la pintura de Warhol a un colombiano en mil pesos colombianos, es decir, menos de un dólar. ¿Cómo podemos entender acá la relación entre copia y original, signo y objeto, representación y representado? ¿La pintura del pintor X es una representación de la pintura de Warhol?

Es evidente que el pintor X sabe que su pintura es una copia, aun así, en el contexto en el cual fue desarrollado dicha historia, ¿Cómo se puede determinar cuál es la copia y cuál es la original? Un espectador en ausencia del conocimiento que posee el pintor X puede suponer que la pintura del pintor x es original. Muy posiblemente un ser omnisciente pueda tener acceso a dicho conocimiento, es decir, poder distinguir cuál pintura es la original y cuál es la copia, aun así, un espectador de carne y hueso ¿Podría tener esta distinción en ausencia de la información que posee el sujeto x? ¿Qué nos indica esto acerca de un signo? Si una “representación” llega a ser idéntica a su objeto, de tal manera que no se pueda distinguir una del otro, es decir que no se pueda distinguirse entre un signo y su objeto, entonces dicha “representación” deja de ser una representación, ya no cumple su función de representar, de estar en lugar de otra cosa, se vuelve otro objeto en el mundo sin intencionalidad.

Con lo anterior se puede mostrar una característica Metafísica de todo signo. Un signo o representación representa al objeto de cierta forma en específico. Un objeto no puede ser representado por un signo en su totalidad. Si llega a ser el caso que un signo represente

a un objeto en su totalidad entonces no sería un signo, ya que la distinción analítica entre signo y objeto se perdería. A esta restricción la llamaré la restricción metafísica de un signo. Gracias a esta restricción metafísica es que se puede argumentar que todo signo solo representa, presenta, ostenta a su objeto de cierta forma en específico. El signo tiene una forma de presentar al objeto porque no puede presentarlo en su totalidad (restricción metafísica de un signo).

La distinción, si se me permite llamarla así, metafísica entre un signo y un objeto, representación y representado, no puede ser pasada por alto al momento de entender *Sinn*. Ya que el *Sinn* muestra la forma, el aspecto, la vía por la cual está (re)presentando el objeto. En este caso me parece más preciso indicar que el *Sinn* es la forma como el signo muestra al objeto. El *Sinn* es necesario para todo tipo de signo, ya que, no se representa algo en su “totalidad”, entendiendo la palabra “totalidad” como una identidad cualitativa. Debido a esta incapacidad otológica, una representación debe intentar mostrar ciertas características o aspectos del objeto. La definición inicial de Frege sobre sentido y referencia (1892) no es contradictoria con esta postura.

Es natural considerar entonces que a un signo (nombre, unión de palabras, signo escrito), además de lo designado, que podría llamarse la referencia de un signo, va unido a lo que yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de presentación (Frege 1892, p.250)

Frege identifica tres elementos importantes en la cita anterior: signo, sentido y referencia. Si dicha distinción sólo fuera propia de la lógica y de una oración con un pensamiento, ¿Por qué Frege no lo menciona en esta formulación inicial? Analizando la cita anterior es evidente que la definición de signo utilizada por Frege corresponde a objetos más pequeños que una oración. Como puede ser el caso de los nombres.

Muy posiblemente el mismo Frege no pensó su distinción fuera del campo del lenguaje y la lógica. Aun así, tampoco dio una restricción de forma explícita al *Sinn* que impidiera utilizar dicho concepto en un contexto no lógico<sup>6</sup>.

Por ahora es necesario dejar claro el marco de interpretación actual de *Sinn*. El sentido tiene dos elementos hasta ahora descritos. Con la restricción metafísica de todo signo se demuestra la necesidad del *Sinn* para tener representaciones. El modo de presentación hace accesible el mundo para un sujeto. Dicha accesibilidad muestra al mundo como un conjunto de hechos o como otra cosa. En el caso de las emociones el mundo se presenta como agradable o desagradable. Así mismo, el *Sinn* muestra el tipo de actividad con la cual es presentado. El *Sinn-cold* se identifica por una ausencia de compromiso con aquello que presenta. Los enunciados que tiene este tipo de *Sinn* pueden realizar una suspensión del juicio sin que esto afecte su sentido. En el caso de los *Sinn-hot* esto no ocurre, ya contiene un vínculo informacional con el mundo. Esto implica que para que un sujeto capture este tipo de *Sinn* es necesario ejercer cierta actividad ya sea con el juicio o con la acción.

La distinción entre sentido y referencia no es una distinción lógica, la razón que se dio para ello proviene del mismo Frege. Por un lado, Frege no niega sentido a ciertas expresiones que no contienen pensamiento, es decir, expresiones que por su naturaleza no expresan o no se presentan bajo las leyes de la verdad (en palabras de Frege leyes lógicas). Dichas expresiones son: Imperativos y ciertas expresiones emocionales. Si es posible aceptar la existencia de sentido en estas expresiones y se está afirmando que dichas expresiones no contienen pensamiento, por lo tanto, no se muestran a través de las leyes de la verdad, entonces el sentido no es un concepto propio del campo de la lógica. Acá voy a hacer un énfasis, con esto no estoy negando que el concepto de sentido no sea útil en el campo lógico, de hecho, para Frege la distinción entre sentido y referencia es una distinción que ayuda a tener una mayor comprensión de la igualdad tipo  $a=b$ . Estoy afirmando que la

---

<sup>6</sup> Como se dijo con anterioridad dicha restricción se puede encontrar en algunos de sus intérpretes, esto se trabajará unos párrafos más adelante.

distinción entre sentido y referencia es una distinción, si se me permite el nombre, semiológica (semiótica).

Muy posiblemente Frege no otorgaría esta característica al sentido. Lo que estoy afirmando es que en los pasajes revisados Frege muestra una postura ecléctica sobre cómo entender el sentido. Por un lado, manifiesta la importancia de su distinción sentido y referencia para comprender ciertas oraciones afirmativas. Por otro lado, manifiesta que existen expresiones cuyo sentido no es pensamiento.

La interpretación que estoy mostrando sobre *Sinn* aprovecha este eclecticismo de Frege y propone una interpretación independiente de una concepción sobre la verdad. Aun así, para justificar que el sentido es un concepto que aplica al ámbito de la semiótica se debe mostrar en qué sentido el *Sinn* tiene una función explicativa en esta área. Para esto se utilizará la restricción metafísica de un signo. Un signo no puede referir a un objeto presentando todas las cualidades o características del objeto. Esto se muestra con mayor claridad en el experimento mental 1 y 2. Por otro lado, en caso de que un signo representa de tal forma al objeto que no se pueda distinguir cuál es el objeto y cuál es el signo entonces dicho signo ya no representaría nada, lo que indicaría que dejaría de ser un signo. Esto se muestra en el experimento mental 3. Gracias a esta restricción metafísica de un signo es que un signo sólo puede presentar o contener o mostrar cierto aspecto del objeto. Esto da la posibilidad para hablar de sentido, modos de presentación.

Siguiendo con la argumentación, el signo muestra al objeto en cierto aspecto, es decir, lo (re) presenta de cierto modo. Esta forma de presentar al objeto se denominará sentido. Algún detractor podría indicar que la forma y los ejemplos que he utilizado son ejemplos no lingüísticos, y, en la cita que acabo de referenciar Frege indica que el signo es: nombre, unión de palabras, signo escrito. Dicho escéptico podría decir que los ejemplos que he utilizado no son signos en el sentido de Frege, y por lo tanto no es posible aplicar a esas formas de representar un *Sinn*. Posiblemente Frege, tal como indiqué al inicio de este texto, haya utilizado el término *Sinn* en un contexto lingüístico-lógico, aun así, esto no niega ni tampoco restringe que dicho concepto pueda ser utilizado en otros contextos. La única crítica auténtica sería indicar que dentro de la misma definición de Frege sobre *Sinn* se encuentra la restricción sobre que solo aplica a contextos lógicos, por fortuna mía, dicha restricción no

existe (Como indiqué existen interpretaciones de Frege que sí haría una restricción al *Sinn* que impidiera tratar este concepto fuera del marco lógico-lingüístico, le pido al lector un poco de paciencia que esto se argumenta en las páginas siguientes). Es necesario distinguir entre ejemplos de signos, como sería el caso de nombres, palabras, signos escritos, y una definición de signo. Frege no definió de manera explícita qué es un signo, solo en la cita que acabo de referenciar da algunos ejemplos.

La definición que Frege utiliza de *Sinn* en sentido y referencia se muestra con claridad en la cita anterior “yo quisiera denominar el sentido del signo, en el cual se halla contenido el modo de presentación”. El modo de presentación es el *Sinn*, la forma de identificar que dos signos tienen diferentes modos de presentación (*Sinn*) se evidencia por las diferentes actitudes que un sujeto o diferentes sujetos pueden tomar frente a dichos signos (Este principio ha sido denominado por varios autores como Perry (1977) en *Frege on demonstratives* y en Evans (1982) en *the variety of reference* como el principio intuitivo de la diferencia). Con respecto a los ejemplos que se han estado trabajando, en el caso de las fotografías (una tomada de frente a un sujeto x y otra tomada de lado al mismo sujeto x) es posible que una persona no logre identificar que son de la misma persona, debido a una falla a nivel cognitivo (perceptual o atencional). En dicho caso las actitudes que alguien puede tomar frente a las dos fotografías pueden ser diferentes, por ejemplo, alguien puede decir “que bien te ves en esa foto” indicando que la fotografía de frente del sujeto x, mientras tanto la misma persona puede decir “el de la otra foto de lado tiene una nariz de cacatúa, es un hombre poco agraciado” al ver la fotografía de lado del mismo sujeto x sin reconocer que se trata de la misma persona.

### 1.3 Evans y Perry.

Se ha interpretado el *Sinn* en un contexto no lógico. La definición inicial de *Sinn* propuesta por Frege es lo suficientemente amplia para utilizar dicho concepto en otros contextos representacionales. Hay intérpretes de Frege como puede ser el caso Perry en su texto *Frege on demonstratives* (1977) que suelen equiparar el término *Sinn* con descripciones definidas y de esta manera generar una restricción al concepto de *Sinn*. Perry indica que un *Sinn* debe ser de acceso público y que el sentido de una oración se pueda traducir a una

descripción definida. Según Perry el *Sinn* no logra capturar de manera eficiente el contenido de algunos demostrativos, como puede ser el caso de “hoy”, ya que no es posible generar una descripción definida que logre contener todos los sentidos en el que la palabra “hoy” es utilizada.

Este tipo de interpretación es errónea y estoy de acuerdo con las razones que Evans argumenta en *understanding demonstratives* (1985) en contra de Perry. Por un lado, Evans argumenta que la crítica de Perry se base en una interpretación de *Sinn* bastante dudosa, lo anterior se evidencia en la siguiente cita:

As far as I can make out, this is the main case against a Fregean approach to demonstrative expressions, and it rests, quite plainly, upon the view that a **Fregean sense of any singular term must be either the sense of a definite description or 'intimately related' to such a sense. This assumption is quite unwarranted, and when this is realized, the case collapses** (Evans, 1985, p.292-293)

El argumento de Evans en contra de Perry busca demostrar la invalidez del siguiente supuesto: “El *Sinn* puede ser tratado a través de una descripción definida” Para demostrar que equiparar el *Sinn* con descripciones definidas es un error, Evans incluye dentro del sistema de Frege aquello que él denomina *términos singulares russellianos*. Un *término singular russelliano* es aquel cuyo sentido depende de que tenga referente, si un término singular russelliano no tiene referente, es un término que carece de sentido.

Para sostener lo anterior Evans debe generar dos pasos, por un lado, realizar una interpretación de *Sinn* que permita dar cuenta de términos singulares russellianos en la teoría de Frege, es decir, términos que tienen sentido si y sólo si tienen referente. El segundo paso consiste en mostrar cómo esa interpretación puede responder de forma satisfactoria a las críticas de Perry a Frege (Dicha crítica consiste en afirmar que la teoría del sentido de Frege no puede dar cuenta de los demostrativos).

Antes de comenzar el argumento que expone Evans en contra de la interpretación de Perry, voy a explicar algunas diferencias de mi interpretación de *Sinn* con respecto a la de Evans. Para este filósofo inglés el *Sinn* se puede representar bajo la siguiente expresión:

“Una forma de pensar”



Estoy de acuerdo con algunas implicaciones que acarrea esta concepción de Evans, las cuales indicaré enseguida de realizar esta aclaración. Aun así, y como venía exponiendo creo que la palabra “pensar” genera una restricción al *Sinn* que no aplica del todo con la forma como he estado definiendo sentido. Es claro que Evans y Frege no entienden del mismo modo “Pensar”, aun así, Evans compromete su definición de sentido con una teoría semántica basada en la verdad.

Por otro lado, la interpretación que se ha estado realizando en este texto propone que la distinción entre sentido y referencia corresponde al campo de la semiótica, entendiendo semiótica como el estudio de los signos. Evans se encontraría en desacuerdo con respecto a utilizar *el sentido* en contextos no necesariamente lógicos. Aun así, esta restricción no se justifica. Con los ejemplos que se han mostrado hasta ahora y con la *restricción metafísica del signo* debe ser suficiente para despertar duda sobre si el *Sinn* es exclusivo del campo de la lógica.

Después de la anterior aclaración, en los siguientes párrafos voy a exponer los argumentos principales que Evans utiliza en contra de Perry. En dichos párrafos se hablará del sentido como una forma de pensar, una definición que estoy de acuerdo solo en algún sentido.

Evans utiliza dos argumentos para responder de forma satisfactoria a las críticas de Perry. Dichos argumentos son:

1. Establecer la existencia de términos singulares russellianos en la teoría de Frege. Esto implicaría que el sentido no se puede entender como una descripción definida, ya que un término singular russelliano supone una dependencia del *Sinn* con respecto de la referencia.
2. Si lo anterior se sostiene entonces la interpretación de Perry sobre el *Sinn* es incorrecta, ya que lo está entendiendo en términos de descripciones definidas.

Para poder lograr el primer cometido Evans rechaza, en sólo algún aspecto, la interpretación de Dummett sobre *Sinn*. Según Evans, Dummett interpreta al *Sinn* como una forma de determinar la referencia. Evans rechaza el término “determinar” ya que esto

comprometería a Frege con una postura verificacionista como la Dummett, y también haría de la teoría de Frege un poco más débil frente a los enunciados con términos singulares vacíos (Este argumento Evans lo expone de mejor manera en *the varieties of reference* (1982) al indicar que la postura de Dummett supone un verificacionismo ideal que no es posible aplicar en un mundo real). Evans reemplaza el término “determinar” utilizado por Dummett, con el término “pensar”. Esto implica que el *Sinn* es una forma de pensar la referencia más no es medio para determinarla. Esta interpretación está acorde con la intención de Evans de mostrar la existencia de *términos singulares russelliano* en la teoría de Frege, ya que pueden existir pensamientos que son determinados o dependientes de la existencia de un referente ¿Cómo es posible pensar en un objeto de cierta forma si dicho objeto no ha sido presentado al sujeto o el sujeto no tiene conocimiento de dicho objeto? En toda la sección 1.2 voy a mostrar de forma más detallada las implicaciones que tiene la interpretación de Evans sobre *Sinn*. La implicación que deviene de esta postura es que el *Sinn* deja de ser un medio para determinar la referencia.

Por ejemplo, una expresión como “María engañó a José” contiene, por un lado, una serie de condiciones semánticas como pueden ser el nombre propio María, la función “engañar” y el nombre propio “José”. La estructura sintáctica permite comprender esta oración. Es decir, si llegamos a cambiar el orden en el cual son presentadas las palabras “María”, “engaño” y “José” esto cambia el significado de la oración.

Es posible que la estructura sintáctica haga parte del *Sinn*, aun así, no compone la totalidad del *Sinn* ni tampoco puede mostrar de manera explícita el *Sinn*, ya que haría falta captar de qué forma estamos pensando en José y María. Solo una persona que entiende que María y José se refieren a ciertos personajes de la mitología cristiana podría interpretar la expresión “María engañó a José” como un chiste de mal gusto. En el ejemplo de María y José puede ser el caso que el lector haya pensado en José y María de cierta forma en específico, dicha forma en específico podría ser “pensando en alguna vecina María y un vecino José”, otros “estaban pensando en María y José como los personajes de la biblia”, cada una de estas dos formas de pensar son consecuencia de estar hablando de diferentes referentes, y de diferentes sentidos, a pesar de que su estructura sintáctica pueda ser la misma. La diferencia entre un pensamiento y otro no se evidencia en su estructura sintáctica,

ni tampoco en sus palabras, se diferencia en la forma como se está captando el enunciado “María engañó a José”. En este caso particular, solo aquella persona que pensó ese enunciado de una forma específica, “María y José como personajes de la biblia cristiana” puede entender la sátira que se encuentra detrás del enunciado “María engañó a José”.

Bajo este marco, el contenido de ciertas expresiones puede ser diferentes a pesar de tener las mismas palabras. La expresión “María engañó a José” sólo puede ser entendida como un chiste de mal gusto si se capta las palabras “María” y “José” con base en cierto contexto y de cierta forma en específico. Esto no indica que el *Sinn* determine la referencia, sino más bien, que para comprender una referencia se debe pensar de cierta forma específica.

En el ejemplo anterior se muestra que el sentido no solo implica una estructura sintáctica, en donde se puede evidenciar las condiciones semánticas para asignar un valor semántico, sino que para entender completamente el enunciado es necesario pensar de cierta forma cada uno de los elementos implicados. Es necesario aclarar que en el caso de Evans el *Sinn* (pensar de cierta forma) no se utiliza para captar un chiste de mal gusto sino poder entender o comprender de manera correcta cierto referente.

Suppose now that to **ascribe a Fregean sense to a singular term is to say that there is a particular way in which its referent must be thought of (as the reference) if the term is to be understood**. If two co-referring Russellian singular terms have different senses, different ways of thinking of their common referent are required in order to understand them (Evans, 1985, p301)

En la cita anterior, se muestra que para poder entender un referente se debe pensar de cierta forma. Esto indica que, en cierto punto, la capacidad para captar un *Sinn* guarda cierta relación en Evans con la capacidad para entender o comprender el referente. De este punto se deriva otro aspecto importante del argumento 1 (Hablar de términos singulares russellianos en la teoría de Frege). Supongamos que un *Sinn* puede ser tratado como una descripción definida. Dicha descripción definida es de acceso público y tiene cierta *independencia de la existencia* de un referente. Lo anterior se sostiene porque una descripción definida no pierde su sentido si existe o no existe el objeto al cual está describiendo. Por ejemplo, si entendemos la siguiente expresión como una descripción

definida “Juan Pablo Castel mató a María Iribarne” se puede evidenciar que es de acceso público, es decir, cualquier persona que conozca la lengua española puede comprender dicha oración, no importa si los nombres Juan Castel y María Iribarne son personajes ficticios de la novela el Túnel. Esto quiere decir que para comprender una descripción definida no es necesario la existencia de un referente, solo se necesita la descripción misma. Esta es mi interpretación de aquello que Evans denomina de forma muy rápida como *independencia de la existencia* como una característica de una descripción definida. Esto es opuesto a un término singular russelliano en donde su sentido sí depende de la existencia de un referente.

Con anterioridad se había mencionado el *principio intuitivo de la diferencia*. Evans utiliza este principio para exponer una dificultad que acarrea evaluar los sentidos como descripciones definidas. Evans (1985) expresa este principio del siguiente modo:

(P) if the account of what makes a subject's thought T1 (about  $x$  to the effect that it is F) about  $x$  is different from the account of what makes his thought T2 (about  $x$  to the effect that it is F) about  $x$ . It is possible for subject coherently to take, at one and the same time, different epistemic attitudes towards the thoughts the entertains in T1 and in T2. (1985, p301)

En un principio Perry argumentó en contra de Frege indicando que si no es posible dar una descripción definida que especifique el sentido del demostrativo “Hoy” entonces la teoría de Frege no capta el significado de los demostrativos. Según Perry debería existir una identidad de sentido en la palabra “hoy”, es decir que cada uno de los casos en los que se utiliza la palabra hoy tenga un mismo sentido.

Según mi interpretación, la intención de Evans al incluir el *principio intuitivo de la diferencia* es mostrar que dicha especificación de la identidad de sentido es absurda y no es coherente con este principio de Frege. Puede ser que una persona escriba “Hoy está haciendo buen clima” y que mañana otra persona lea la oración “hoy hace buen clima”, sin saber que dicha frase fue de ayer. En tal caso es posible tomar actitudes epistemológicas diferentes, lo que indicaría, en un principio, suponiendo este principio como verdadero, que deben tener diferente sentido. Alguien que desee ir en defensa de Perry podría indicar que es posible que “hoy está haciendo buen clima” si se quiere entender como una descripción definida entonces se debería entender como “el 22 de 4 del 2021 hace buen clima” aun así, puede ser

el caso que alguien no se encuentre en la misma ciudad de Bogotá, en tal caso la descripción debería ser “el 22 de 4 del 2021 hace buen clima en la ciudad de Bogotá”, aun así, puede ser el caso que alguien se encuentre en un área de Bogotá que no hizo buen clima, en tal caso sería necesario añadir algo más a la descripción definida. Podemos seguir así durante muchas páginas intentando mostrar la descripción definida para “Hoy hace buen clima”. Nos podríamos ahorrar toda esta tarea si se aceptara que la frase “Hoy hace buen clima” no es independiente de su referente y del contexto en el cual fue enunciado. Si una persona no tuvo contacto con dicho referente puede tener dificultades para captar en su totalidad la forma de entender “Hoy hace buen clima”. La forma más fácil de captar “Hoy hace buen clima” es mostrando cómo está hoy y el clima que está haciendo.

Perry hizo un muñeco de paja con el *Sinn* de Frege al tratarlo como una descripción definida con independencia de la existencia del referente. Al contrario, Frege da algunos ejemplos como en la carta de Jourdain, donde la diferencia entre *a* y *b* no es la descripción a la cual cada una corresponde, ya que cada expresión contiene el mismo predicado “5000 metros de altura” sino la forma como se capta cada una. Esto quiere decir, desde mi interpretación, la forma como se está (re)presentado el referente. Por otro lado, Frege contiene algunos pasajes en donde muestra que es necesario tomar en cuenta el contexto de la emisión para captar el sentido de una expresión, lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita en el texto *el pensamiento: Una investigación lógica* (1918/1919):

Así, el contenido de una oración frecuentemente sobrepasa el pensamiento expresado en ella. Pero también ocurre con frecuencia lo contrario: que el texto mismo que puede fijarse mediante la escritura o el fonógrafo, no basta para la expresión del pensamiento ...lo mismo aplica a palabras como “aquí”, “allá”. En todos estos casos es el texto, tal como se lo podría conservar por escrito, la expresión completa del pensamiento, sino que para su correcta captación se necesita también del conocimiento de ciertas circunstancias que acompañan a la emisión y que son utilizadas en ella como un medio para la expresión del pensamiento (p.330)

Supongamos por un momento que el contexto de la emisión de cierto enunciado corresponde con la referencia de dicho enunciado, como puede ocurrir con la expresión “hoy hace buen clima”. En tal caso, el contexto de la emisión también es su referente (el día de

hoy y el clima que está haciendo), y si dicha expresión necesita tomar en cuenta dicho contexto para captar su pensamiento, y el contexto de la emisión corresponde con el referente de la expresión entonces el *Sinn* de dicho enunciado no es una descripción definida. Ya que para comprender dicho enunciado se debe estar en el contexto de emisión, que sería en este caso: el día, el clima y el lugar en donde se emitió dicha expresión. Esto sería en otras palabras el referente de expresión “hoy hace buen clima”. Todo esto suponiendo que la expresión “hoy hace buen clima” fue enunciada de manera oral a otra persona. Evidentemente esto no sería un término singular russelliano, pero sí sería un término cuyo sentido depende del referente. Es decir, para captar de forma correcta “hoy hace buen clima” es necesario contar con cierto contexto de la emisión, dicho contexto corresponde con el lugar donde se expresó, el tiempo y el clima, dicho contexto corresponde al referente, es decir el clima que se está haciendo en ese lugar y el tiempo en el cual fue expresado dicho pensamiento. Bajo este sentido dicha expresión depende de su referente. Así mismo podemos afirmar que no toda *Sinn* tiene como característica una independencia de la existencia del referente.

La forma como Evans expone el principio intuitivo de la diferencia deja en descubierto que no es necesario que el *Sinn* sea independiente de la existencia del referente, ya que puede ser el caso que una explicación para el pensamiento P1 y el pensamiento P2 se fundamenta en la forma como se captó la referencia, como el caso de las montañas de Frege, uno estaba mirando desde el oriente y otro estaba mirando desde el occidente, o como en el ejemplo de “hoy hace buen clima” en donde se necesita un contexto para captar dicho pensamiento. Lo anterior se muestra en la siguiente cita:

At no point is it necessary for Frege to adopt any substantial theory of what form these accounts must take. In particular it is not necessary for him to suppose that way of thinking of objects always be given by giving some definite description uniquely true of the object, or to make any other supposition which would lead to “Existence-independent” sense. It is not necessary, because it is not plausible to suggest, that the only kind of account of what makes a subject's thought about an object which is capable of making (p)true is one which relies upon the subject possessing a unique description of the object (1985, p.301-302).

Hasta ahora se ha mostrado por un lado que el *Sinn* no implica una independencia de la existencia del referente, esto quiere decir, que es posible que existan *Sinnes* que dependan de la existencia del referente, de lo que se puede concluir que Frege no necesariamente está hablando de descripciones definidas cuando habla de *Sinn* y que es posible aceptar la existencia de términos singulares russellianos en su teoría, o términos que su *Sinn* dependen del referente.

Es posible encontrarse con ciertas expresiones que están basadas en ciertas descripciones definidas, como puede ser el caso de ciertos personajes ficticios como: “Juan Castel asesinó a María Iribarne”. Si la anterior expresión está basada en una descripción definida entonces se indicaría que los nombres “Juan” y “María” son los personajes principales de la novela *El Túnel* de Ernesto Sábato. En este caso particular no es necesario la existencia de un referente (Es necesario hacer énfasis que estoy hablando sobre referente y no referencia, esto quiere decir que estoy negando que exista un objeto en el mundo que corresponda con dicho nombre -referente- no estoy negando que tenga referencia, en el caso de los nombres propios ficticios su referencia sería un conjunto vacío) para que la expresión tenga sentido. Por esta razón, no estoy negando que existan expresiones que sean independientes de la existencia del referente. Aun así, la independencia de la existencia no es una característica de toda expresión con sentido. Un *Sinn* puede depender y también puede no depender de la existencia del referente.

La segunda característica de una descripción definida es que es *accesible en general*, esto quiere decir que un *Sinn* debe ser de acceso público y no puede ser captado por una sola persona.

Para argumentar en contra de esta segunda característica, Evans va al texto de Frege *pensamiento: Una investigación lógica* (1918/1919) y muestra que existen *Sinnes* que solo pueden ser captados por una sola persona. La cita que Evans refiere de Frege es la siguiente:

**Ahora bien, cada uno se presenta a sí mismo de una manera particular y originaria, como no se presenta a ningún otro. Por eso, cuando el Dr. Lauben piensa que ha sido herido, posiblemente lo hace sobre la base de esa manera originaria en la**

**que él se presenta a sí mismo. Y el pensamiento así determinado sólo lo puede captar él el Dr. Lauben.** Sin embargo, él puede querer comunicar algo a los demás. Por lo tanto, cuando dice: “Yo he sido herido”, tiene que usar ese “yo” en un sentido que es susceptible de ser captado también por los demás, por ejemplo, en el sentido en “el que en este momento les habla”, con lo cual sirve de las circunstancias concomitantes de su emisión para la expresión del pensamiento (p.332).

Como se puede evidenciar en la cita anterior, Frege acepta que existen sentidos que solo pueden ser captados por una sola persona, dicho sentido corresponde a la forma como cada persona piensa sobre sí misma. Esto quiere decir que la restricción de *accesibilidad en general* no es una característica del *Sinn*.

Según Perry el *Sinn* debe ser *accesible en general*, esto quiere decir que puede ser captado por más de una persona. Esto no puede estar más alejado de la concepción de Frege sobre *Sinn*. Según Evans, Perry confundió dos elementos. Frege en los textos como el *pensamiento: Una investigación lógica* (1918/1919) y *sentido y referencia* (1892) indica que el *Sinn* es objetivo. Perry interpretó esta característica como “Debe ser accesible a más de una persona”. Aun así, el aspecto no subjetivo, es decir, objetivo del *Sinn* hace referencia a “No depender del contenido de la consciencia de una persona”, esto es diferente a suponer que el *Sinn* es accesible a más de una persona. Evans (1985) indica:

His most extended treatment of the nature of thoughts- The thought- makes it clear that it is the **inference from shareability to objectivity**, which is of paramount importance from shareability to objectivity, which is of paramount importance to Frege, rather than shareability itself. **Since an unshareable thought can be perfectly objective - can exist and have a truth value independently of anyone’s entertaining it** (p. 313).

Es necesario generar una aclaración en este punto, Evans está interpretando la característica de objetividad del *Sinn* en relación con el pensamiento. Esto implica relacionarlo con las leyes de la verdad (Leyes lógicas en el sentido de Frege). En este punto me encuentro algo en desacuerdo con Evans, esto se explicará al finalizar el presente capítulo.

El argumento de Perry en contra de Frege es un “Muñeco de paja”. Esto se debe a que la *independencia de la existencia* y la *accesible en general* que Perry describe como



elementos o características del *Sinn* no son coherentes con ciertos pasajes de textos de Frege. Por otro lado, Evans muestra los argumentos y citas necesarias para reevaluar la interpretación de Perry (dentro de esta concepción de Perry se podría también incluir a Kaplan) sobre Frege.

En conclusión, se mostró que el *Sinn* no puede ser tomado como una descripción definida o como algo parecido porque es posible hablar de *términos singulares russellianos*. Así mismo, la interpretación de Evans da ciertos contraargumentos para rechazar el acceso público como una característica del *Sinn*. La característica de objetividad del *Sinn* no puede ser entendida de esta manera, ya que es contradictoria con algunas ideas que Frege utilizó para hablar de la expresión “yo” (como se muestra en la cita del texto *el pensamiento*), y la objetividad de un *Sinn* está en relación con la referencia de un signo más no con la capacidad de comunicarlo a otros. Por último, Evans interpreta al *Sinn* en relación con el valor cognitivo, esto implica para Evans que el *Sinn* es una forma de pensar la referencia y no un medio para determinarla.

Esto nos permite mostrar que existen cierto tipo de interpretaciones, como la de Perry, que logran, por un lado, debilitar y restringir la noción de *Sinn* dando un énfasis mayor a la capacidad de generar descripciones definidas, y, por otro lado, otorgar un mayor peso al *Sinn* como un medio para determinar el valor semántico de cierta expresión. Este tipo de interpretaciones son aquellas que se denominaron dogmática al inicio del texto. Evans, un filósofo no-dogmático, argumentó que este tipo de interpretación es bastante dudosa, ya que es posible que Frege haya aceptado la presencia de algunos términos singulares russellianos, lo que implicaría en este caso que el *Sinn* no determina la referencia, sino más bien el *Sinn* depende, en algunos casos, de la existencia de un referente, y en otros casos no.

El *Sinn* no se puede entender como una descripción definida que fija la referencia, ya que en el caso de los términos singulares russellianos el *Sinn* no determina nada. Aun así, esto no implica que el *Sinn* no exista, para poder entender o captar un referente se debe captar de cierta forma, no es posible captar un objeto en su totalidad, solo se capta de una forma específica, en palabras de Evans:

In view of this we can appreciate how wrong-headed it is to consider a Fregean sense as necessarily intermediary between thinker and referent, as something which must, from a certain point of view, get in the way, or anyway render indirect what might be direct. **A way of thinking of an object is no more obliged to get in the way of thinking of an object, or to render thinking of an object indirect, than is a way of dancing liable to get in the way of dancing, or to render dancing somehow indirect** (1985, p. 302-303).

En la cita anterior se evidencian dos puntos importantes:

- A) El *sentido* es una condición necesaria para captar la referencia.
- B) El hecho que el *sentido* sea una condición necesaria para captar la referencia no lo hace un medio para determinarla

La característica A) y la B) de Evans son los dos puntos cruciales de su interpretación. El punto B) se sostiene por el rechazo a interpretar el *Sinn* como un medio para determinar la referencia. Evans resalta que el *sentido* es necesario para el entendimiento, pero no es un elemento que determina el valor de verdad. Por otro lado, con respecto al punto A) no se encuentra un argumento claro con respecto a cómo sostenerlo, sobre todo si aceptamos el punto B). ¿Cómo podemos aceptar que el *sentido* es una condición necesaria para la referencia sin que esto implique interpretar el sentido como una forma de determinar la referencia?

Evans utiliza la metáfora “Una forma de bailar no hace del baile algo indirecto” haciendo alusión a los filósofos que argumentan a favor de una “Semántica directa”, como puede ser el caso de Perry. Estos filósofos interpretan el *sentido* desde una perspectiva descriptivista. Aun así, ya se mostró cómo este tipo de interpretación falla. Para Evans una teoría del *Sinn* es necesaria para poder hablar de referencia, esto implica que es propio de la actividad de referir hacerlo de cierta forma. ¿Cómo podemos soportar esto? La respuesta a esta pregunta se puede complementar con *la restricción metafísica de todo signo*. Tanto la idea A) y B) encontradas en Evans son los puntos de intersección entre mi interpretación y la de él.

Si *la restricción metafísica de todo signo* muestra la necesidad de hablar de modo de presentación en todo tipo de signo entonces el punto A queda fundamentado. Esto implica

que, para pensar, entender, representar algo solo se hace con respecto a cierto aspecto. Pero ¿Acaso esta es la forma como Evans entiende el *Sinn*? Evans resalta que el sentido es una forma de pensar la referencia, esta concepción enfatiza el valor cognitivo del *Sinn*. Es decir, el *sentido* es la forma como llegamos a adquirir cierto tipo de entendimiento el mundo.

Lo anterior se puede fundamentar en otro Texto de Evans, *la pregunta de Molyneux* (1985). Este escrito se divide en tres secciones, en la primera sección Evans establece ciertas condiciones sobre cómo interpretar la pregunta Molyneux, en la segunda introduce algunos conceptos contemporáneos para poder responder a la pregunta y en la tercer muestra porqué es necesario responder de forma afirmativa a Molyneux. Uno de los argumentos que da el filósofo inglés para responder de forma afirmativa a la pregunta de Molyneux es que tanto la experiencia táctil y visual tienen el mismo contenido, esto es, son contenidos espaciales egocéntricos. Esto se sostiene por la forma como Evans define en este texto experiencia. Este es el punto que más me interesa resaltar de ese escrito de Evans. Esta concepción de experiencia consciente fue bastante criticada por autores como Campbell, un así mi intención no es argumentar a favor de Evans sino utilizar esta concepción de la experiencia consciente como medio para comprender la expresión “Una forma de pensar”.

La concepción de Evans sobre experiencia perceptual es aquella que sirve de *input* para una disposición conductual y un sistema de pensamiento. Este sistema de pensamiento Evans lo entiende como la aplicación de conceptos y razonamientos. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Es comprensible, si uno ve el asunto de este modo, que encontráramos que el concepto es de poco interés; seguramente, podría pensarse, la experiencia puede anteceder a los pensamientos acerca de ella. Pero, aunque es verdad que nuestro concepto intuitivo requiere que un sujeto de experiencia tenga *pensamientos*, lo que cuenta no son los pensamientos acerca de la experiencia, sino los pensamientos perceptuales consciente únicamente cuando el *input* sensorial no sólo está conectado con disposiciones conductuales del modo delineado.-quizá en la parte filogenéticamente más antigua del cerebro-sino que sirve también como el *input* para un sistema de pensamiento, de aplicación de conceptos y razonamiento.(p421-422)

Entender sentido como una forma de pensar lo compromete con formas de representación netamente conceptuales. Aun así, Evans no solo describe la experiencia como un sistema de creencias, sino como la interacción de un sistema de pensamiento con cierto tipo de información.

Esta forma de describir la experiencia, a pesar de que puede estar equivocada, nos muestra uno de los puntos importantes de la perspectiva de Evans sobre la expresión “Una forma de pensar”. Una forma de pensar la referencia es una forma de representar la información. Esto implica que la información no depende del sistema de pensamientos para ser información, pero sí la forma como codificamos dicha información. Una forma de pensar no es algún tipo de algoritmo en el sistema de pensamiento, ni tampoco es la información, sino es el tipo de interacción que se genera entre el *input* dado por la información y la forma como es codificado dicho *input*. El sentido es una forma de pensar porque implica una forma de codificar cierta información particular.

Es válido preguntarse si dicho tipo de codificación solo se realiza a través del pensamiento. Aun así, Evans no está de acuerdo con ello. La exigencia de Evans es que para hablar de experiencia consciente solo es necesario asegurar que la personas tenga un sistema pensamientos, no que tenga un concepto o pensamiento particular para poder entender dicha experiencia. Lo anterior se evidencia en la siguiente cita:

Ahora bien, no pretendo sugerir que pueden figurar en un informe de su experiencia sólo aquellos aspectos que tiene que ver con la información del *input* sensorial para el cual el sujeto tiene conceptos. No es necesario, por ejemplo, que el sujeto posea los conceptos egocéntricos “a la derecha”, etc., para que tenga la experiencia de un sonido a la derecha. **Todo lo que exijo para la experiencia consciente es que el sujeto tenga algunos conceptos, algunos pensamientos, y que el contenido de esos pensamientos dependa sistemática de las propiedades informacionales del *input*** (p.422).

Esta cita es importante porque muestra varios aspectos que hemos estado retomando y discutiendo sobre Evans. Por un lado, muestra que para Evans existen pensamientos que tienen una dependencia de la información. Dichos pensamientos constituyen, para Evans, la experiencia consciente. Argumentar que existen pensamientos que dependen de su vínculo informacional es una forma de hablar, desde la perspectiva de Evans, sobre términos

russellianos. Es decir, términos cuyo sentido depende del referente. Por otro lado, Evans muestra que es posible tener representaciones en ausencia de un concepto particular para codificar cierta propiedad informacional del *input*. Es decir, es posible tener representaciones sobre algo sin que se tenga un concepto sobre ese algo. Por último, los pensamientos que dependen sistemáticamente de propiedades informacionales del *input* son aquellos que posibilitan la experiencia consciente. Esto implica que para Evans es necesario que exista una interacción entre el *input* y el sistema de pensamientos. Dicha interacción se traduce en la forma como se puede entender el tipo de información que deviene del *input*.

En la *restricción metafísica de un signo* se manifiesta que no es posible representar algo en su totalidad, de lo que se sigue que se debe representar de cierto aspecto. Un pensamiento se hace con respecto a ciertas propiedades informacionales del *input*, pero no puede representar todas las propiedades del *input*, ya que una de esas propiedades es ser un *input*. En cierto sentido, codificar cierta información muestra solo cierto aspecto de la información (muestra algunas propiedades informacionales del *input*), pero no puede mostrar todas las propiedades del *input*. Esto implica, que se debe (re)presentar de cierta forma y bajo cierto aspecto el *input*. Este principio sirve para poder completar el argumento A) y sostener que no es posible referir a algo sin que dicha forma de referir se haga de cierta forma. La información no se codifica mostrando todas sus propiedades iniciales ya que ¿Cuál sería el sentido de codificarla? Obtendríamos el mismo tipo de información. La codificación de información se hace precisamente para mostrar cierto aspecto o propiedad de la información.

Evans no fundamenta el principio A) de la forma como lo he expresado anteriormente, de hecho, solo mencionó a través de la metáfora “**A way of thinking of an object is no more obliged to get in the way of thinking of an object, or to render thinking of an object indirect, than is a way of dancing liable to get in the way of dancing, or to render dancing somehow indirect**” aun así, el principio A es una idea importante en la filosofía de Evans, ya que este principio permite soportar el punto B. La propuesta que es la única forma adecuada de fundamentar el principio A es a través de la *restricción metafísica de un signo*. Es necesario una forma de pensar porque no es posible pensar sobre algo en su

totalidad, es necesario codificar de cierta forma la información porque no es posible codificar todas las propiedades de cierta información.

Aquello que nombre la *restricción metafísica del signo* muestra cierta similitud con cierta expresión de Evans:

“A way of thinking of an object is no more obliged to get in the way of thinking of an object, or to render thinking of an object indirect, than is a way of dancing liable to get in the way of dancing, or to render dancing somehow indirect.”

Con esto no estoy argumentado que Evans haya aceptado de forma explícita una concepción del *Sinn* como la que he estado expresando. Aun así, en la cita anterior Evans utiliza una expresión que representa la idea fundamental que une mi interpretación con la de él. Un signo no puede representar un objeto en su totalidad (*restricción metafísica del signo*), el signo tiene una forma de presentar al objeto, dicha forma de presentación es necesaria en todo tipo de signo. Por esta razón, la única forma de presentar un referente es de cierta forma específica. Dicha forma de presentación del referente no hace de los signos algo indirecto, sino que constituye lo que es un signo. En palabras de Evans “La forma de bailar no hace del baile algo indirecto” La forma de presentación es una condición necesaria para que un signo se refiere a algo, esto constituye el fundamento y el origen del concepto de *Sinn*.

Por último, las expresiones cuyo sentido dependen de la referencia son *Sinn-hot*. Evans marca una diferencia entre expresiones con vínculo informacional con respecto al referente y expresiones sin dicho vínculo informacional. Las expresiones que tienen un vínculo informacional son aquellas que contienen *términos singulares russellianos*. Esto implica que si un *h* (*hablante*) desea captar el sentido de una expresión con un vínculo informacional tipo “*e*” necesita realizar cierta actividad (percibir o experimentar) para entender a *e*. El *Sinn-hot* compromete cierta actividad, en los ejemplos de Evans es con el juzgar. Evans indica que un sujeto comprende el *Sinn* de la expresión “Hoy hace buen clima” mirando el clima que está haciendo y juzgando qué tal está.

#### 1.4 El *Sinn* y la impresión

En este apartado se definirá la diferencia entre impresión<sup>7</sup> y *Sinn*. En la anterior sección se describieron las críticas de Evans a las características *accesible en general* e *independencia de la existencia* descritas por Perry para el *Sinn*. Aun así, parece que Evans y Perry aceptan una característica del *Sinn*, dicha característica es la objetividad. La diferencia de Evans y Perry radica en cómo describir o entender la objetividad. Perry la caracterizó en relación con la *accesibilidad en general*. En cambio, Evans define la objetividad con respecto a la independencia del pensamiento y su referencia de los deseos o intenciones del hablante.

Evans da una interpretación de esa característica de objetividad del *Sinn*, al indicar que la verdad o falsedad de una expresión no depende de si el sujeto desea que dicha expresión sea verdadera o falsa. La siguiente cita ya se había mostrado con anterioridad la voy a volver a introducir para que el lector tenga a la mano dicha referencia:

His most extended treatment of the nature of thoughts- The thought- makes it clear that it is the **inference from shareability to objectivity**, which is of paramount importance to Frege, rather than shareability itself (*Dicha crítica indica que la característica de objetividad que tiene el Sinn no corresponde con la expresión “El sentido de una expresión debe poder ser de acceso público”). Since an unshareable thought can be perfectly objective - can exist and have a truth value independently of anyone’s entertaining it* (1985, p. 313).

La objetividad del *Sinn* es dada, según Evans, porque la referencia, que en este caso es un valor de verdad, no depende del sujeto “**Since an unshareable thought can be perfectly objective - can exist and have a truth value independently of anyone’s entertaining it**” esto muestra que aquello que determina la objetividad del *Sinn* es la referencia. Esta interpretación puede poner en duda la propuesta que fue esbozada al inicio de este texto, ya que, en un primer momento, muestra el papel de la verdad y del pensamiento

---

<sup>7</sup> En este texto se utilizará el término impresión haciendo referencia al uso de Frege del término representación, esto se hace para evitar confusiones con mi uso de representación

unidos a la comprensión del *Sinn*. En un segundo momento, esto indicaría que el *Sinn* solo puede ser entendido en presencia de un pensamiento, si entendemos pensamiento en el sentido de Frege, entonces el concepto de *Sinn* solo puede ser comprendido en su totalidad dentro del campo de la lógica. Voy a mostrar como esta argumentación no se sigue, y que la característica de objetividad del *Sinn* no está involucrada con la verdad.

Hasta ahora solo se ha encontrado una posible restricción al *Sinn*, el sentido de un signo es objetivo. Según Evans el carácter objetivo del sentido hace referencia a que una expresión, más concretamente, el pensamiento de una expresión puede ser verdadero o falso independientemente del portador.

Evans propone que el *Sinn* se debe entender como una forma de pensar, a pesar de que dicha interpretación no indicaría que el *Sinn* es un medio para determinar la referencia, sí podría aceptar que el *Sinn* tiene un compromiso con la verdad.

Si la forma como estoy interpretando a Evans es correcta entonces la distinción sentido y referencia sería una distinción que solo puede ser entendida en el campo de la lógica, lógica entendida desde la perspectiva de Frege.

En la actualidad es bastante clara la distinción entre lógica y semántica, aun así, dicha distinción no se puede aplicar al caso de Frege. Con esto no estoy reconociendo que en algunos textos de Frege pueda existir esta distinción, lo que estoy negando es que, desde la concepción de Frege de la lógica, un estudio de la lógica no sólo explica la inferencia sino como determinar ciertas proposiciones como verdaderas. Como se mostró al inicio del texto, las leyes de la verdad indican las normas o reglas de cómo tomar algo como verdadero, esto, según Frege, son las auténticas leyes lógicas. Lo anterior se puede encontrar en otros autores como Dummett (1973) en *Philosophy of Language* en el capítulo titulado *Sense and Reference*. En un primer momento Dummett acepta que Frege no es explícito entre la distinción semántica y sintaxis, lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Frege did not explicitly state the modern distinction between the semantic (model theoretic) and the syntactic (proof-theoretic) treatments of the notion of logical consequence: but it is implicit in his writing (p.81)



Según Dummett esto implica que para Frege no solo es necesario mostrar cómo determinar si una expresión es verdadera, sino demostrar si en caso de que se haga un razonamiento con dichas expresiones verdaderas cómo demostrar su validez. Dummett afirma que esto no implica que la verdad no juegue un papel en estos dos campos, tanto la lógica como el lenguaje en Frege tienen un papel en la verdad.

From the standpoint of logic as such, we need an account of the working of language only as it relates to truth, since the notion of the validity of a form of inference relates precisely to truth: a form of inference is valid just in case, in each inference of that form in which the premises are true, the conclusion is also true (p.83).

La lógica es el estudio de las leyes de la verdad. El razonamiento y como interpretar de cierta forma una expresión, desde la perspectiva de Frege, son leyes de la verdad o sobre la verdad. El mismo Dummett acepta este punto, al indicar que: “it may be labelled -philosophy of language- rather than -theory of meaning- if one wishes: but either title is to be preferred to “philosophy of logic” or “philosophical logic”, for the reason we have just seen” (p.83)

Es evidente que desde la perspectiva de Frege la filosofía del lenguaje y la filosofía de la lógica pueden ser tratadas como sinónimos. También se mostró que Frege acepta que el pensamiento tiene un compromiso con la verdad.

Frege admite que el sentido de una oración afirmativa es su pensamiento, pero de esto no se sigue que todo sentido debe tener un pensamiento. Según la interpretación que se realizó de dicho pasaje, Frege admite que los imperativos, oraciones desiderativas, expresiones que muestran una emoción no se les puede atribuir un pensamiento, pero si un *sentido*. ¿Pero entonces el lenguaje si tiene un compromiso con lo verdad?

Es cierto que el uso del concepto *Sinn* dado por Frege fue construido desde un contexto proposicional, ¿Por qué un mismo sujeto o diferentes sujeto pueden tomar actitudes diferentes frente a expresiones como *a* y *b* si se refieren a lo mismo? fue la pregunta que motivó a Frege para hablar de formas de presentación. ¿Por qué restringir este concepto solo al uso de proposiciones? Una posible respuesta es que el *Sinn* es objetivo por su relación con la verdad, por esta razón es que dicho concepto solo puede ser entendido desde el campo

de la lógica. El propósito de los siguientes párrafos va a ser contraargumentar con respecto a este tipo de respuesta. Para poder lograrlo se va a mostrar una interpretación que pueda ayudar a distinguir entre la concepción de Frege de impresión y el *Sinn*. Dicha interpretación debe describir a qué se hace referencia con la afirmación: “el *Sinn* es objetivo” y sin que dicha descripción tenga implicaciones como la de Evans o Perry. Esta interpretación debe mostrar que el *Sinn* se diferencia de una impresión, y por lo tanto es objetivo, no porque sea de acceso público en general (Perry) o que tenga un compromiso con la verdad (Evans).

En el texto *el pensamiento: una investigación lógica* (1919) el filósofo alemán, Frege, muestra que el *Sinn* es un fenómeno diferente de aquello que él denomina *vorstellung* (representación en el sentido de Frege, por estas razones se traducirá este término como *impresión*). El uso que Frege da a este concepto es diferente al uso que yo le doy en este texto, para Frege las *Vorstellungen* tienen las siguientes cuatro características:

1. No se pueden ver, ni tocar, ni oler, ni gustar, ni oír.
2. Se tienen o pertenecen al contenido de la conciencia del sujeto.
3. Necesitan un portador. Por otro lado, los objetos del mundo son independientes, no necesitan de un portador.
4. Tiene un solo portador, dos personas no tienen la misma impresión.

En el caso de la expresión *yo*, tal como se expuso en la cita anterior de Frege para contraargumentar la *accesibilidad en general* de Perry, sólo puede ser captada por una sola persona. Aun así, esto no indica que sea una *impresión*. El objeto del pensamiento de *yo* no depende de un portador, a pesar de que el objeto de ese pensamiento sea uno mismo. Entonces ¿Cuáles ejemplos podemos tener de impresión? Frege indica lo siguiente en su texto *el pensamiento: Una investigación lógica* (1918/1919):

**Incluso el hombre no filosófico se ve obligado a reconocer un mundo interior diferente del mundo exterior**, un mundo de impresiones sensibles, de creaciones de su imaginación, de sensaciones, de sentimientos y estados de ánimo, un mundo de inclinaciones, deseos y decisiones (p.333).

Frege establece una distinción, si se permite el nombre, ontológica con respecto a la impresión. Las impresiones pertenecen al mundo interno. Esto según el autor son:

impresiones sensibles, creaciones de la imaginación, sensaciones, sentimientos, deseos y decisiones. Evidentemente las cuatro características mencionadas al inicio de esta página pueden aplicar a cada uno de estos elementos, aun así, ¿Cuál de estas características es lo esencial o definitorio de una impresión con respecto al *Sinn*? Frege indica que:

El pensamiento no pertenece, como la representación (*vorstellung*), a mi mundo interior, tampoco al mundo exterior, al mundo de los objetos perceptibles por los sentidos (1918/1919, p.345).

Frege da una afirmación similar en *sentido y referencia* (1892):

La referencia de un nombre propio es el objeto mismo que designamos por con él; la representación que tenemos es totalmente subjetiva; entre ambas se halla el sentido, que ciertamente ya no es subjetivo como la representación, pero, con todo tampoco es el objeto mismo (p.254).

En qué sentido debemos entender esta afirmación de Frege. En cierto punto vemos que la primera cita de Frege parte de una distinción entre mundo interno y mundo externo, el mundo externo es donde se encuentran los objetos. Pero ¿qué caracteriza a este mundo interno? ¿Qué argumento nos otorga Frege para distinguirlo?

Estas preguntas no deben tomarse por separado de la noción que se ha trabajado de *Sinn*. En cierto punto, Frege ya había distinguido entre el sentido de un signo y la sensación o impresión sensible de un objeto en *sentido y referencia* (1892), esto se puede evidenciar en la siguiente cita:

Si la referencia de un signo es un objeto perceptible sensiblemente, la representación que yo tengo de él es entonces una imagen interna a partir de recuerdos de impresiones sensibles que he tenido, y de actividades que he practicado, tanto internas como externas. Esta imagen está frecuentemente impregnada de sentimientos; la claridad de cada una de sus partes es diversa y vacilante. No siempre, ni siquiera en la misma persona, está unida la misma representación al mismo sentimiento. **La representación es subjetiva: La representación de uno no es del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido.** Un pintor, un jinete y un zoólogo asociará probablemente representaciones muy distintas con el nombre “Bucéfalo”. Por eso la

representación se distingue esencialmente del sentido de un signo, el cual puede ser propiedad común de muchos **y que, por tanto, no es parte o modo de la mente individual** (p.253)

Es necesario tomar en cuenta que el Texto *el pensamiento* y el texto *sentido y referencia* trabajan cosas distintas y concierne a diferentes momentos de Frege. Creo que la expresión “propiedad común de muchos” utilizada por Frege no puede ser tomada como la característica que distingue una *Sinn* de una *impresión*. Esto se debe a que, por un lado, las críticas de Perry podrían estar legitimadas, y, por otro lado, se admitiría que Frege posee cierta incoherencia en dos textos que contienen una importancia en su teoría. Para evitar lo anterior se necesario interpretar la “la propiedad común de muchos” no como la característica que Perry denomina como “Accesible en general” sino que en relación con “no es parte o modo de la mente individual”. Esto quiere decir que la característica esencial del *Sinn* está más en relación con la característica “no es parte o modo de la mente individual”. Interpretar de esta manera este pasaje hace a la teoría de Frege más fuerte frente a las críticas de Perry.

El anterior pasaje también contiene otro aspecto importante para la presente investigación. Es uno de los primeros textos en donde Frege habla sobre las *impresiones* y las caracteriza como subjetivas ¿Por qué realiza esta caracterización? Frege lo argumenta indicando que un signo puede tener varias *impresiones*, pero sólo puede tener un *sentido*. Esto quiere decir que un signo varía en las *impresiones* que genera, pero un signo no puede variar en su sentido, para cada signo existe un solo sentido. Es necesario hacer este énfasis en esto, cuando se utiliza cualquier tipo de signo, este signo contiene una forma de presentación del objeto, dicha forma de presentación es invariable y por lo tanto no depende del individuo que capte ese sentido. En el caso de la *impresión* a pesar de estar en presencia del mismo modo de presentación (*Sinn*) se puede tener diferentes *impresiones*.

Esta característica del signo y el sentido de un signo se puede llamar como lo *invariable del sentido*. Para Frege un sentido no es variable, y no puede cambiar si se está ante el mismo signo. Es evidente que, en el caso del lenguaje, muchas personas utilizan la misma expresión para referir a objetos diferentes, como puede ser el caso de “Francisco” (el Vecino) y “Francisco” (el Papa). Recuérdese que bajo el marco que se está basando la

presente interpretación, el sentido y la referencia son estructuras que constituyen cualquier signo. Un signo no puede referir a algo si no tiene un *Sinn*, esto se argumentó con la *restricción metafísica de todo signo*. Debido a que el signo está compuesto de un sentido y un objeto, no es posible decir que Francisco (El vecino) y Francisco (El Papa) son el mismo signo, ya que no tienen el mismo sentido ni tampoco poseen la misma referencia.

Siguiendo con nuestra propuesta interpretativa, hemos indicado que Frege realiza una distinción entre *sentido e impresión* indicando que un signo puede provocar diferentes *impresiones* en los *H* (hablantes), pero tener el mismo *sentido*. Esta característica se denominó lo *invariable del sentido*. Un signo acoge cierta forma de presentación y se casa con él. Tenemos un matrimonio entre el signo y el sentido.

Aun así, con base en esta caracterización no se ha entendido del todo a que hace referencia con subjetivo, y cómo entender la aparente objetividad del *Sinn*. Frege parece indicar que el *Sinn* pertenece a una tercera dimensión, en el sentido en que no depende de lo que él denomina mundo interno, ni tampoco es un objeto del mundo externo. De nuevo vuelve nuestra pregunta, cómo entender este tipo de distinción entre *impresión y sentido*. Con base en lo que se ha argumentado hasta ahora es posible indicar que existen dos características útiles para distinguir una impresión de un sentido. Hasta ahora se ha mostrado que las características que no son esenciales para distinguir una *impresión* de un *Sinn* son:

1. No se pueden ver, ni tocar, ni oler, ni gustar, ni oír.
4. Tiene un solo portador, dos personas no tienen la misma impresión.

La interpretación 1 se puede descartar ya que el *Sinn* también posee esta característica, la interpretación 4 también se debe descartar debido a que describe una característica que no funciona para distinguir entre un *Sinn* de una *impresión*. Esto se demuestra mejor por el siguiente procedimiento de reducción al absurdo. Supongamos por un momento que la característica 4 nos permite distinguir entre el *Sinn* y una *impresión*. Para esto tenemos la siguiente expresión “Si algo cumple con 4 entonces es una impresión”. Aun así, Frege acepta que pensamientos estilo “yo” pueden ser tan originarios que solo la persona a la que refiere puede captar dicho pensamiento, es decir hay pensamientos que solo

uno mismo puede captar. Esto se mostró cuando se expuso el argumento de Evans para rechazar la característica de *accesibilidad en general* de Perry. Cada persona se presenta a sí misma de una manera originaria que sólo puede ser captada por sí misma. Si aceptamos la característica 4 entonces este tipo de pensamientos serían también una impresión. Esto sería contradictorio, por lo tanto, debemos negar que 4 es una característica que nos permite distinguir entre una *impresión* y un *Sinn*.

Estas dos características se rechazan porque no resultan del todo útiles para distinguir entre una *impresión* y un *Sinn*, esto no indica que no sean útiles para distinguir la impresión de otro concepto, como puede ser la referencia. Con lo anterior nos quedarían dos características de la impresión por evaluar.

2. Se tienen o pertenecen al contenido de la conciencia del sujeto.

3. Necesitan un portador. Por otro lado, los objetos del mundo son independientes, no necesitan de un portador.

Con respecto a la tercera característica se evidencia que es acerca de los objetos en el mundo externo y no del *Sinn*. Aun así, la argumentación que da Frege a favor de la característica 3 nos puede ayudar a comprender 2. Para Frege “portador” tiene un uso particular, sujeto consciente. Las impresiones no se pueden confundir con los objetos en el mundo ya que estos no necesitan un portador para ser objetos. Por otro lado, las impresiones sí.

Aun así, si fuera posible desaparecer una representación de una conciencia y, al mismo tiempo, hacer surgir una representación en otra conciencia, quedaría siempre sin respuesta la pregunta de si se trata de la misma representación. **Pertenece de tal modo a la esencia de cada una de mis representaciones el ser contenido de mi conciencia, que toda representación de otro justamente en cuanto tal es diferente de la mía** (p.334)

El filósofo alemán sustenta la distinción entre objetos en el mundo e impresiones a través de una característica ontológica de los objetos en el mundo. En caso de que el portador deje de existir, las impresiones dejan de existir. En caso de que se muera el portador los objetos en el mundo aún siguen existiendo. Velázquez murió en 1666 y, aun así, el cuadro de las meninas no dejó de existir.

Con lo anterior podemos llegar a aclarar en mayor medida a que hace referencia Frege con la característica 2. Una *impresión* pertenece al contenido de la consciencia en el sentido en que la consciencia determina lo que es. Lo anterior también se puede entender como: una *impresión* es una *impresión* si y sólo si depende de la existencia de una consciencia particular, es decir una característica esencial de la *impresión* en la consciencia  $x$  es ser un contenido de la consciencia  $x$ .

Con esto hemos descubierto una característica importante sobre la forma como Frege caracteriza la consciencia y la impresión. Una impresión  $y$  es de una consciencia  $x$  si y solo si dicha impresión  $y$  pertenece la consciencia  $x$ .

Frege indica lo siguiente en *el pensamiento: Una investigación lógica* (1918/1919)

Nadie más tiene mi representación, pero muchos pueden ver la misma cosa. Nadie más tiene mi dolor. Alguien puede compadecerse de mí, pero aun así mi dolor me pertenece siempre a mí y su compasión a él. **Él no tiene mi dolor y yo no tengo su sentimiento de compasión** (p.335).

Frege no está aceptando una dificultad para sentir emociones y reconocer empatía por otros. La intención de Frege con la expresión “**Él no tiene mi dolor y yo no tengo su sentimiento de compasión**” muestra una de las características esenciales de la *impresión*. Para Frege las *impresiones* dependen de la consciencia, no en el sentido que en se necesita un ser consciente para captarlas, sino que su contenido se constituye por medio de esa consciencia. Esta característica la voy a llamar *diferencia intuitiva de impresiones*.

Con lo que se ha afirmado, es perfectamente legítimo preguntarse ¿Qué ocurre con la expresión “yo siento dolor”? Evans interpreta que esa forma originaria de referirse a sí mismo es objetiva, ya que la verdad o falsedad de dicho pensamiento no depende de la consciencia.

Sería legítimo realizar la pregunta al caballero Evans sobre ¿Cómo se podría diferenciar un *Sinn* de una *impresión*? La verdad o falsedad de un pensamiento no depende de la consciencia de cierto individuo. En tal caso, Evans no habría respondido la pregunta, porque tendría que explicar a qué se hace referencia “no depender de la consciencia”.

En cierto punto Evans utiliza la siguiente frase “**Since an unshareable thought can be perfectly objective - can exist and have a truth value independently of anyone’s entertaining it**” haciendo referencia a la independencia del *Sinn* de las intenciones y pensamientos del sujeto. Si alguien está entretenido o interesado en cierto pensamiento o no lo tiene, no altera el hecho sobre si ese pensamiento es falso o no. Esto parece claro y distinto excepto si se realiza esta pregunta a Evans ¿De qué forma es que el sujeto tiene acceso a la falsedad o verdad de pensamientos de ese estilo? Un pensamiento del “yo” tan originario que solo la persona que lo tiene pueda comprenderlo, parece mostrar algo importante de la postura de Evans. Para Evans el pensamiento puede ser como: “Otra vez esta sensación” suponiendo que una persona se lo dice a sí mismo, muy posiblemente la sensación solo pueda ser captada en su totalidad por el portador de ella, esto quiere decir, para captar ese pensamiento es necesario tener dicha sensación. Esto parece mostrar una interacción entre *impresión* y *Sinn*. Aun así, la falsedad o verdad de dicho pensamiento “Otra vez esta sensación” se da al momento que obtiene o se capta dicho pensamiento, para captar “Otra vez esta sensación” se debe tener la sensación a la que refiere, esto es un *Sinn-hot*. En cierto sentido la falsedad o verdad de un pensamiento de ese estilo es simplemente un formalismo, ya que es evidente que si se tiene un pensamiento como “Otra vez esta sensación” es porque la sensación está. Podemos ver la complejidad y la importancia de tomar en cuenta la distinción entre el *Sinn* e *impresión*, ya que nos permitirá indicar cuál es característica esencial del *Sinn*.

Hasta ahora solo se ha llegado a dos conclusiones importantes. La primera hace referencia a la descripción de la característica esencial de la *impresión*, dicha característica fue denominada *diferencia intuitiva de impresiones*. Dicho criterio se definirá del siguiente modo:

Un contenido  $x$  es una impresión si depende la consciencia del hablante.

Por otro lado, se mostró una característica del *Sinn* la cual se denominó como: *la invariabilidad del sentido*. Esta característica indica que cuando un signo tiene una forma de presentar al objeto, dicha forma de presentación queda invariable en el tiempo para el signo. Este principio se puede entender mejor de la siguiente manera:



Si un signo ( $()$ ) tiene una forma de presentación ( $x$ ) a un objeto  $X$  entonces, dicha *Sinn* ( $x$ ) es la única forma en la que el signo ( $()$ ) presenta a  $X$ .

Es necesario realizar la siguiente aclaración con respecto a esta característica del *Sinn*. En el caso de los enunciados tipo  $A=B$  evidentemente se realiza un descubrimiento, dos formas de presentación resultan teniendo la misma referencia, aun así, este nuevo conocimiento no indica que los *Sinnes* de  $A$  y  $B$  hayan cambiado, sino que se genera un nuevo *Sinn* que se puede presentar como " $A=B$ ". En este sentido los *Sinnes* son invariables, pero de esto no se sigue que no se puedan generar nuevas expresiones o signos. Por lo tanto, la *invariabilidad del sentido* corresponde a que el *Sinn* no depende del tipo de consciencia que capte esa *forma de presentar*, sino depende en cómo se construya la relación de ese signo con la referencia.

Con lo anterior podemos entrar a indicar una característica esencial del *Sinn*. Frege argumenta lo siguiente *el pensamiento: Una investigación lógica* (1918/1919):

**El pensamiento no pertenece, como la representación, a mi mundo interior, tampoco al mundo exterior, al mundo de los objetos perceptibles por lo sentidos.** habrá muchos, pienso, a quienes les parezca imposible adquirir información sobre algo que no pertenece a su mundo interior si no es mediante la percepción sensible (p.345)

Frege realiza una distinción entre lo interior, la *impresión* (representación en el sentido de Frege), y lo exterior, los objetos. Aun así, Frege niega que el pensamiento pertenezca a alguno de esos dominios. Para entender esto a profundidad es necesario interpretar la oración "**El pensamiento no pertenece, como la impresión, a mi mundo interior**" en el sentido de la *diferencia intuitiva de impresiones*. Esto quiere decir que las palabras que fueron resaltadas en negrilla deben entenderse del siguiente modo: Un *Sinn* de ( $x$ ) no depende de la consciencia y para referir a  $X$ , de esta forma es como se puede entender que la expresión "el pensamiento no pertenece".

Por ejemplo una expresión como "Yo siento dolor" es originaria, solo puede ser captada por uno mismo. El *Sinn* de esa expresión no depende del contenido de la consciencia del sujeto para referir. El pensamiento "Yo siento dolor" depende de que el sujeto esté sintiendo dolor. La consciencia en este caso puede ser el medio por el cual se capta "Yo

siento dolor” pero no determina el contenido del *Sinn* de esta expresión. Lo que determina el *Sinn* es si efectivamente está sintiendo dolor. Esto quiere decir que si un contenido depende de un deseo entonces es un *impresión*. Por más que desee un sujeto no sentir dolor no cambia el hecho que efectivamente sienta dolor, por más que se desee no amar a alguien no cambia el hecho que se ame.

Es decir, un *Sinn* no necesita de la consciencia de  $x$  para referir o representar algo. Siguiendo con nuestra argumentación, Frege comienza a caracterizar aquello que permite la distinción entre mundo exterior y mundo interior.

Pero ¿Con qué derecho? La impresión sensible, que es parte del mundo interior, es ciertamente componente esencial de la percepción sensible. Dos hombres, empero, no tienen la misma impresión sensible, aunque las de ambos puedan ser semejantes. Las impresiones sensibles solas no nos revelan el mundo exterior. Quizás exista un ser que sólo tenga impresiones sensibles sin ver o tocar cosas. **El tener impresiones visuales no significa aún ver cosas.** ¿Cómo es que veo el árbol allí donde lo veo? evidentemente eso depende de las impresiones visuales que tengo y de la índole particular de las que se producen por el hecho de que yo veo con dos ojos. En cada una de las dos retinas surge, físicamente hablando, una imagen particular. Alguien más ve el árbol en el mismo lugar. También él tiene dos imágenes en las retinas, pero que difieren de las mías. Debemos admitir que esas imágenes retinianas determinan nuestras impresiones. **Según esto, no sólo no tenemos las mismas impresiones visuales, sino que éstas difieren notablemente unas de otras. y, sin embargo, nos movemos en el mismo mundo externo** (p.345)

En este apartado Frege nos está mostrando una distinción importante, las impresiones sensibles pertenecen al mundo interno. Estas impresiones no nos muestran el mundo externo. Para ver necesitamos algo más que nuestros ojos. Bajo este marco, esa capacidad que es necesaria para ver un mundo no corresponde o no es una característica de las impresiones (representaciones desde la perspectiva de Frege). Aun así, tampoco la existencia misma de objetos y cosas son condiciones suficientes para ver. Esto quiere decir que el mundo exterior, aquello que Frege denomina el mundo de los objetos perceptibles por los sentidos no es la condición faltante para poder ver un mundo. ¿Qué es entonces aquello que hace falta?

Ocurre, pues, que tener impresiones visuales es necesario para ver cosas, pero no es suficiente. Lo que se requiere además de eso no es algo de naturaleza sensible. Y eso es justamente lo que nos revela el mundo exterior, pues sin ello quedaría cada uno encerrado en su mundo interior. Puesto que lo decisivo es algo no sensible, ese algo no sensible podría, incluso sin la concurrencia de impresiones sensibles, conducirnos fuera de nuestro mundo interior y permitirnos captar pensamientos (p.346).

El *Sinn* no pertenece al plano de las impresiones, por lo tanto, no se puede caracterizar como subjetivo. Un *Sinn* es una forma de presentación que nos señala o arrastra, si se permite la expresión, hacía otra cosa diferente al *Sinn* mismo. El sentido de un signo no solo muestra el signo, sino que también nos revela un mundo.

Uno debería distinguir, además de su mundo interior, el mundo exterior propiamente dicho, el de las cosas perceptibles por los sentidos, y el dominio de lo que no es perceptible por los sentidos. Para reconocer ambos dominios necesitamos algo de carácter no sensible, pero para la percepción sensible de las cosas necesitaremos además impresiones sensibles, y éstas pertenecen **totalmente al mundo interior**. Así, aquello en que se sustenta la diferencia entre darse una cosa y darse un pensamiento, es algo que no es atribuirle a ninguno de aquellos dos dominios, sino **al mundo interior**. De modo que **no puede** considerarse esa diferencia tan grande que para ella **llegue a ser imposible la presentación de un pensamiento que no pertenezca al mundo interior** (p.346).

Frege refiere en esta cita varios elementos que pueden mostrar una respuesta clara al problema planteado ¿Qué se diferencia un *Sinn* de una *impresión*? Una impresión no es subjetiva porque pertenezca al mundo interior, ese no es el argumento de Frege. Una impresión es subjetiva, porque cumple con *la diferencia intuitiva de impresiones*. Dicha diferencia intuitiva de impresiones se sostiene ya que una impresión no muestra nada más que ella misma. Es decir, no muestra la presencia de algo diferente de su propio contenido. Por esta razón, no es suficiente una impresión sensible de un árbol para ver un árbol. Frege nos indica “Hay que distinguir rigurosamente aquello que es contenido de mi conciencia, mi representación (*impresión bajo este marco de interpretación*), de aquello que es objeto de mi pensamiento” (p1919, p.341). ¿Cómo distingo esto? a través del *Sinn*. En la última cita

se muestra que Frege acepta que existan pensamientos en el mundo interior, esto quiere decir, que el hecho que algo se refiere al mundo interior no deja de tener un *Sinn*.

Cuando Frege expresa que hay que distinguir rigurosamente aquello que es contenido de mi conciencia, la impresión, de aquello que es el objeto de mis pensamientos. Hace referencia a que hay que distinguir la impresión del referente. Aun así, ¿De qué forma lo distinguimos? Por medio del *Sinn*, esto se debe a que el *Sinn* muestra la referencia y se oculta detrás de él.

El sentido contiene una característica que lo diferencia de una *impresión*, una *impresión* no tiene una intencionalidad. Es decir, una impresión no muestra nada o no refiere a nada. El *Sinn* siempre refiere hacia algo. Un *Sinn* tiene como característica esencial la *intencionalidad*, eso quiere decir, que un *Sinn* muestra algo más que él mismo, esto es el objeto, el mundo o, en palabras de Frege, la referencia. Como se muestra el caso de las impresiones es contrario al *Sinn*, tener la impresión de un árbol no es lo mismo que ver un árbol. Si se acepta la descripción de la *diferencia intuitiva de impresiones* entonces una impresión tiene ausencia de mundo, de referencia, de intencionalidad. Con lo anterior se puede afirmar que la *diferencia intuitiva de impresiones* se fundamenta en que la impresión no tiene algo más en lo cual pueda depender o ser evaluado, en el caso de *Sinn* la referencia es aquello que permite esta posibilidad. Por esta razón las impresiones dependen del portador. Lo anterior se puede mostrar de la siguiente forma:

. Un contenido “x” es una impresión si no tiene una intencionalidad independiente del portador.

Una impresión se diferencia de otra impresión porque el contenido de dicha impresión depende del portador. Esto se puede entender de una manera más general del siguiente modo:

Si el contenido *x* cambia de acuerdo con las intenciones del portador y no es intencional entonces dicho contenido es una impresión.

Captar un sentido implica diferenciar entre aquello que pertenece a mi conciencia del objeto mis representaciones. La objetividad de un *Sinn* estilo “yo” deviene de mostrar

algo diferente al *Sinn* mismo. Esta forma en la que el *Sinn* muestra algo diferente a sí mismo se puede llamar *intencionalidad*.

La interpretación de Perry confundió la *accesibilidad en general* con el carácter objetivo del *Sinn*. Por un lado, Evans muestra ciertos pasajes de Frege en donde se evidencia que el autor acepta la existencia de *Sinnes* que solo pueden ser entendidos por una sola persona. Por otro lado, en los párrafos finales se muestra que Frege acepta que pueden existir pensamientos que solo se encuentran en aquello que él denomina mundo interno. Por otro lado, en el caso particular de Evans la pregunta se responde a medias. El filósofo inglés indica que la verdad o falsedad de un pensamiento no depende de si el sujeto tiene un gusto o no con dicho pensamiento, Evans muestra un punto importante del *Sinn*, la intencionalidad. El hecho que el *Sinn* muestre algo más que él mismo, es decir que refiere a algo guarda una estrecha relación con el carácter objetivo del *Sinn*. Aun así, Evans no explica qué es esto, simplemente da un ejemplo. Por otro lado, al trabajar la objetividad en relación con la verdad da la sensación de estar restringiendo el *Sinn* al plano del pensamiento y por lo tanto subordinado al plano de la verdad.

La objetividad del *Sinn* no deviene porque sea accesible en general o que tenga un pensamiento, por el contrario, el *Sinn* es objetivo porque no cumple con la *diferencia intuitiva de impresiones*. El modo de presentación de un signo no depende de su portador. Un *Sinn* se determina por la forma como presenta algo.

La intencionalidad del *Sinn* hace alusión a la relación que guarda con el mundo. Ya que le sentido se construye en la medida en que refiere a algo, esto se debe a la *restricción metafísica de todo signo*. Como se mostró anteriormente el modo de presentación se justifica por la incapacidad metafísica de tener representaciones totales. Por esta razón, es necesario utilizar un modo de presentación del objeto. El *sentido* tiene una intencionalidad ya que muestra algo diferente a él mismo. En este caso, la objetividad del *Sinn* se constituye porque no cumple con la *diferencia intuitiva de impresiones*.

El *Sinn* no depende de un portador y presenta algo independiente del portador, en este caso sería aquello a lo que refiere. Una impresión depende de un portador para ser una

impresión, y no presenta o no muestra o no refiere a algo diferente de ella misma. Tener la impresión de un árbol no es suficiente para ver un árbol.

En conclusión, el *Sinn* es objetivo porque muestra un mundo, muestra algo diferente a él mismo. Esta característica se denominará la *intencionalidad* de un *Sinn*. Bajo este sentido se puede determinar la diferencia entre una impresión y una representación, la impresión cumple con la diferencia *intuitiva de impresiones*. Un signo contiene un *Sinn*, esto quiere decir que muestra algo diferente a él mismo. Una foto muestra algo diferente a ella misma, eso sería la captura de un espacio y un tiempo. El ejemplo de la fotografía no se debe tomar como una analogía sino como el ejemplo más primitivo de lo que es un signo (representación).

#### 1.4.1 Conclusión

En la anterior sección se mostraron varios aspectos. El primer aspecto consiste en marcar una diferencia importante entre los intereses investigativos de Frege y el concepto de *Sinn*. Los intereses de Frege están enfocados al desarrollo de un lenguaje formal libre de errores lógicos (conceptografía) y una oposición fuerte en contra del psicologismo en la lógica. Es necesario aclarar que para Frege lógica es la disciplina que estudia las leyes de la verdad, dichos intereses pudieron llevar a Frege a desarrollar el concepto de *Sinn*, aun así, esto no indica que la concepción de *Sinn* sea un concepto necesariamente lógico, es decir, un concepto que sólo adquiere sentido en el terreno de las leyes de la verdad. Es evidente que para Frege la verdad es algo inconmensurable, es decir, que es imposible de comprenderla en su totalidad. Aun así, Frege afirmó en varias ocasiones que pueden existir expresiones que no contienen pensamiento, pero tienen sentido. Debido al compromiso que tiene el pensamiento con la verdad para Frege y mostrar expresiones que no contienen un pensamiento pero sí un *Sinn*, se concluye que el *Sinn* no es un concepto que se restringe al estudio de la verdad (estudio de la lógica). Muy posiblemente el mismo Frege no tuvo interés en preguntarse si el *Sinn* puede ser aplicable a un terreno diferente al marco lógico.

El segundo aspecto importante deviene del origen metafísico de todo *Sinn*. Este origen se debe a lo que se denominó la *restricción metafísica de todo signo*. Es decir, no es posible representar a los objetos en su totalidad. Por esto mismo los signos o

representaciones muestran a los objetos de cierta forma específica, esta forma específica es el *Sinn*. La incapacidad metafísica de representar algo en su totalidad permite indicar que todo signo tiene un *Sinn*. Esta postura no es contradictoria con la definición inicial de Frege, “el sentido se halla contenido en **el modo de presentación**”.

El tercer aspecto se puede mostrar en la argumentación en contra de la interpretación de Perry sobre *Sinn*, en este caso se evidenció que las características de *accesibilidad en general* y la *independencia de la existencia del referente* no son características esenciales del *Sinn*, esto quiere decir, que puede ser el caso que un *Sinn* tenga alguna de estas características, pero de ello no se sigue que todo los *Sinnes* tenga estas características. Existe suficiente evidencia en los textos *el pensamiento: una investigación lógica* y *la carta a Jourdain* para rechazar estas dos características.

El cuarto aspecto se muestra en la búsqueda por entender qué es lo esencial de un *Sinn*, y que lo diferencia de una impresión. La diferencia deviene del carácter *intencional* y objetivo del *Sinn*. La *intencionalidad* se manifiesta en el hecho en que el modo de presentación (sentido) es hacia algo, eso quiere decir, que el *Sinn* muestra un aspecto diferente a él mismo. Una impresión para Frege no muestra nada, la impresión de un árbol no es suficiente para ver un árbol.

## 1.5 Evans: Pensamiento y sentido

### 1.5.1 Evans ¿Dogmático o No dogmático?

En la actualidad se suele utilizar el término contenido haciendo referencia a la forma particular de presentar el mundo. Por ejemplo, filósofos como Christopher Peacocke han utilizado el término contenido para hacer referencia a cómo la experiencia perceptual presenta de cierta forma el mundo. Muchos de estos autores toman este término (contenido) de manera separada al concepto de *Sinn* en Frege. Esto posiblemente se debe a la interpretación que llamé en este texto como dogmática sobre *Sinn*. Este tipo de interpretación sobre el *Sinn* parece componerse de dos características, por un lado, toma al *Sinn* como una forma para determinar la referencia, y dos, define el *Sinn* como descripciones definidas o condiciones semánticas para determinar el valor semántico. En la anterior

sección se dieron algunas razones por las cuales dicha interpretación es errónea y conveniente.

La interpretación que se mostró anteriormente permite, por un lado, trabajar al término *Sinn* fuera de un contexto lógico-semántico, esto permite dar una interpretación que logre rescatar al *Sinn* de las críticas de autores como Perry. Así mismo se expuso una interpretación no-dogmática sobre *Sinn* que permite ser coherente con algunos pasajes de los textos de Frege y da la posibilidad de distinguir verdad y pensamiento de *Sinn* y referencia. Existen *Sinnes* que son pensamiento, pero no todo *Sinn* es un pensamiento.

Así mismo, la diferencia que existe entre una impresión y el *Sinn* se argumentó en dos puntos importantes. En un primer momento las impresiones sólo pueden ser diferenciadas a través de *la diferencia intuitiva de impresiones*. Por el otro lado, se mostró que el *Sinn* tiene un carácter intencional, esto quiere decir que muestra algo diferente a él mismo.

Esta última concepción puede resultar difícil de entender para aquellos que han entendido el *Sinn* desde una perspectiva dogmática, aun así, el mismo Frege (1918/1919) se encargó de realizar dicha distinción cuando expresó que “no basta la impresión de un árbol para ver un árbol” (p.345). Las impresiones para Frege no muestran un mundo, y, por lo tanto, no pueden ser comparadas con el *Sinn*.

Evans fue uno de los filósofos que sirvió como medio para poder sostener una interpretación no-dogmática sobre *Sinn*, aun así existen diferencias en la forma como Evans interpreta a Frege y la forma como en este texto se está realizando la interpretación. Dichas diferencias se mostrarán en la siguiente sección que tiene como propósito dos cosas, entender qué implica interpretar el *Sinn* como una forma de pensar la referencia, y, por otro lado, mostrar que la interpretación de Evans sobre *Sinn*, en los puntos más importantes de su interpretación, no es contradictoria con la interpretación trabajada.

### **1.5.2 Aclaración Preliminar**

A partir de ahora se utilizarán las siguientes palabras como sinónimos, entendimiento y conocimiento. Aun así, la palabra entendimiento permite alejarse de una definición



restringida de conocimiento. Se suele decir que una persona tiene conocimiento sobre algo si tiene creencias verdaderas acerca del mundo. Este tipo de acercamiento no es el uso que se pretende dar en esta tesis. El conocimiento está en relación con la cognición, esto quiere decir que una persona tiene conocimiento si tiene cognición. Y una persona tiene cognición si y solo si tiene estados mentales representacionales. Para evitar una confusión se utilizará entendimiento para expresar esta última definición sobre conocimiento.

La interpretación que se realizará de Evans será con base en los textos *understanding demonstratives* y *the varieties of references*. Para esto es necesario generar una primera aclaración de algunos conceptos importantes en Evans. Evans resalta que existen tres formas básicas de identificación. Dichas formas son descritas en el capítulo 4.1 de *Las variedades de la referencia* (1982). Las formas de identificación son por reconocimiento, descripción y demostrativamente. Aun así, Evans no limita que puedan existir otras formas de identificación. Por ejemplo, en el capítulo 7 Evans describe otra forma de identificación, la autoidentificación. Esto muestra que para el filósofo inglés pueden existir diferentes formas de identificar al objeto y que no necesariamente se deben categorizar en las tres opciones, demostrativamente, por reconocimiento y descriptivo. Con esto no estoy indicando que la autoidentificación para Evans no tenga algún tipo de propiedad en común con alguna de estas tres formas de identificación. Lo que estoy afirmando es que la autoidentificación se debe reconocer como una cuarta forma de identificación.

Otro elemento importante de Evans es la simpatía que tiene por una teoría causal de la referencia. Como se mencionó Evans niega que el *Sinn* es un medio para determinar la referencia y acepta que la postura de Kripke es adecuada. Una teoría causal indica que la referencia se instaura por una serie de relaciones causales, por ejemplo, recordemos cómo es que se les enseña a los niños que ciertas palabras se refieren a cierto objeto. Cuando una maestra dice en voz alta la palabra “caballo” en presencia de un niño, y señala con el dedo índice la foto de un caballo (aprendizaje ostensivo), se produce una primera asociación de la palabra “Caballo” y con la referencia caballo. A partir de este momento se genera un bautismo inicial del nombre con la referencia. Seguido de esto el niño aprenda que los caballos son mamíferos de cuatro patas, aun así, el hecho que el niño tenga una descripción como “El mamífero de cuatro patas” esta no determina la referencia. La determinación de

la referencia viene dada por una cadena causal propia de esa comunidad lingüística, en la cual el niño hace parte. A dicha comunidad lingüística le pertenece una cadena causal, que determina la forma como las palabras son usadas. Esto quiere decir que la satisfacción o no satisfacción de dicha descripción (Mamífero de cuatro patas), no determina si algo se denomina “Caballo”, lo que lo determina es que la palabra “Caballo” comenzó a ser usada en el siglo  $x$  por las razones  $y$  para hacer referencia caballo, y que la comunidad lingüística sigue usando dicha palabra de la misma forma (cadena causal). Es importante señalar que esta cadena causal fue la que determinó, para una teoría causal de la referencia, que la palabra “caballo” haga referencia al caballo.

Evans acepta que la teoría causal explica la forma como *se determina la referencia*, a través de una cadena casual, pero no explica la forma como un  $H$  (hablante) comprende el significado. Para Evans el *Sinn* es “un modo de pensar la referencia, pero no un medio para determinarla ¿Cómo se puede comprender esto? Aceptando que por lo menos para Evans existen dos niveles de explicación, uno que corresponde a la referencia y otro al entendimiento, el *Sinn*. Esto se argumentará en seguida:

El supuesto que se defenderá es el siguiente:

- a. La teoría Causal de los Nombres explica como se determina la referencia, pero no reemplaza una teoría del *Sinn*.

Una teoría del *Sinn* es una teoría sobre el entendimiento. Por otro lado, una teoría Causal sobre los nombres explica cómo se determina la referencia, pero de esto no se sigue que reemplace una teoría sobre el entendimiento. Por otro lado, una teoría del sentido que pueda explicar la forma como se determina la referencia podría dar cuenta del entendimiento (una teoría robusta del significado), pero esto implicaría interpretar al *Sinn* como *una forma de determinar la referencia*, interpretación que hace vulnerable al *Sinn* a críticas como las de Perry y Kripke.

Para poder soportar  $a$  se realizará una interpretación del texto *The Casual Theory of Names* (1985) de Evans. En este escrito Evans (1985) da un argumento para mostrar que una teoría causal de los nombres no sirve como medio para construir una respuesta no intencional en contextos ambiguos intencionales. Para lograr esto Evans (1985) realizar tres

pasos: Primero muestra una pequeña reconstrucción de lo que es una teoría causal de los nombres, segundo muestra una serie de ejemplos de contextos intencionales, y finaliza argumentando porque una teoría causal de los nombres no responde de forma satisfactoria ese tipo de reto.

Evans (1985) inicia su artículo argumentando que los nombres propios suscitan dos preguntas que se encuentran relacionadas. La primera hace referencia a *what the speaker denotes*, haciendo referencia a la intención que tiene el hablante al momento de utilizar un nombre, la segunda pregunta es *what the names denotes* haciendo referencia a la denotación del nombre. El propósito es saber qué condiciones debe satisfacer algo para que la primera corresponda con la segunda. Evans (1985) indica que los contextos ambiguos son aquellos que dificultan poder determinar las condiciones de satisfacción. Debido a que en ocasiones aquello que el hablante denota no coincide con lo que el nombre denota. Antes de proseguir Evans aclara que el autor en el cual se basará es en Saul Kripke en su texto *Naming and Necessity*.

Para soportar una teoría causal de los nombres Kripke hace un ataque a las teorías descriptivistas. Para Kripke una teoría de los nombres descriptivista es aquella que un nombre “NN” denota a  $x$  si cumple con las descripciones  $t$ . Es decir, si un  $H$  desea saber si  $NN$  denota a  $x$ , debe saber que  $x$  sea eso único que satisface todas las descripciones  $t$  tales que el  $H$  afirmará “NN es  $t$ ”, y de esta manera reconocería si  $NN$  denota a  $x$ . Una teoría descriptivista acepta que este proceso realizado por el  $H$ , con respecto a  $NN$ , aplica para todos los nombres. Evans enfatiza que esta versión de la teoría descriptivista es la única en que las críticas de Kripke son coherentes, en una teoría como la de Strawson, que promedia las diferentes creencias de diferentes hablantes, es difícil que las críticas de Kripke sean tan acertadas.

Por ahora lo importante es indicar que cuando Evans habla de una teoría descriptivista lo va a hacer en la forma como fue expuesta al inicio del párrafo anterior. Continuando con la exposición del texto, Kripke tiene dos argumentos en contra de una teoría descriptivista:

1. Un hablante puede denotar el físico Feynman usando el nombre Feynman y decir algo verdadero o falso sin que exista una descripción que el hablante pueda realizar sobre el Feynman (Las condiciones no son necesarias)

2. Un hablante que asociara el nombre Gödel con la descripción “El que realizó el teorema de la incompletitud” seguiría denotando a Gödel así se descubre que él, Gödel, no fue aquel que realizó el teorema de la incompletitud sino un tal Ignacio. (Si se está de acuerdo que el hablante al utilizar la descripción no estaba denotando a Ignacio, las condiciones no son suficientes. Si se admite que dicha descripción estaba denotando a Gödel, demuestra que no es necesaria)

Evans expone dos formas de entender la teoría descriptonista, la primera hace referencia a que es suficiente que el hablante tenga una descripción verdadera para que denote algo (tesis descriptonista fuerte), y la otra expone que es necesario que el hablante tenga una descripción para denotar algo (tesis débil). Estas dos presentaciones de la teoría descriptonista, que Kripke busca criticar, se componen de dos ideas:

I. Para decir algo un hablante debe emitir la oración con cierta intención.

II. Para poder tener una intención el hablante debe tener una descripción que sea únicamente verdadera (suponiendo que no fue aprendida por ostensión).

Aun así, una teoría descriptonista no da argumentos para responder a la pregunta que Evans plantea inicialmente:

**1. ¿Por qué si  $p$  requiere que un  $H$  (hablante) tenga la intención de decir  $p$ , se sigue que el  $H$  tenga la capacidad de identificar  $p$  independientemente de la oración en la cual fue utilizada  $p$ ?**

Evans sostiene que una teoría descriptonista supone que responder a la pregunta *what the speaker denotes* implica responder a la pregunta *what the names denotes*, sin argumentar previamente por qué se sostiene dicha implicación. Aceptando que la descripción es necesaria para que el hablante tenga la intención de decir algo (*What the speaker denotes*) no es suficiente para responder *what the names denotes*. Porque de aceptar las razones que da la teoría descriptonista da (tanto la versión fuerte como la débil), se podría concluir que para decir  $p$  el  $H$  debe tener la intención de decir  $p$  en una oración

particular. Esto indica que una descripción puede dar la garantía de la intención del hablante en cierta oración como  $P(a)$  sea aquello que denota con  $p$ , pero esto no garantiza que dicha intención de  $H$  sea necesaria o suficiente para utilizar  $p$  de la misma forma en cualquier tipo de oración. En palabras más concretas  $H$  tiene una intención en  $P(a)$  pero dicha intención no es necesaria para soportar  $P(x)$ . Por lo tanto, la descripción que sostiene dicha intención no es necesario ni suficiente para demostrar  $p$  denota  $x$  en cualquier tipo de oración. Lo anterior se evidencia en la siguiente cita:

We are prone to pass too quickly from the observation that neither parrots nor the wind says things to the conclusion that to say that  $p$  requires that one must intend to say that  $p$  and therefore, so to speak, be able to identify  $p$  independently of one's sentence. But the most we are entitled to conclude is that to say something one must intend to say something by uttering one's sentence (one normally will intend to say what it says) (p.4).

Esto se sostiene por las críticas dadas por Kripke, la teoría descriptiva no garantiza una respuesta adecuada a la pregunta 1. Evans, aun así, fortalece el argumento de Kripke a través del ejemplo de las gemelas.

El filósofo inglés indica que un  $H$  puede enamorarse de una mujer  $a$ , dicha mujer tiene una gemela  $b$ .  $H$  puede tener una descripción definida de  $a$  como "La mujer que amo". Puede ser el caso que  $H$  vea a  $b$  pasar por la calle y decir estoy "Estoy enamorado de ella". Cuando en realidad quería hacer referencia a  $a$ , aun así, la actitud psicológica expresada por  $H$  no es suficiente para referir a  $a$ , lo que falsea la teoría demostrativa fuerte. Por otro lado, dicha descripción no es necesaria para referir a  $a$ . Ya que puede ser el caso que la primera vez que vio a  $a$  realmente vio a  $b$ , y que las creencias que generó sobre  $a$  son sobre  $b$ . La razón por la cual  $a$  es  $x$  no guarda relación con las creencias y descripciones asociadas a  $a$ , ya que ninguna creencia o descripción da garantía para diferenciar quien es  $a$  y quien es  $b$ . Lo que se concluye que la teoría descriptiva no es suficiente ni necesaria para explicar cómo se determina la referencia.

De lo anterior se sigue que la teoría descriptiva no puede responder de manera correcta a la pregunta 1 porque el hecho que algo sea el objeto de cierta actitud psicológica no implica que dicha intencionalidad determine la referencia de nombre.

We cannot deal comprehensively with this Philosophy of Mind here. My objections to it are essentially those of Wittgenstein. For an item to be the object of some psychological attitude of yours may be simply for you to be placed in a context which relates you to that thing. What makes it one rather than the other of a pair of identical twins that you are in love with? Certainly not some specification blueprinted in your mind; it may be no more than this: it was one of them and not the other that you have met. The theorist may gesture to the description 'the one I have met' but can give no explanation for the impossibility of its being outweighed by other descriptions which may have been acquired as a result of error and which may in fact happen to fit the other, unmet, twin. If God had looked into your mind, he would not have seen there with whom you were in love, and of whom you were thinking (p.6).

Una teoría Causal de los nombres se caracteriza, como se mencionó anteriormente, que la referencia es determinada por una cadena causal. Una cadena causal se inicia con el bautismo de un signo, "a" con su referencia  $x$ . Este bautismo es dado por cierta comunidad  $C$ , cuando el  $H$  tiene la intención de usar "a" con la misma intención que fue mostrada por  $C$ , entonces  $H$  hace parte una cadena causal propia de la comunidad  $C$  para usar el nombre  $a$ . Evans citando a Kripke indica la siguiente restricción: Es necesario enfatizar que la transmisión de un nombre  $N/N$  por parte de  $H$  a otro  $H'$  es un vínculo que determina la referencia si y solo si  $H$  tiene la intención de usar el nombre con la misma denotación que aquel de quien a su vez aprendió el nombre.

En la teoría causal las preguntas *what the speaker denotes* y *what the names denotes* se responde a la segunda y con base en ello se justifica la respuesta de la primera. Es decir, el bautismo y la cadena causal justifican y soportan que aquello que denota el nombre  $x$  es lo mismo que las intenciones del hablante denotan al momento de hacer usar  $x$ .

La teoría causal, a diferencia de una teoría descriptivista, fundamenta que la intención de  $H$  de denotar a  $p$  en cierta oración es igual a la intención del mismo  $H$  de denotar  $p$  en otra oración porque  $H$  utiliza  $p$  con base en una cadena causal de la comunidad  $C$ . Por esta razón, es que una teoría causal de los nombres responde primero qué es lo que denota el nombre, esto es el bautismo inicial y la pertenencia a cierta cadena causal, y con base en ello intenta fundamentar la intención del hablante. Si el hablar denota a  $P$  con base a cierta

cadena causal propia de  $C$ , entonces el hablante tiene la intención de utilizar  $P$  de la misma forma que la comunidad  $P$ .

Lo anterior es un error. Es cierto que una teoría causal de los nombres responde de manera satisfactoria a la segunda pregunta, es decir, responde como se determina que  $a$  haga referencia  $x$ . Esto se debe a una cadena causal propia de la comunidad  $C$ . Esto no indica que el  $H$  tenga la intención de referir a  $p$  de la misma forma que  $C$ . Esto se debe a que es posible que el objeto por el cual  $H$  obtenga información sobre  $p$  no sea el mismo sobre el cual  $C$  obtuvo información.

Evans da varios ejemplos al respecto, aun así, el que me parece más claro es el siguiente:

A youth  $A$  leaves a small village in the Scottish Highlands to seek his fortune having acquired the nickname 'Turnip' (the reason for choosing a nickname is I hope clear). Fifty or so years later a man  $B$  comes to the village and lives as a hermit over the hill. The three or four villagers surviving from the time of the youth's departure believe falsely that this is the long-departed villager returned. Consequently, they use the name 'Turnip' among themselves, and it gets into wider circulation among the younger villagers who have no idea how it originated. I am assuming that the older villagers, if the facts were pointed out, would say 'It isn't Turnip after all' rather than 'It appears after all that Turnip did not come from this village.' In that case I should say that they use the name to refer to  $A$ , and in fact, denoting him, say false things about him (even by uttering 'Here is Turnip coming to get his coffee again') (p.22).

Este ejemplo es uno de los más importantes porque recoge dos elementos, por un lado, muestra como la información que se obtiene frente al objeto no es equivalente con el objeto del bautismo inicial. Los  $H$  de la comunidad de Scottish Highlands tenían la intención de denotar a Turnip y aun así no denotaron a Turnip sino al ermitaño. Esto quiere decir que los  $H$  de la comunidad de Scottish Highlands tiene la intención de denotar a  $p$ , cuando por consecuencia de una cadena causal propia de la comunidad de Scottish Highlands están denotando a  $e$ . Por otro lado, se muestra que las intenciones entre los hablantes de la comunidad Scottish Highlands son diferentes, por ejemplo, los hablantes más viejos denotan a "Turnip" teniendo la intención de denotar a original Turnip. Por otro lado, los jóvenes que

no tienen el conocimiento inicial sobre Turnip, utilizan el nombre “Turnip” con la intención de denotar al ermitaño. Es decir, los miembros  $H$  (los hablantes más viejos de la comunidad Scottish Highlands) tiene la intención de denotar a  $p$ , aun así, los  $H'$  (Hablaantes más jóvenes) tiene la intención de denotar a  $e$ . Si retomamos el principio de Kripke expuesto por Evans se muestra que los jóvenes sí están utilizando Turnip para denotar el mismo referente que los ancianos, la dificultad no está en lo que refiere Turnip en la actualidad de esa comunidad, ya que para los ancianos y los jóvenes Turnip hace referencia al ermitaño. La dificultad no reside en la forma como se determinó la referencia de Turnip. La dificultad reside en suponer que  $H$  y  $H'$  tienen la misma intención al utilizar la palabra Turnip.

Es necesario aclarar que esto no es un contraejemplo a la teoría causal de los nombres como una teoría que logra explicar cómo se determina la referencia. Esto es un contraejemplo para aquellos filósofos que buscan en la teoría causal una forma de explicar el entendimiento (*Sinn*), esto es la forma como se adquiere entendimiento sobre el mundo.

Esto muestra que la teoría causal puede responder de forma satisfactoria a la segunda pregunta *what the names denotes?* Pero esto no garantiza una respuesta correcta la primera pregunta *what the speaker denotes?* Esto tiene como consecuencia que la crítica a una teoría causal de los nombres, entendiendo crítica como establecer el límite de la teoría, es que no puede explicar la forma como los  $H$  de cierta comunidad entienden cierto significado. En el ejemplo de Evans la dificultad no reside en la forma como el nombre denota sino en la forma como los hablantes entienden la referencia de dicho nombre.

Con lo anterior quedó demostrado que una teoría causal no puede ser entendida como una teoría sobre el entendimiento. Para Evans el *Sinn* “es un modo de pensar la referencia”, como se mencionó con anterioridad este filósofo inglés debe mucho esta interpretación a Dummett, aun así, él toma distancia de este autor. Esto se debe a que, Dummett entiende el *Sinn* como un medio para determinar la referencia. Esto compromete al *Sinn* con una postura verificacionista. ¿Por qué Evans argumenta esto?

Para responder a la anterior pregunta nos debemos remitir a *the varieties of reference* en el capítulo 4 titulado *Russell's principle*. El principio de Russell consiste en afirmar que un sujeto no puede hacer un juicio sobre algo a menos que sepa qué es ese algo. Evans



interpreta este principio como la capacidad de un sujeto de discernir algún objeto de cualquier otra cosa, a esto se llama *conocimiento discernidor*. El filósofo inglés indica que antes de argumentar a favor o en contra del principio de *Russell* se debe primero realizar una explicación teórica sobre cómo entenderlo.

In fact, the use to which I propose to put Russell's Principle, interpreted as requiring discriminating knowledge, means that for me it stands in need of a theoretical defense quite independently of the necessity of convincing myself of its truth. For, however persuaded one was of the truth of the principle, one would not really know, in the absence of a theoretical defense, what it means. Our intuitive idea of being able to distinguish an object collects several different relations in which subjects may stand to objects, but we have as yet no idea of what unifies them. We cannot rest content with a purely disjunctive understanding of the concept of discriminating knowledge; but a more adequate understanding can be provided only by giving a theory in which the concept of discriminating knowledge is linked to the concepts of thought and judgement by way of Russell's Principle. Only a theoretical defense of Russell's Principle will provide us with an account of what common thing it is which descriptive, demonstrative, and recognition-based identification enable a subject to do, by showing us why it is that thought about a particular individual requires the subject to be able to do it (Evans, 1982. p.91).

Una de las teorías que da una explicación de este principio es el verificacionismo. El teórico verificacionista da prioridad a la identificación demostrativa sobre los demás tipos de identificación. Esto supone que el sujeto a través de una identificación demostrativa tiene la capacidad de reconocer las propiedades de un objeto y evaluar dichas propiedades con respecto a la verdad o falsedad de cierta expresión.

El verificacionismo logra dar una explicación de qué es tener un conocimiento discernidor por medio de la identificación demostrativa. Dicha explicación consiste en mostrar que un modo demostrativo del estilo “esto es f” y “esto es g” sirve como fundamento no solo para asignar un valor de verdad a las expresiones “esto es f” y “esto es g” sino también para asignar un valor de verdad a la expresión “este f es g”.

El verificacionismo de Dummett tiene dos características

A. la primera indica una prioridad del modo demostrativo (ostensivo) de identificación sobre los otros modos (como puede ser el descriptivo)

B. la segunda indica que todo valor de verdad de las expresiones puede ser determinados en algún sentido por este modo demostrativo (ostensivo).

Evans tiene dos críticas a esta postura:

1. La primera consiste en mostrar que el verificacionismo tiene dificultades para determinar el valor de verdad de expresiones con tiempo pasado o con objetos que no son posible a través de modo demostrativo.

El verificacionismo supone que es posible realizar identificar demostrativamente todos los hechos que ocurren en el mundo, dicho acceso no es posible en el caso del reino microscópico o cuántico ni tampoco sobre eventos ocurridos en el pasado. En este sentido es ideal para Evans, ya que supone un ser con capacidades infinitas que puede identificar ostensivamente dichos objetos.

2. La segunda crítica consiste en mostrar que la postura verificacionista acepta que expresiones como “el hombre que construyó este computador” puede atribuirse un valor de verdad a través de un proceso de demostración (ostensivo). Aun así, puede ser el caso que jamás se logre identificar demostrativamente quien es ese sujeto, pudo haber muerto o ser una mujer o ser una máquina la cual creó dicha computadora. Esto implica que el verificanismo no advierte que la expresión “el hombre que construyó este computador” puede carecer de sentido ya que no hay forma de conocer a qué hace referencia ¿cómo se puede identificar algo si no sabe qué se debe identificar?

Evans muestran a través de estas dos críticas lo ideal del verificacionismo de Dummett. Dichas críticas están en relación con el uso exagerado de la identificación demostrativa (ostensiva). Con lo anterior se procederá a responder a la pregunta ¿Por qué entender el *Sinn* como un medio para determinar la referencia comprometería a Frege con una postura verificacionista?

Para responder a esta pregunta se retomará la siguiente expresión:

“María engañó a José”

Como se mencionó el verificacionismo se compone de las características A y B. Esto implica que una *H* debe tener las capacidades para poder adscribir al objeto las propiedades que le corresponden por medio de una identificación demostrativa. Lo anterior se encuentra en la siguiente cita de Evans:

Once again, in a strictly verificationist context, the principle would be clear: the mode of identification is that in which the subject, given the object in that way, is then able to determine the applicability to the object of the properties that may be ascribed to it (Evans, 1982. p.98)

Si lo anterior es cierto entonces para entender la expresión “María engañó a José” se debe entender primero “esto es María” y “Esto es José”. Después aplicar a cada objeto las propiedades que pueden ser adscritas (engañar). De esta manera se determina el valor de verdad de una oración.

El verificacionista de Dummett y la interpretación de Dummett de Frege guardan una relación muy estrecha. El verificacionismo afirma que un *H* a través de una identificación demostrativa determina las propiedades de cierto objeto. La mejor interpretación que puede tener un verificacionista sobre *Sinn* es como “Modo de determinar la referencia”, ya que soporta el proceso por el cual se asignan valores de verdad a una oración. Desde esta perspectiva, una expresión como “María engañó a José” expresa una serie de condiciones semánticas para determinar el valor semántico de cierta expresión. Dichas condiciones semánticas son entendidas por *H* cuando se realiza un proceso de identificación demostrativo que determina las propiedades de los objetos que contiene la expresión “María engañó a José”.

Esto quiere decir que una postura verificacionista necesita interpretar el *Sinn* como un medio para determinar la referencia, ya que este tipo de interpretación encaja perfectamente con la concepción verificacionista de identificación. Por esta razón, Evans indica que interpretar el *Sinn* de Frege como “un medio para determinar la referencia” compromete a su intérprete con una postura verificacionista. Esto nos da razones para poder

entender de forma más clara por qué Evans trata al *Sinn* como un modo de pensar a la referencia mas no un medio como determinar la referencia.

Aun así, existe una diferencia aún más importante entre Dummett y Evans, para Evans una teoría de la referencia no puede sustituir una teoría del *Sinn*. A diferencia de Dummett, el cual suele indicar que una teoría sobre la referencia implica un estudio del *Sinn*, esto es un estudio sobre el entendimiento.

Una de las cosas que es necesario aclarar es ¿Qué es para Evans un estudio del *Sinn*? y ¿Qué es para Evans un estudio de la referencia? Para responder estas dos preguntas es necesario tener en cuenta que para Evans el *Sinn* es una forma de pensar la referencia. Esto se responderá en las siguientes secciones, por ahora es importante tener en cuenta las razones que da Evans para no aceptar la interpretación de Dummett sobre *Sinn*.

### 1.5.3 El *Sinn* desde la perspectiva de Evans.

Gareth Evans (1982) en el primer capítulo *The Varieties of reference* titulado *Frege* muestra una interpretación de Frege que sostiene la existencia de términos singulares Russellianos dentro de una teoría del significado Fregeana. Los términos russellianos son aquellos que significan en la medida en que tienen un referente, esto implica que un término singular que no refiere algo es un término vacío, es decir, carece de sentido. Esta postura de Evans muestra cierta distancia de otras interpretaciones, como la de Dummett, por las razones que se vieron anteriormente.

Evans matiza su afirmación indicando que no hay evidencia que impida aceptar que existen términos singulares russellianos y términos singulares no-russellianos dentro de la postura de Frege. Es decir, es posible que Frege tuviera una especie de postura ecléctica frente a los términos singulares.

Frege afirma que existen expresiones que dependen del contexto de emisión, como puede ser el caso de “hoy hace buen clima”. En esta expresión el contexto de emisión determina el *Sinn*. Esto se sostiene por dos aspectos.

- 1) En ausencia del contexto de emisión de la expresión “Hoy hace buen clima” un *H* comprendería de otra forma la expresión “Hoy hace buen clima”.

2) En la oración “Hoy hace buen clima” existen elementos como el demostrativo “Hoy” que opera de forma similar a un término singular Russelliano. Es decir, que su sentido es determinado por su referente.

Para soportar 1 y 2 es necesario hacer un análisis de la expresión:

a) “Hoy hace buen clima”

Supongamos que dicha expresión se realiza de manera oral de un  $H$  a otro  $H'$  en el mismo espacio y tiempo. Es decir, tanto  $H$  como  $H'$  se encuentran en el mismo lugar y a la misma hora.

Lo que se busca demostrar es:

I. En ausencia del contexto de emisión la expresión “Hoy hace buen clima” puede ser comprendida de otra forma que en presencia del contexto de emisión.

¿Qué pasaría si  $H$  hubiera escrito a  $H'$  una carta con la expresión “Hoy hace buen clima”?  $H'$  podría interpretar dicha expresión indicando que  $H$  está denotando el clima y al día en el cual fue escrita dicha expresión. Aun así,  $H'$  no tiene información sobre cómo está el clima en el día en que  $H$  hace referencia. En otras palabras,  $H'$  no tiene forma de acceder al *referente* de la expresión. Ni tampoco tiene forma de determinar la referencia de la expresión.

Para que este ejemplo tenga un mayor peso en demostrar I vamos a suponer que la carta de  $H$  a  $H'$  sí tiene la fecha, el lugar y la hora a la que refiere la expresión  $a$ . En este caso  $H'$  no tiene dificultades en acceder al *referente* de la expresión. Es decir,  $H'$  puede ir a una aplicación y ver cómo estuvo el clima en ese momento. Aun así, la forma como  $H'$  presenta el referente es diferente.

Nótese que en el ejemplo anterior  $H'$  puede realizar una interpretación de la expresión  $a$ , aun así, la forma como realiza dicha interpretación es diferente a cómo la haría en el contexto original de la expresión “Hoy hace buen clima”.

En el contexto original *H* le dice a *H'* “Hoy hace buen clima”. Para entender dicha expresión *H'* solo tiene que mirar el clima que está haciendo. En este contexto, que voy a rotular como *C1*, *H'* accede de forma diferente al referente, ya que tiene información que no tiene en el contexto 2 (el contexto de las cartas lo voy a denotar como *C2*). Es diferente estar presente y ver el clima que hace que ver un video en otro lugar sobre el clima que hizo.

Para *H* la expresión *a* se comprende de la misma forma tanto en *C1* y *C2*. Esto se debe a que él es el emisor de dicha expresión. Aun así, en el caso de *H'* existe una diferencia en la forma como se comprende la expresión *a* en *C1* y *a* en *C2*. Esta diferencia se debe a la forma como se está interpretando el demostrativo “hoy” en la expresión *a*. En *C1* “hoy” se puede entender como “el día y el lugar donde estoy” en cambio en *C2* “hoy” se puede entender como “el día y el lugar donde se escribió la carta”. *H'* puede tener creencias diferentes y generar descripciones diferentes de *a* en un contexto *C1* y en el *C2*.

*H'* entiende *a* de forma diferente en el contexto *C1* y *C2*, ya que es posible realizar interpretaciones diferentes de *a* en *C1* y *C2*. Con esto se ha demostrado I. Los puntos 1 y 2 también quedan demostrados ya que, por un lado, se muestra que *H'* comprende de forma diferentes la expresión *a* en ausencia del *C1* (1). Por otro lado, la diferencia con respecto a la interpretación del *H'* en *C1* con respecto *C2*, radica en que en *C1* el sentido del demostrativo “Hoy” es determinado por la información que obtiene *H'* del referente (el día de hoy y el clima qué está haciendo). Para que un hablante capte la forma *H'* piensa en *a* en el contexto *C1*, es necesario que dicho hablante se encuentre en el mismo *C1* que *H'* fue expuesto (2). Con esto no se afirma que la referencia de la expresión *a* cambia. Lo que se demostró es que el modo de presentar el referente (sentido) cambia.

Con la expresión *a* en el *C1* ocurre algo interesante, el *C1* se compone del día y el lugar donde el *H* expreso *a* al hablante *H'*. Por otro lado, el referente de *a* es el día y el lugar donde *a* fue expresado. En el caso particular de *a* en el contexto *C1* se muestra que el *C1* (el día, el clima y el lugar donde la expresión *a* fue enunciada) y el referente de *a* (el día, el lugar y el clima donde la expresión *a* fue enunciada) son lo mismo. Si suponemos que *C1* coincide con el referente de *a*, es posible interpretar: Ya que el referente de *a* es igual *C1* y *C1* determina el *Sinn* de *a*, podemos deducir que el referente de *a* determina el *Sinn* de *a*. Esto es una forma de hablar de términos russellianos.

Este no es el análisis que realiza Evans con respecto a la expresión *a*. Aun así, muestra un camino para argumentar que existen expresiones en las que su sentido dependen de la existencia del referente.

Continuando con la exposición de la interpretación de Evans, en la anterior sección se muestran citas donde Frege acepta que en algunos casos es necesario el contexto para captar el *Sinn* de cierta expresión. Esto no quiere decir que Frege haya expresado que puede existir situaciones en donde dicho contexto para captar una expresión *a* es el referente de la expresión *a*.

Suponiendo que Frege niega lo anterior, no es una razón suficiente para rechazar que no existen términos singulares russellianos en su teoría. Ya que sabemos que Frege sí acepta que el contexto de ciertas expresiones es necesario para captar su sentido.

Lo importante de la interpretación de Evans radica en dos puntos:

1. Independencia del *Sinn* con respecto a la referencia.

Para Dummett el estudio del *Sinn* se hace a través de un análisis del lenguaje, para Evans un estudio del lenguaje (de la referencia) no es suficiente para hacer un estudio sobre el *Sinn*. Es importante tener en cuenta que Evans no está argumentando que los hablantes de cierto lenguaje no hagan uso del *Sinn* para comunicar signos. Evans está indicando que un estudio de la referencia no implica un estudio sobre el sentido.

José Bermúdez (2005) en *thought, reference and experience* ha indicado que Evans no está del todo de acuerdo con respecto a que una explicación de la referencia, esto es una explicación del significado, implica una explicación del sentido.

Evans's views about the direction of explanation in our thinking about language mark a significant divergence from Dummett (noted and discussed by Dummett in his 1991b). Dummett has consistently argued that the philosophical analysis of thought can proceed only via the philosophical analysis of language. In fact, he takes this principle (which he attributes to Frege) to be the defining feature of analytical philosophy (Dummett 1994). Evans, in contrast, holds that we can elucidate the nature of thought independently of the nature of language (p.3)

Debemos entender la expresión “Dummett has consistently argued that the philosophical analysis of thought can proceed only via the philosophical analysis of language” en el sentido en que es posible realizar una teoría robusta del significado que permite explicar la *forma como se determina la referencia* y la *forma como se presenta*. La intención de Evans es mostrar que esto no es posible. No voy a profundizar acerca de las razones que sostiene una teoría modesta sobre el significado, solo manifiesto que es necesario tener en cuenta dicha distinción para poder comprender la cita anterior.

Evans holds that an account of what it is to **understand referring expressions** should be formulated in the context of a more general account of what it is to think about individuals (Bermudez, 2005, p.3)

Según la interpretación de Bermúdez, la intención de Evans para explicar la forma de presentación de ciertas expresiones no es a través de un análisis de la referencia. El mecanismo para explicar cómo se comprende una expresión se debe formular con respecto a cómo se piensan los términos singulares. Es válido preguntarse ¿Por qué una teoría sobre el entendimiento debe ubicarse en el nivel de los pensamientos acerca de términos singulares y demostrativos? Esto posiblemente se debe a las dificultades y retos que presenta explicar desde una teoría de la referencia los términos singulares y los demostrativos. Los demostrativos en ocasiones parecen depender de contextos no-semánticos. En el caso particular de la oración *a* la diferencia entre “*a*” en *C1* y *a* en *C2* no proviene de la referencia<sup>8</sup>, ya que tienen el mismo valor de verdad, sino que “*a*” fue captado por *H*’ en el *C1*.

Esto permite concluir que expresiones como “*a*” presentan dificultades en explicar su sentido solo analizando los medios por los cuales se determina la referencia. La referencia de “*a*” en *C1* y en *C2* es la misma. La oración “*a*” tiene el mismo valor de verdad en *C1* y en *C2*, esto se sostiene porque *H* y *H*’ pertenecen a la misma cadena causal. Lo anterior

---

<sup>8</sup> Nótese que en estoy hablando de referencia no de referente. Es evidente que la diferencia entre *a* en el contexto *C1* y *a* en *C2*. Se debe a que *C1* comparte algunos objetos en común con el referente de *a*. Aun así, la referencia, que sería el valor de verdad de *a*, no es la diferencia en *a* en *C1* y *a* en *C2*. Ya que tienen el mismo valor de verdad.



garantiza que la referencia de “*a*” se determine del mismo modo por *H* y *H'*. Aun así, es evidente que *H'* posee información de *a* en el contexto *CI*.

Esta asimetría entre expresiones sin un vínculo informacional otra con un vínculo informacional, hace referencia a *Sinn-hot* y *Sinn-cold*. Un *H'* capta el *Sinn* de *a* en el contexto *CI* ejerciendo una actividad (percibir). Dicha actividad no solo es un medio para captar el *Sinn*, sino que hace parte del contenido del *Sinn*. De no ser por el ejercicio de dicha actividad *a* en el contexto *CI* y *a* en el contexto *C2* tendrían el mismo sentido.

Si la interpretación de Bermúdez es correcta Evans tiene dos niveles de explicación, por un lado, una teoría causal que puede explicar cómo se determina la referencia y, por otro lado, una teoría del *Sinn* que muestra como accedemos al mundo.

## 2. El *Sinn* no es un medio para determinar la referencia.

En este segundo punto ya se había mencionado con antelación en el apartado de Frege y en las aclaraciones preliminares de esta sección. Evans no entiende el *Sinn* como un medio para determinar la referencia, ya que este tipo de interpretación adquiere sentido en un contexto verificacionista. De ser así, las críticas al verificacionismo y sus consecuencias poco intuitivas deberían también atribuirse a Frege, esto debilita la teoría de Frege de una forma innecesaria. De la misma manera, si se acepta que existen términos singulares russellianos no es posible entender el *Sinn* como un medio para determinar la referencia, ya que, en el caso de los términos singulares russellianos, el sentido es determinado por el referente. Tenemos dos argumentos para rechazar la interpretación del *Sinn* como “Un medio para determinar la referencia”. El primero indica que esto compromete el *Sinn* con una postura verificacionista, y el segundo indica que si existen términos singulares russellianos entonces existen casos en donde el *Sinn* es determinado por el referente.

En los siguientes párrafos se hará una explicación más minuciosa de estas dos características y de sus consecuencias para la presente investigación.

### **Independencia del *Sinn* con respecto a la referencia.**

Cuando se indica que una expresión es significativa hace referencia a que tiene referente. En un primero momento Evans afirma que la referencia de una expresión se puede entender como un valor semántico (valor de verdad y entidad extralingüística)<sup>9</sup>. Esto sirve como punto de partida para conceptualizar aquello que se denominará términos singulares russellianos, es decir, expresiones que su sentido es determinado por referente.

Frege's idea of theory of meaning was roughly this. He took as his starting point the idea that the significance of a complete sentence consisted in its being true or false. Now it is natural to think of each significant expression of language as having what one might call a semantic power, and, given Frege's starting point, it is natural to think of this as the power to affect the truth-value of sentences in which it occurs. **Frege was distinctive in supposing that the semantic power of an expression was determined by that expression's being associated with some extra-linguistic entity.** He called such an entity the expression's meaning; given the multiplicity of use of the word "meaning", one might follow Michael Dummett and call this entity the expression's semantic value (Evans,1982, p.8.)

En la cita anterior se puede evidenciar que para Evans el valor semántico está asociado con entidades extralingüísticas, lo que implica que una expresión es significativa si tiene referente (Un objeto en el mundo). De esto no se sigue que no tenga referencia, ya que si una expresión no tiene referente entonces tiene un valor de verdad igual a 0. Por lo tanto, no es una expresión significativa.

Evans rechaza que los términos singulares vacíos tienen sentido. Para Frege un término singular puede ser un nombre, los nombres pueden ser "*Pepito*" o "El hombre más citado en los experimentos metales de los filósofos de habla hispana". Una descripción como "El hombre más citado en los experimentos metales de los filósofos de habla hispana" puede ser un término singular en el sentido en que refiere a un objeto. Evans propone que, si un

---

<sup>9</sup> Hay que indicar que el significado de una oración es la valoración semántica es una postura que Evans extrae de Dummett.

término singular no es significativo, es decir, que no tiene referente entonces carece de sentido.

Para soportar lo anterior Evans tiene que demostrar que la siguiente expresión es falsa:

A) los términos singulares vacíos no son verdaderos ni son falsos

A tiene serias repercusiones para una teoría semántica de Frege, ya que estaría indicando que existen expresiones que parecen ser significativas pero que la teoría del significado de Frege no abarca (esto tendría como consecuencia que la teoría del significado de Frege sea incompleta). Por otro lado, se adjudicaría un tercer valor o significado a ese tipo de expresiones, lo que tendría como consecuencia que la afirmación “la referencia de una oración es su valor de verdad” deba cambiar, y decir algo como “la referencia de una oración (excepto de aquellas que tienen términos singulares vacíos) es un valor de verdad”. En cualquiera de los dos casos la teoría del significado de Frege debe modificarse en algún aspecto. Por esto mismo es peligroso interpretar los términos singulares vacíos como entidades sin valor semántico. Evans parte de esta incoherencia en esa interpretación para mostrar que es necesario distinguir el valor de verdad de una proposición del referente de cierta expresión.

Esta distinción entre referente y valor de verdad, Evans lo desarrollará más en el capítulo 9 *communication and information* en donde expresa dos tipos de descripciones, una basada en la verdad y otra basada en la información. Una descripción definida basada en la información es aquella que pretende establecer un vínculo con información previa existente. Esto para Evans implica que existe un uso *referencial*. Un uso *referencial* de una descripción definida se justifica sólo en los casos en que la descripción definida tenga términos singulares invocadores de información. Dichos términos singulares invocadores de información son términos singulares *russellianos*. Un uso no referencial de una descripción definida no pretende realizar un vínculo con información previamente existente (Descripción basada en la verdad). Lo anterior implica que la descripción no está vinculada con algún tipo de término *russelliano*. Esto se puede evidenciar en la siguiente cita:

This is a convenient place to say something about an issue which has aroused a good deal of controversy: is there another use of definite descriptions, in addition to their use as quantifiers? I have emphasized the adequacy of the quantificational treatment of descriptions in what I have called pure uses-where no link-up with antecedently existing information from an object is intended. For the understanding of such a use of a definite description, as in 'The inventor of the zip is an Englishman', nothing other than a grasp of the satisfaction-conditions of the embedded concept-expression ('*e* is the inventor of the zip') is required (Evans, 1982, p320-321).

Para Evans este tipo de uso puro no necesita de una vinculación informacional previa con algún objeto. Evans indica lo siguiente de las descripciones definidas con uso referencial.

But are there uses of definite descriptions for the understanding of which it is necessary that one have, and invoke, information from some object? The question is often phrased as 'Is there a referential use of definite descriptions?', and the phraseology is in harmony with my own, in that a conventionally-certified information-invoking use of definite descriptions would certainly be a referring use; although we should bear in mind that, as I use the notion of reference, **being intended to invoke information** is only a sufficient, and not a necessary, condition for a referring use of a singular term (Evans, 1982, p.321).

La existencia de descripciones definidas que tengan un vínculo informacional con objetos, son descripciones definidas que están construidas con alguno o algunos términos singulares russellianos. Debido a esto, el valor semántico de una descripción definida con términos singulares russellianos es su referente.

En la cita anterior se resaltó en negrilla una definición que es importante tener en cuenta. Los términos singulares, cuando son términos singulares auténticos y no descripciones disfrazadas como diría Russell, tienden a mostrar la referencia con una tendencia a invocar información, esto indica, que un término singular auténtico refiere o tiene la tendencia a invocar información que viene del objeto.

Esto genera una distancia sobre cierto tipo de interpretaciones en donde caracterizan a la teoría del significado de Frege como indirecta<sup>10</sup>. Este tipo de interpretaciones ya fueron mostradas en la sección anterior, en donde se afirmó que el *Sinn* es un concepto que puede ser aplicado a cualquier tipo de signo, ya que constituye una de las características esenciales de ser signo. Dicha característica se muestra con la *restricción metafísica del signo*, un signo solo representa al objeto de cierta forma y bajo cierto aspecto, en otras palabras, el *Sinn* constituye la esencia de todo tipo de signo. Si se acepta que el lenguaje también es un sistema de signos, entonces dicha concepción también aplica. Bajo este marco carece de sentido hablar que el *Sinn* hace del lenguaje algo indirecto ya que el *Sinn* es aquello que permite la existencia del signo, y, por lo tanto, del lenguaje.

Como se mencionó con anterioridad un término singular russelliano es aquel cuyo significado depende de que tenga referente. ¿Cómo Evans entiende la palabra referente? Evans describe un pequeño tránsito hecho por Frege desde su noción inicial de referente en los nombres propios a su noción de valor de verdad en oraciones. En la cita mencionada al inicio de esta sección se puede mostrar dos tipos de significados que puede tener el *meaning* de cierta expresión. Por un lado, es posible describir el significado como entidad-extralingüística y por otro lado como valor de verdad. Aun así, esto no implica necesariamente una ambigüedad, ya que cada una de estas formas de entender el *significado* hacen referencia a la forma como el mismo Frege expuso en su texto *sentido y referencia* (1892). En este texto Frege inicia con una pregunta ¿Cómo podemos entender la diferencia de valor cognitivo entre expresiones “a” y “b” si se refieren a los mismo?, con la intención de responder a dicha pregunta Frege genera la distinción entre sentido y referencia. Aun así, para realizar dicha distinción, Frege habla de los nombres propios como entidades que designan objetos particulares, lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

---

<sup>10</sup> Con esto hago referencia a la crítica que hace Evans (1982) en *the variety of reference* a Kaplan en el capítulo 2, indicando que Kaplan está interpretando sentido y referencia, como *intension* y extensión en Carnap. Bajo este sentido, si es posible entender una referencia indirecta del significado.

Del presente contexto se desprende que con “signo” y “nombre” he entendido cualquier designación que sea un nombre propio, cuya referencia sea, pues, un objeto determinado, pero no un concepto ni una relación (p.251).

Más adelante Frege habla sobre oraciones, en la cual afirma que su sentido es un pensamiento y su referencia su valor de verdad, lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

El pensamiento no puede, pues, ser la referencia de la oración; por el contrario, debemos concebirlos como su sentido...por esto nos vemos impulsados a admitir el valor veritativo de una oración como su referencia (p.256-257)

Evans muestra que inicialmente la referencia de un término singular, como un nombre propio, demostrativos, etc.; era el objeto, es decir la entidad extralingüística a la cual se refiere. Así mismo Frege está hablando sobre dos tipos de valor semántico, por un lado, está hablando del valor semántico de un nombre propio, esto es el objeto, y, por otro lado, está hablando del valor semántico de una oración como su valor de verdad.

Con el desarrollo de las oraciones Frege demuestra que es posible hablar de valor de verdad para dichas expresiones lingüísticas. Por esta razón es importante generar la distinción entre referente (entidades-extralingüísticas) y valor de verdad (referencia). Existen expresiones cuyo significado son entidades-extralingüísticas, como puede ser el caso de los términos singulares russellianos. Así mismo existen expresiones como descripciones definidas sin vínculo informacional pero que pueden tener valor de verdad. Por ejemplo, supongamos que *Pepito* trabaja en una empresa de guarda equipajes. En esa empresa él tiene que inspeccionar los datos arrojados por la máquina que pesa las maletas y verificar que sus compañeros operarios hayan clasificado de manera correcta las maletas con base en lo que arrojó la máquina. Para esto *Pepito* solo tiene que imprimir los datos que le dio la computadora y verificar con la planilla de registro donde sus compañeros indican el peso de cada maleta y la ubicación que se encuentra la maleta en el almacén. Para esto *Pepito* tiene que comparar dos expresiones:

1. “La maleta A pesa 20 KG”
2. “La maleta A se encuentra en la posición 7”

*Pepito* puede juzgar si la maleta A se encuentra en la posición correcta solo a través de descripciones definidas, sin tener un contacto con el referente. Esto implica que es posible asignar un valor de verdad a la expresión “La maleta A se encuentra en la posición correcta” sin necesidad de tener un contacto directo con el referente, es decir el peso de la maleta y verificar visualmente la posición en la que se encuentra la maleta.

Con base en la anterior aclaración queda la duda sobre ¿Qué ocurre con las expresiones que contienen términos vacíos? La expresión “Juan Pablo Castel se obsesionó con María Iribarne” (Personajes del *Tunel*) es una expresión que carece de entidades extralingüísticas, esto es el referente, pero sí tiene un valor de verdad, el cual es 0. Evidente dicha expresión no sería una descripción que evoca algún vínculo informacional.

If we wished to incorporate significant but empty Proper Names within a Fregean framework, one formally adequate possibility would be to regard the semantic value of each singular term as a *set*, which would be either the singleton of the referent or the empty set, according to whether or not the term has a referent. If no one person invented the zip, the name 'Julius' would have a *semantic value*, namely the empty set, but it would have no *referent* (Evans, 1981, p.32).

No toda expresión en el lenguaje es una proposición y, por lo tanto, no toda expresión puede tener un valor de verdad. En el caso particular de los términos singulares Russellianos su significado no depende de si es verdad o falso dicho término singular. Los términos singulares russellianos son aquellos que su sentido depende de la existencia del referente. Es decir, en ausencia de un referente no tiene sentido, no hay lenguaje no hay signo. Es necesario tomar en cuenta la siguiente definición de Evans:

'Russellian singular term' to mean a singular term whose significance depends upon it having a referent” (p.12).

Es decir, en caso de que una expresión lingüística sea tomada como un término singular russelliano y no refiere nada, entonces se concluiría que dicha expresión carece de sentido, es decir, no sería una auténtica expresión, no es un signo.

Lo anterior es un argumento que aporta la idea de *Sinn-hot*. En cierto sentido, *Sinnes* cuyo vínculo con aquello que refieren permite su existencia, aporta a la idea que existen *Sinnes* que surgen a través de cierta actividad. En los casos trabajados por Evans sería la actividad de percibir.

En la sección 1.2 (*meaning (Bedeutung)*) es que Evans genera la siguiente afirmación:

once these two anchors -the assignment of truth-values to sentences, and the assignment of objects to singular terms- have been lowered, the kind of entity that constitutes the semantic value of an expression of any of the various other kinds is more or less determined by its grammatical category (1982, p.8)

Seguido de esto Evans da una descripción de cómo las categorías gramaticales pueden componer o constituir el valor de verdad de una expresión, para poder entender mejor lo anterior se puede tomar el siguiente ejemplo:

Supongamos que tenemos dos categorías gramaticales en nuestro lenguaje *N*. El lenguaje *N* está compuesto por un lado de términos singulares russellianos y términos singulares no-russellianos. En el caso de los términos singulares no-russellianos podemos tener una expresión que es una descripción definida como “el hombre que hizo este computador”, el caso de términos singulares russellianos podemos tener la expresión “eso (señala un objeto)”. Aun así, en nuestro lenguaje *N* tenemos una dificultad muy parecida a nuestro lenguaje natural, en ocasiones las mismas palabras pueden entrar en una categoría u otra dependiendo del contexto. Por ejemplo, En un párrafo que relata una historia real se encuentra la expresión “eso”. Supongamos que una *H* que no tuvo un contacto directo con lo ocurrido lee dicho relato. En este caso particular la expresión “Eso” no es un término singular russelliano, ya que dicha expresión es captada por *H* en ausencia del referente. Es decir, tiene sentido sin importar si existe o no referente, en este caso “eso” se da dentro del contexto de una historia, se puede entender esto como un “conocimiento” por descripción. Es evidente que hace falta un elemento más para poder entender cómo funcionan las categorías gramaticales en el lenguaje *N*, la forma como se debe captar el significado dichas expresiones. En este caso, lo que determina que una expresión esté en una categoría



gramatical no es la referencia, sino la forma como se está pensando o entendiendo la referencia, esto no es otra cosa que el *Sinn*.

El ejemplo anterior muestra que la sintaxis, el tipo de signo (las palabras, vocales, señales de humo, etc) y el referente del signo no son suficientes para diferenciar entre signos o expresiones de un lenguaje *N*. Esto se debe a que, por un lado, tenemos signos que pueden utilizarse en un contexto demostrativo ostensivo, como, por ejemplo: cuando alguien dice “allá (señalando el objeto)” y, por otro lado, tenemos signos que se utiliza en el contexto no demostrativo ostensivo “allá” en una historia real.

Si unimos este ejemplo con el ejemplo de la expresión *a* en el contexto C1 y *a* en el contexto C2 se puede concluir que la única forma de comprender de forma correcto a *a* o clasificar si ciertos signos pertenecen a cierta categoría gramática en el lenguaje *N* es tomando en cuenta una teoría del *Sinn*. Dicha teoría debe explicar los medios por los cuales un *Sinn* muestra algo.

Esto es coherente con lo que se mencionó en la 1.4.1. para estudiar el significado se debe estudiar desde un contexto más general, esto quiere decir, estudiar el *Sinn*. Con lo anterior se ha mostrado que desde la perspectiva de Evans un análisis del lenguaje, esto es de la referencia, no puede sustituir un análisis del *Sinn*. Así mismo, la única forma de poder generar una teoría que explica las formas en las que nos referimos con ciertas expresiones es describiendo la forma como pensamos en dicha referencia. Para Evans no basta con indicar la referencia de una expresión y de esta manera mostrar su sentido, es necesario describir el sentido para de esta manera poder explicar por qué refiere de esa forma.

En el texto *consideraciones sobre sentido y referencia* (1892-1895), Frege da unas aclaraciones sobre su texto *sobre sentido y referencia*. Inicia el texto indiciando:

En un ensayo (“Sobre sentido y referencia”) establecí la diferencia entre sentido y referencia, de momento, sólo para los nombres propios (o, si se prefiere, nombres individuales). **La misma diferencia puede establecerse para los términos conceptuales.** Ahora bien: Es fácil que surjan confusiones por el hecho de entremezclar la división en conceptos y objetos con la distinción entre sentido y referencia. (1892-1895, p.293)

Esta cita resalta dos puntos.

1. Frege tiene la intención distinguir sentido/referencia de concepto/objeto.

2. Muestra el proceso de génesis de la distinción sentido y referencia. Estos dos conceptos se utilizaron para los nombres propios. Después de la argumentación dada en *sentido y referencia* dicha distinción se estableció para los términos conceptuales<sup>11</sup>.

Retomando, Frege genera un argumento para mostrar ¿Cuál es la referencia de un concepto? El argumento procede mostrando que un concepto no saturado como  $F(x)$  tiene como referencia todos los objetos (constantes) por los cuales es posible remplazar la variable  $X$ . Por esta razón, con la expresión “El concepto de triángulo equilátero” no hace referencia a un concepto, sino a todos los objetos en los cuales la función triángulo equilátero aplica.

Seguido de esto Frege muestra que un concepto es diferente aun nombre porque no tiene la característica predicativa y es no saturado. Esto quiere decir, que un concepto no saturado aun no refiere a algo, propiamente hablando.  $F(x)$  no puede tener un referente, pero  $F(a)$  sí tiene referente.

Frege después de lo anterior realiza un argumento que favorece a una definición de carácter *extensionalista*. La expresión  $F(x)=T(x)$  no se da por medio de conceptos sino por medio de los objetos, por ejemplo, si  $F(x)$  tiene los mismos objetos que  $T(x)$  entonces  $F(x)=T(x)$ . Una definición *extensionalista* resulta más favorable, ya que la igualdad no se da entre el contenido de los conceptos sino con respecto a los objetos.

Y con ello se ha hecho una concesión importante, según creo, a los lógicos extensionalistas. **Tienen razón al hacer ver, con su preferencia por la extensión frente al contenido de los conceptos, que consideran que lo esencial para la lógica es la referencia de las palabras, no el sentido.** Los lógicos intensionalistas

---

<sup>11</sup> Es necesario recordar que para Frege el concepto es una función. Es decir, a diferencia de los nombres propios que hacen referencia a un objeto, los conceptos son funciones que sirven para determinar si cierto objeto cae o no cae bajo dicha función.

tienden a fijarse demasiado en el sentido; pues lo que llaman intensión es, si no representación, por lo menos sentido (p.299).

Este párrafo muestra una concepción importante en *sentido y referencia*, la lógica no necesita del sentido ¿Por qué Frege realiza dicha afirmación? Porque la lógica se encarga de la verdad y el sentido sobre el entendimiento. El sentido para Frege no tiene un compromiso lógico, a pesar que pueda ser un medio para llegar a la referencia.

No tienen en cuenta (intensionalistas) que en lógica no interesa cómo se producen unos pensamientos a partir de otros sin tener en cuenta su valor veritativo; con mayor generalidad, que hay que dar el paso del sentido a la referencia; **que las leyes son ante todos leyes en el dominio de las referencias y que sólo indirectamente se relacionan con el sentido** (p.299).

Seguido de esto Frege afirma que el concepto debe ser concebido en el plano de la lógica. Y las funciones predictivas son evaluados con respecto a su referencia.

Si bien puede concederse a los lógicos intensionales que el concepto mismo es más primitivo que su extensión (determinar si cierto objeto cae bajo cierto concepto), **el concepto no debe ser concebido en tal caso como sentido del término conceptual**, sino como referencia, que ciertamente no es el concepto mismo, pero que está muy estrechamente conectada con él (p300).

Frege está negando que los conceptos están al mismo nivel del *Sinn*, en cambio lo está poniendo en relación con la referencia. Lo que implica que la forma como se presenta la referencia (*Sinn*), no se desarrolla en el plano conceptual y no es esencial para la verdad.

Un *Sinn* no se especifica por el tipo de conceptos que posee, ni la forma como dichos conceptos determinan si un objeto cae en ese concepto o no. La forma como se especifica un *Sinn* es mostrar cómo se presenta algo, y describir el origen de dicha forma de presentación. Lo anterior permite concluir que una teoría del *Sinn*, según la interpretación de *Bermúdez* una teoría sobre el entendimiento, no se puede describir en una teoría sobre la referencia, esto es una teoría sobre la verdad.

Frege afirma que los conceptos hacen parte del terreno de la verdad, es decir están involucrados con la referencia. Esto es importante ya que permite evidenciar que un estudio de la verdad no implica para Frege un estudio sobre el *Sinn*.

Evans se diferencia de *Dummett* ya que para el filósofo inglés un análisis del lenguaje no muestra un análisis sobre el entendimiento. Esto se puede comprender de la siguiente manera: Un *Sinn* no puede ser descrito al nivel del lenguaje, describir la sintaxis y los conceptos que tiene cierta expresión no muestra la forma como se está presentado la referencia de dicha expresión. Por otro lado, se mostró que en el ejemplo del lenguaje *N* es necesario tomar en cuenta el modo como se está entendiendo ciertos enunciados para poder entender si dicha expresión pertenece a cierta categoría gramatical. El “eso” señalando un objeto y el “eso” mencionado en una historia real son diferentes expresiones a pesar de que en apariencia son idénticas. Su diferencia depende del modo de presentación que cada uno de estos signos.

En conclusión, una teoría de la referencia (una teoría sobre la verdad) no es suficiente para dar cuenta de una teoría sobre el entendimiento. Esto se debe a que no es suficiente mostrar la referencia para poder explicar el *Sinn*. Esto se argumentó de 4 formas.

1. Una teoría causal de los nombres puede explicar cómo se determina la referencia, pero no muestra cómo comprendemos significados.

2. La diferencia entre *a* en el *C1* y *a* en *C2* por el *H'*

3. Clasificar signos en ciertas categorías gramaticales en el lenguaje *N*.

También se mostró que Frege afirma que el *sentido* no es necesario para entender la verdad, esto es, la referencia. Esto es importante ya que no solo refuerza la postura de Evans sobre que una teoría de la referencia no reemplaza una teoría sobre el entendimiento, sino que también muestra evidencia a favor de las críticas a las posturas dogmáticas sobre el *Sinn*. Muy posiblemente Frege pensó al *Sinn* de manera independiente a la verdad y a la lógica.

Con esto se mostró que la interpretación de Bermúdez sobre Evans es acorde, ya que es necesario que exista cierta independencia del *Sinn* con respecto a la referencia. Esta independencia entiéndase a un nivel explicativo, es decir, un análisis de la referencia no

muestra el *Sinn*. Con esto no se afirma que los términos singulares russellianos no existan, la independencia a la que hago referencia es a un nivel explicativo del *Sinn* no al nivel semántico.

### ¿Cómo analizar un pensamiento desde Evans?

Con anterioridad se ha indicado algunas de las razones por las cuales Evans prefiere entender el *Sinn* como *una forma de pensar* la referencia y no un medio para determinarla. Aun así, ¿Por qué utilizar la palabra “pensar”? ¿Qué nos está indicando Evans con ello?

Al inicio del presente capítulo se mostró que existen *Sinnes* con pensamiento (aquellos que tiene un compromiso con la verdad) y sin pensamiento (aquel que no tiene un compromiso con la verdad). El pensamiento tiene un compromiso con la verdad, por esto el sentido de una proposición es un pensamiento. Aun así, existen oraciones con sentido, pero sin pensamiento, como puede ser el caso de expresiones lingüísticas que manifiestan un estado emocional o imperativos. Aun así, la noción de Evans sobre pensamiento es diferente a la noción de Frege sobre pensamiento.

Con base en el marco de interpretación del apartado anterior es posible indicar que: una teoría del *Sinn* para Evans es una teoría sobre el entendimiento. Esto implica que su noción de “Pensamiento” tiene una relación con dicha capacidad de entendimiento. Para responder de forma correcta a la pregunta sobre qué es un pensamiento para Evans, es necesario remitirnos al capítulo 4.3. de *the varieties of reference*. En dicho capítulo Evans habla sobre *la restricción de generalidad*, la cual se puede describir de la siguiente manera, si un sujeto puede comprender la oración *a es f* entonces tiene la capacidad de comprender cualquier expresión en donde *a* se encuentre presente. Ya conociendo qué es la *restricción de generalidad* es posible realizar la pregunta ¿Qué relación guarda esto con el pensamiento?

**So that the idea I am trying to explain would amount to the idea that different episodes of thinking can involve the same symbols, identified by their semantic and non-semantic properties.** I should prefer to explain the sense in which thoughts are structured, not in terms of their being composed of several distinct elements, but in terms of their being a complex of the exercise of several distinct conceptual abilities (Evans, 1981, p.101)

En el anterior pasaje se confirma la postura argumentada en la sección anterior, en donde se indica que una explicación del lenguaje no implica una explicación del pensamiento. Esto se debe a que en muchos casos la misma expresión puede tener diferentes pensamientos. Lo anterior se evidencia en el ejemplo *a* en el *C1* y *a* en el *C2* con respecto al *H'*.

¿Cómo realizar una explicación del pensamiento? Según Evans dicha explicación se debe realizar en la forma como los pensamientos están estructurados. La descripción de la estructura del pensamiento se debe realizar en relación con las capacidades conceptuales. Se había mencionado anteriormente que Frege no estaba de acuerdo con equiparar las especificaciones que permiten indicar si objeto cae en *x* concepto con el sentido de dicho concepto, de hecho, Frege indicó que el nivel conceptual es diferente al nivel del *Sinn*. Esto no está en contra de lo que Evans mencionó, ya que su descripción está en relación con las capacidades o habilidades para utilizar ciertos conceptos.

Evans no solo rechaza que la descripción del pensamiento se haga en el nivel de la referencia, sino que nos indica que para entender la estructura del pensamiento se debe indicar las capacidades para utilizar ciertos conceptos, no los elementos lingüísticos que se utilizan para vestir dicho pensamiento. La razón es que diferentes pensamientos, al igual que las personas, pueden vestirse de la misma forma, es decir, una expresión como “allá” puede tener diferentes pensamientos, una puede ser “mira al frente tuyo” y otra “mira a mi lado izquierdo” (entiéndase estas expresiones no como descripciones definidas sino como las diferentes intenciones que corresponde a dos usos diferentes de la expresión “allá”). Por esto mismo es que Evans justifica su postura sobre estudiar el pensamiento en relación con las capacidades conceptuales y no en relación con sus elementos.

Si se acepta que una teoría sobre *Sinn* es una teoría sobre el entendimiento, el mismo método que se utiliza para estudiar el *Sinn* sirve para estudiar el entendimiento. Evans define *Sinn* como una forma de pensar, esto implica que el pensamiento se debe estudiar en relación con sus distintas habilidades conceptuales. Si lo anterior se sostiene entonces una teoría sobre el pensamiento es una teoría sobre el entendimiento. Dicha teoría sobre el entendimiento se debe estudiar en relación con las capacidades que permiten dicho entendimiento.

Lo anterior se puede resumir en la siguiente oración: Una teoría sobre el entendimiento es una teoría sobre las capacidades que debe tener un sujeto para poder tener dicho entendimiento. La anterior oración puede sonar como una obviedad, “el agua moja” no es un descubrimiento es hacer explícito lo obvio, pero se debe interpretar tomando en cuenta que dichas capacidades no se expresan en los conceptos, analizar el concepto no muestra la capacidad que se debe tener para comprenderlo.

Ya se había mostrado que es diferente, incluso para Frege, la forma por la cual un objeto cae bajo un concepto y el *sentido* de dicho concepto. Si lo anterior es correcto entonces el *Sinn* de un concepto no es la forma como se determina si un objeto cae bajo dicho concepto.

La capacidad que tiene una persona para hacer uso de un concepto es lo que muestra la capacidad de entendimiento que tiene dicho sujeto sobre el concepto. Podemos suponer el siguiente ejemplo: Supongamos que una persona no ha adquirido las habilidades conceptuales para entender el concepto “mamífero” dichas capacidades conceptuales están en relación con aquello que Evans llama “una idea fundamental”. Una idea fundamental es información que es necesaria y suficiente para que un *H* distinga a *F* de cualquier otro objeto. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Let us say that one has a *fundamental Idea* of an object if one thinks of it as the possessor of the fundamental ground of difference which it in fact possesses. (Such an idea constitutes, by definition, distinguishing knowledge of the object since the object is differentiated from all other objects by this fact.) (Evans, 1982. p. 107)

En el caso del concepto “mamífero” una persona puede tener la idea errónea que los mamíferos no ponen huevos. Dicha idea es errónea cuando se muestra la expresión “El Ornitorrinco es mamífero” se toma como verdadera. Una idea fundamental para el concepto “mamífero” es el animal que da leche a sus crías. Una persona que utiliza la palabra mamífero con base en un uso erróneo como “el animal que no pone huevos” puede determinar casi el 99% de los objetos que sí son mamíferos. ¿Por qué debemos decir que su método para determinar los objetos que caen bajo el concepto “mamífero” es erróneo? si supones que el ornitorrinco no existe, ¿Qué criterio tenemos para decir que es erróneo? el

*Sinn* muestra que no es suficiente saber cómo determinar la referencia, alguien puede determinar la referencia de un concepto y acertar en todos los casos, sin comprender correctamente dicho concepto. La referencia no basta para poder mostrar el entendimiento, se debe describir las capacidades necesarias para tener dicho entendimiento. En el caso del concepto “mamífero” es tener la idea fundamental “el mamífero son aquellos animales que amamantan”. Es necesario aclarar que con “idea fundamental” Evans no refiere a descripciones definidas, una idea fundamental puede ser una experiencia perceptual. Lo anterior se aclarará enseguida.

Es necesario aclarar el concepto de “Idea fundamental” para esto se debe definir ¿Qué es una idea de un objeto? Y segundo ¿Qué hace que sea fundamental? En el capítulo donde se introduce dicho concepto (capítulo 4 de las variedades de la referencia) Evans está buscando una definición del *principio de Russell*. Este principio indica que un *H* no puede realizar un juicio de algo sin saber qué ese algo. Evans interpreta este principio haciendo referencia a un conocimiento discernidor, es decir, el *H* si va a hacer un juicio sobre objeto debe poder distinguir ese objeto de cualquier otro. Una *Idea* es para Evans aquello que posibilita dicho conocimiento discernidor. Una *Idea* posibilita a un *H* pensar en una serie interminable de pensamientos, en los cuales estará pensando en el objeto de la misma forma. Es decir, Si *H* tiene una *Idea* de *p* entonces *H* puede pensar en *p* de la misma forma en cualquier expresión en donde *p* esté involucrada. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

An idea of an object, then, is something which makes it possible for a subject to think of an object in a series of indefinitely many thoughts, in each of which he will be thinking of the object in the same way (p.14)

El concepto de *Idea* de un objeto parece estar fundamentando algo más que el *principio de Russell*. Si una idea permite que un *H* haga el mismo uso de un expresión *p* en cualquier oración, esto fundamenta la restricción de generalidad. Ya que si no hay garantía que el *H* piense de la misma forma *p* en  $F(p)$  que en  $T(p)$ , entonces tampoco hay garantía de que al comprender la expresión “*p* es *t*” un *H* puede comprender cualquier expresión donde “*p*” esté presente. Para Evans una *Idea* puede ser una descripción definida o una experiencia perceptual.



Ya con la definición de este término podemos entrar a comprender qué es *una idea fundamental*. Evans (1982) refiere lo siguiente:

This account of what constitutes a non-fundamental Idea of an object advances us very little. The problematic idea of knowing what it is for a proposition to be true remains unclarified. (By the same token, there is little here with which the opponent of Russell's Principle is required to disagree.) But the proposal does at least enable us to see how our thinking can conform to the Generality Constraint. When our idea of an object is a *fundamental Idea*, the knowledge which constitutes our possession of the concept of being *F* can apply directly, to yield a knowledge of what it is for the proposition *t* is *F* to be true. When our Idea of an object is of a *non-fundamental* kind, we know what it is for a proposition of the form *r* is *F* to be true, because we know that it is true (if it is) in virtue of the truth of some pair of propositions of the forms  $r \{> = a$  and  $r \{> \text{ is } F$  ; and our Idea of the object and our concept of the property constitute, respectively, knowledge of what it is for propositions of these forms to be true. Provided a subject knows what it is for identifications like  $b = a$  to be true, a link is set up between his idea, *a*, and his entire repertoire of conceptual knowledge, and he will be able to grasp as many propositions of the form *a F* as he has concepts of being *F*. (p. 112)

Una *Idea* es fundamental cuando un *H* puede aplicar directamente el concepto *p*, por “Directamente” se debe entender sin mediaciones de otras proposiciones. Por otro lado, una *Idea* no fundamental es cuando el *H* necesita de otras proposiciones para saber *p*, es decir el hablante no tiene un conocimiento directo sobre *p*. La diferencia de una *Idea* fundamental de una *Idea* no fundamental es que con una *idea* fundamental el *H* puede evaluar la verdad de *p* solo con *p*. No es necesario que la verdad de *p* dependa de otra expresión como  $a=p$ .

En el caso del ejemplo del Mamífero se muestra que una persona puede tener una *Idea* fundamental y una *Idea* no fundamental, sin que esto implique una diferencia en la forma como se determina la referencia.

Evans estudia el pensamiento al describir las capacidades que lo forman. Aun así, dichas capacidades no necesariamente son capacidades que se obtiene a través del uso del

concepto, dichas capacidades pueden ser independientes de la existencia, presencia o si el sujeto utiliza o no utiliza dicho concepto, dichas capacidades pueden ser no-conceptuales. Esto no es una afirmación de Evans, se explicará en los siguientes párrafos a qué se hace referencia con capacidades no-conceptuales

En este apartado voy a realizar una pequeña defensa de lo último que acabo de mencionar. Evans cuando realiza uso de la palabra “no-conceptual” hacía referencia a la información perceptual. Aun así, creo que hay otro camino el cual Evans solo menciona, pero no recorre del todo.

En el caso particular de los demostrativos, y más específicamente hablando sobre el capítulo 6 se muestra un intento de Evans por describir aquellas capacidades que son necesarias para el uso de un demostrativo, por ejemplo, los *mapas egocéntricos*. Los *mapas egocéntricos* son representaciones que permiten ubicarnos y movernos en el espacio, por ejemplo alguien señala una montaña y dice “allá” para indicar cierto lugar u objeto en el espacio perceptible ¿Cómo alguien puede señalar un lugar en su espacio desde su punto de vista sin tener un *mapa egocéntrico* de ese lugar? sin la capacidad de tener *mapas egocéntricos* este tipo de demostrativos no serían posibles. Con esto no estoy indicando que sea una condición necesaria y suficiente, solo hago referencia a que es una condición necesaria.

Existen capacidades que se puede ejercer en ausencia de una conocimiento del lenguaje, como es el caso de los *mapas egocéntricos*. Estas capacidades se llamarán no-conceptuales.

En este caso podemos indicar que existen capacidades no-conceptuales que son necesarias para tener ciertos pensamientos, como puede ser el caso de *mapas egocéntricos* en relación con los demostrativos. Así mismo, podemos afirmar que existen capacidades que no dependen necesariamente del pensamiento.

Existen capacidades conceptuales generales, estas capacidades son aquellas que en su ausencia no se podría utilizar ningún concepto. Evans no está en contra del uso de acabo de mencionar de la palabra “capacidades conceptuales generales” ya que dichas capacidades

conceptuales corresponden, para el filósofo inglés, en aquello que se denominó *restricción de generalidad*

Pero con lo descrito hasta ahora no se ha mostrado ¿Qué relación guarda la *restricción de generalidad* con describir la estructura del pensamiento? Como se mencionó la *restricción de generalidad* es una *capacidad conceptual*, esto quiere decir que si un sujeto no tiene la capacidad *restricción de generalidad* no es posible que pueda hacer uso de algún tipo de concepto. Aun así, ¿Qué relación guarda esto con las *capacidades no-conceptuales*? No espero responder a esta pregunta de una manera acertada, aun así, espero dibujar la estructura que puede permitir responder esa pregunta.

Primero es necesario tomar en cuenta las siguientes definiciones con base en lo argumentado:

1d: Es una destreza que un *H* debe ejercer (de forma intencional o no intencional) para captar algo o tener una representación de algo.

2d: Una capacidad es conceptual si y solo si un *H* ejerce dicha capacidad solo en presencia de pensamientos.

3d: Una capacidad es no-conceptual si un *H* ejerce dicha capacidad no solamente en presencia de pensamientos.

3d se sostiene por el ejemplo del *mapa egocéntrico* en Evans. 2d se sostiene por el ejemplo de la *restricción de generalidad* en Evans.

Tomando en cuenta estas definiciones se realizará la siguiente división: es diferente describir una capacidad que se necesaria para tener cierto pensamiento *x*, a una capacidad que es necesaria para tener cualquier tipo de pensamiento. Por ejemplo: Podemos decir que el *mapa egocéntrico* es necesario para poder entender ciertos demostrativos, aun así, no es una capacidad necesaria para cualquier tipo de pensamiento, alguien puede pensar  $2+2=4$  sin saber dónde está parado ni dónde está él (la persona) en el espacio. Este sería el caso de una capacidad que denominare particular para comprender un pensamiento. Debido a que dicha capacidad no se ejerce SOLAMENTE para sostener pensamientos, ya que dicha

capacidad sostiene otro tipo de representaciones, por ejemplo: la representación de donde se encuentra mi cuerpo con respecto al computador. Se puede concluir que es una capacidad No-conceptual.

La *restricción de generalidad* muestra una de las capacidades generales del pensamiento, con generales hago referencia a que no es una descripción de una capacidad particular que se debe tener para poder entender  $x$  o  $y$  expresión, como la capacidad de tener un mapa egocéntrico es una condición necesaria, pero no suficiente, para tener un pensamiento del estilo “aquí” suponiendo que este “aquí” es dado ostensivamente, es decir señalar algo en el mundo. Una capacidad general es aquella que es necesaria para tener cualquier tipo de pensamiento. *La restricción de generalidad* es una capacidad general, ya que en ausencia de ella no es posible utilizar algún concepto.

If we hold that the subject's understanding of 'Fa' and his understanding of 'Gb' are structured, we are committed to the view that the subject will also be able to understand the sentences 'Fb' and 'Ga'. And we are committed, in addition, to holding that there is a common explanation for the subject's understanding of 'Fa' and 'Ga', and a common explanation for his understanding of 'Fa' and 'Fb' (Evans, 1981, p. 101).

En esta cita podemos evidenciar varias cosas, a pesar de que en este párrafo Evans está hablando de la *restricción de generalidad* en relación con el pensamiento. Aun así, el filósofo inglés utiliza la palabra *understanding* para hacer referencia al pensamiento que corresponde a la expresión “Fa”. Esto muestra que para Evans el pensamiento más que tener un compromiso con la verdad, también tiene un compromiso con el entendimiento. Por esto, es que es legítimo tomar como sinónimos en Evans las expresiones “una forma de pensar” y “Una forma de entender”. Por otro lado, en la *restricción de generalidad*, en el caso de Evans, permite exponer una cualidad importante de una explicación sobre el entendimiento de las expresiones, si se llega a explicar las capacidades que están involucradas para entender el concepto “Fa” y “To” entonces dicha explicación también sirve para explicar no sólo las oraciones “Fa” y “To” sino explicar cualquier oración en donde “Fa” y “To” estén presentes. Lo anterior muestra la relación que puede existir entre capacidades particulares y capacidades generales. Es necesario aclarar que cuando hago referencia que una capacidad

particular esto no implica que la capacidad sea no-conceptual, de la misma forma una capacidad general no indica necesariamente que dicha capacidad sea conceptual. Para poder determinar esto se debe aplicar 2d y 3d.

Para Evans el pensamiento y entendimiento está estrechamente relacionados. Aun así, describir una capacidad con respecto al pensamiento no implica que sea conceptual. Es evidente que en esta última afirmación puede resultar extraña, y un poco confusa. Muy posiblemente Evans no esté de acuerdo, para el filósofo inglés las capacidades conceptuales describen la estructura del pensamiento. De ser cierto esto Evans tendría que haberse conformado con el capítulo 5, ¿por qué realizar el capítulo 6,7 y 8? si sólo con describir una capacidad conceptual basta para estudiar el pensamiento. Prefiero tomar la postura que cuando Evans introduce la restricción de generalidad no es para mostrar que dicha capacidad es aquella que puede explicar cualquier tipo de pensamiento o que el pensamiento solo puede ser descrito con respecto a sus capacidades conceptuales, sino que muestra la restricción de generalidad como un ejemplo de lo importante de realizar un estudio del pensamiento y su estructura en términos de capacidades.

Volviendo a la relación entre restricción de generalidad y capacidades no-conceptuales. Si la restricción de generalidad es acertada nos permite generalizar aquellas capacidades que se describen en un pensamiento particular, a todos los pensamientos en los que dicho pensamiento haga parte. Esto quiere decir que si se describe una capacidad  $q$  en el pensamiento “y es  $e$ ” es posible indicar que todo pensamiento en el que ( $y$ ) y ( $e$ ) están presentes implica un uso de la capacidad  $q$ . Si una capacidad no-conceptual resulta estar presente en todo tipo de pensamiento, se puede decir que es una capacidad general, si solo está presente en algunas es una capacidad particular. Debemos tener cuidado de confundir una capacidad general con la definición 2d.

De la misma forma es posible estudiar dichas capacidades por fuera de la estructura de un pensamiento. Para Evans es necesario entender “Fa” y “To” dentro de la estructura de un pensamiento, esto no implica que “Fa” y “To” solo se puede entender dentro cierto pensamiento particular. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

The language case is useful also for illustrating this point: each of the abilities involved in the thought that *a* is *F*, though they are separable, can be exercised only in a (whole) thought and hence always together with some other conceptual ability. This is the analogue of the fact that the understanding of a word is manifested only in the understanding of a sentence, and hence always together with the understanding of other words (Evans, 1981, p.102).

Para Evans los pensamientos están constituidos de capacidades que permiten utilizar ciertos conceptos. En ausencia de dichas capacidades no se podría entender de forma correcta cierta expresión y por lo tanto no se podría tener un pensamiento. Así mismo, otra característica del pensamiento es que no puede ser desestructurado, esto quiere decir que un pensamiento es necesariamente estructurado.

Although the language case yields these useful analogies, there is a crucial difference, which we might put like this: while sentences need not be structured, thoughts are essentially structured (Evans, 1981, p.102).

Esto se debe a que si un sujeto tiene las habilidades para utilizar un concepto *f* no es posible que confunda dichas habilidades correspondientes al concepto *f* con las habilidades que se utilizan para ejercer el concepto *g*. Es evidente que si un sujeto tiene las habilidades para utilizar el concepto *f* esto ya de por sí supone no confundir las capacidades para utilizar el concepto *f* de otros tipos de conceptos. Con esto Evans hace referencia cuando indica que un pensamiento es necesariamente estructurado, esto quiere decir, que no es posible que un sujeto que ya posee las habilidades para utilizar los conceptos *f* y *g* pueda confundir dichas capacidades cuando va a realizar un pensamiento que contenga los conceptos *f* y *g*. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

But it simply is not a possibility for the thought that *a* is *F* to be unstructured—that is, not to be the exercise of two distinct abilities. It is a feature of the thought-content that John is happy that to grasp it requires distinguishable skills (Evans, 1981, p.102).

Hasta ahora se han mostrado tres ideas importantes, la primera de ellas consiste en que el pensamiento se debe describir con base en las capacidades que se necesitan para tener dicho pensamiento. Esto se sostiene por dos puntos

1. Mostrar que una teoría que explica cómo se determina la referencia no es suficiente ni necesaria para una teoría sobre el entendimiento.

2. Es posible que existe una expresión como *a* que contenga diferentes pensamientos, sin que esto implique tener diferentes formas de determinar la referencia. Esto se sostiene por los ejemplos mostrados en *a* en *C1* y *a* en *C2* y los demostrativos. Por esta razón, solo tomar en cuenta la estructura de una expresión y los elementos lingüísticos utilizados no es suficiente para mostrar la estructura del pensamiento.

3. Explicar la estructura del pensamiento en términos de ejercer diferentes tipos de capacidades permite responder a los ejemplos en 2 (*a* en *C1* y los demostrativos).

El segundo punto importante es que esas capacidades solo se muestran dentro de un pensamiento, es decir para analizar la capacidad que se necesita del concepto “a” es necesario realizar un análisis en el pensamiento “a es b”. En este caso, lo que se indicó es que no es posible realizar un análisis de las capacidades que se necesitan para entender un concepto si dicho análisis se hace fuera del contexto de algún pensamiento, esto no quiere decir que se deba realizar un análisis de dicho concepto en solo la oración “a es b”, sino que dicho análisis debe realizarse en cualquier oración, es decir para analizar el concepto “a” se puede analizar en las oraciones “a es b” o “a es t” o “a no es t”. Eso no indica que dicho análisis no se pueda generalizar ya que la capacidad para entender cierta referencia solo se muestra dentro del contexto de un pensamiento, pero de esto no se sigue que dicho análisis solo aplique para ese pensamiento particular que se utilizó como modelo para realizar dicho análisis. Como se evidencia, la restricción de generalidad permite generalizar dicho análisis de las capacidades de un pensamiento. Por otro lado, se mencionó que es factible que existan capacidades no-conceptuales que se encuentran involucradas en el uso de ciertas

expresiones, dichas capacidades no-conceptuales serán analizadas de una mejor manera en la siguiente sección.

Tercer punto, los pensamientos son necesariamente estructurados. Esto quiere decir que: si un sujeto  $x$  hace uso de ciertas capacidades para captar el pensamiento  $Fa$ , no es posible que utilice dichas capacidades de  $Fa$  con otro tipo de pensamiento como  $Re$ . Las capacidades para tener un pensamiento suponen saber qué capacidades se deben usar para entender dicho pensamiento, esta es una de las formas como Evans muestra el *principio de Russell*. Si un sujeto hace uso de ciertas capacidades para tener el pensamiento  $Fa$  esto supone que sabe con qué pensamiento utilizar dichas capacidades, las capacidades para captar o entender  $Fa$  suponen saber que dichas capacidades se utilizan para entender  $Fa$  y no otro pensamiento como  $Re$ .

### **Capacidades conceptuales y capacidades no-conceptuales**

Evans mencionó que la forma de estudiar la estructura del pensamiento es a través de analizar las capacidades conceptuales. Me encuentro en desacuerdo con esta afirmación, ya que en cierto sentido ¿Qué sentido tendría haber realizado el capítulo 6, 7 y 8 de las variedades de la referencia? Creo que Evans hacía referencia con esto a la restricción de generalidad como una capacidad conceptual.

En la anterior sección se mostró una estructura de cómo poder estudiar estas capacidades. Una de las propuestas es realizar una división entre capacidades generales, capacidades particulares, capacidades conceptuales y capacidades no-conceptuales.

El ejemplo que se utilizó para mostrar la existencia de capacidades conceptuales es la *restricción de generalidad*. De ser acertado este principio mostraría una capacidad general conceptual, es general porque en ausencia de este principio no solo no podríamos comprender las expresiones “ $Fa$ ” y “ $Te$ ”, sino que no se podría comprender ninguna expresión. La restricción de generalidad es una capacidad conceptual debido a 1d. Esto se sostiene porque la restricción de generalidad solo es usada por un  $H$  en presencia de pensamientos.



Aun así, pueden existir otras capacidades conceptuales que no son generales, es decir, que no son necesarias para entender cualquier tipo de concepto. Por ejemplo, supongamos que una persona no sabe dividir fracciones, como suele ocurrir con niños que tienen dificultades para las matemáticas o como aquellas personas que no fueron al colegio por ciertas condiciones sociales. Aun así, esto no implica que la persona tenga dificultades para captar cierto tipo de pensamientos. Es decir, la persona puede tener otras capacidades conceptuales como puede ser el caso de expresar y comprender proposiciones como “el agua es necesaria para la vida”. No toda capacidad conceptual es una capacidad que sea necesaria para mostrar la estructura de cualquier pensamiento

En el terreno de lo no-conceptual el ejemplo que se utilizó fue el concepto de *mapa egocéntrico* trabajado por Evans en relación con los demostrativos. En cierto punto, una persona debe tener la capacidad para poder ubicarse a él mismo en el espacio para de esta manera poder identificar un objeto egocéntricamente en el espacio. Esto quiere decir que cuando alguien ejerce un demostrativo como “allá” (señala la salida del cine) una capacidad necesaria, pero no suficiente, es poder ubicar un objeto en el espacio con respecto a la posición que él tiene en el espacio. Aun así, esta capacidad no conceptual es primordial no solo para ejercer un demostrativo como “allá” sino para tener una serie de representaciones que no involucran pensamientos, por ejemplo: Maradona en 1986 tuvo que ejercer capacidades no-conceptuales para tener la representación “Calcular la posición que estoy del balón y del árbitro para meter un gol con la mano”.

Esta distinción entre capacidades no es propia de Evans, como se mencionó el filósofo abrió la puerta, pero no entró. En cierto punto, Evans le basta con haber indicado que la restricción de generalidad es por excelencia la capacidad conceptual. Aun así, para estudiar el *Sinn* no es necesario solo indicar las capacidades conceptuales que son necesarias ya que, en muchos *Sinn*, sobre todo aquellos que son invocadores de información, es decir, aquellos que son o están estructurados por términos singulares russellianos, necesitan ejercer ciertas capacidades no-conceptuales para poder tener dicho pensamiento. ¿Cómo se puede tener la representación “allá a mi derecha” (persona señala la salida de una sala de cine) si no es posible identificar la relación él en el espacio?

Las capacidades no-conceptuales son necesarias, para diferenciar tipos de *Sinn*, por ejemplo: el caso que alguien utilizó la expresión “allá a mi derecha” en la narración de una historia de navegación y alguien utilizó la expresión “allá a mi derecha” señalando a un compañero un objeto en el barco implica pensamientos diferentes, ya que en el segundo se están utilizando capacidades no-conceptuales que en el primero no se encuentran, así estén refiriendo al mismo evento.

En tal caso los *Sinnes* son diferentes ya que las capacidades que se ejercen para entender dichas expresiones son diferentes, la diferencia no radica en las capacidades conceptuales para utilizar “allá” “derecha”, sino en las capacidades no-conceptuales que se ejercen. En el caso de señalar a su compañero donde se encuentra un objeto en el barco es diferente a leer en una historia narrando como un navegador le dijo a su compañero donde se encuentra un objeto en el barco, puede que se refieren a lo mismo. Aun así, solo el *Sinn* que se encuentra con la expresión “allá a mi derecha (navegante señala un objeto a su compañero)” es necesario realizar uso de capacidades no-conceptuales, es decir es necesario para el navegante saber dónde se encuentra él en el espacio y donde se encuentra el objeto que va a señalar en el espacio con respecto a él.

Es necesario aclarar que “conceptual” y “no-conceptual” fue estructurado en relación con el *Sinn*. En la sección donde se habló sobre la posición de Frege con respecto a la distinción sentido/referencia y concepto/objeto, se mostró que lo conceptual tiene un compromiso con la verdad. Una capacidad conceptual se constituye por 2d. Esto implica *H* ejerce dicha capacidad en presencia de pensamientos. Esto implica que dicha capacidad tiene un compromiso con la verdad. Lo mismo se deduce de 3d. Una capacidad no-conceptual es aquella que cumple con 3d. Lo que implica es que dicha capacidad se ejerce en presencia o en ausencia de algún pensamiento, lo que indica que la capacidad no tiene compromiso con la verdad o no es exclusiva de la verdad.

Existen *Sinnes* que necesitan de cierta actividad y otros no. Evans habla de expresiones que tienen un vínculo informacional y expresiones que no. Este vínculo informacional indica que un *Sinn* es determinado por su conexión con la referencia. Esto quiere decir que dicho *Sinn* surge de cierta actividad, dicha actividad puede ser perceptual. Esto fue denominada *Sinn-hot*. Aun así, existe otro elemento, los *hotSinnes* (*Sinn-hot*) pueden

estar compuestos de una actividad conceptual, como puede ser el pensar pero también una actividad no-conceptual, como podría ser percibir. En el apartado anterior se mostró que un *Sinn* puede estar compuesto de contenidos que no implican conceptos. Como puede ser el caso de mapas egocéntricos. Existen *hotSinnes* (*Sinn-hot*) que tienen cierto compromiso con una actividad y dicha actividad no es ejercida exclusivamente en el campo del pensamiento (juicio). Estos *hotSinnes* que no están guiados al juicio sino a otra cosa como puede ser con el movimiento o la acción, son *Sinnes* que están compuestos o contienen un elemento no-conceptual. Dicho elemento no-conceptual del *hotSinn* determina que el mundo no se presenta en términos de juicio: propiedades de objetos y objetos, sino términos de entorno: posibilidades de acción y experiencia.

### **El *Sinn* no es un medio para determinar el valor de verdad**

Pensar que “el modo de presentación” como una forma de determinar la referencia, es decir el *Sinn* se interpreta como condiciones de verdad para establecer la referencia (valor de verdad) es un error. Esta forma de interpretar el *Sinn* tiene las siguientes dificultades:

1. Hace vulnerable a Frege a las críticas de Perry.
2. Interpreta al *Sinn* como un medio para determinar la referencia compromete a la teoría del *Sinn* con un verificacionismo.
3. Esta interpretación presenta dificultades para dar cuenta de los términos singulares vacíos.

Una afirmación como la de Dummett, *sentido* es una forma de determinar la referencia, podría tener serias consecuencias en la comprensión del *Sinn*, por un lado, presentaría dificultades para dar respuesta a los términos singulares vacíos, llegando a afirmar que dichos términos vacíos, tienen otro tipo de valor semántico o que no tienen un valor de verdad (verdadero o falso). Esto tendría como consecuencia, como se mencionó anteriormente, que ciertas afirmaciones de Frege como “el significado de una proposición es su valor de verdad” tenga que ser modificadas a “el significado de una proposición es su valor de verdad si y sólo si esa proposición no posee o no está compuesta de términos singulares vacíos”.

Por esta razón Evans define *Sinn* como “una forma de pensar” más no es un medio para determinar el valor semántico. El estudio del *Sinn* se hace por medio de un estudio del entendimiento y no a través de una teoría sobre la referencia (la forma como se determina la referencia)

Esto se sostiene por dos puntos, en un primer momento existen expresiones que no se diferencian ni en su referencia, ni por su sintaxis, ni por alguna estructura semántica. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita de Evans (1982):

It seems to me that there must be a sense in which thoughts are structured. The thought that John is happy has something in common with the thought that Harry is happy, and the thought that John is happy has something in common with the thought that John is sad. This might seem to lead immediately to the idea of a language of thought, and it may be that some of the proponents of that idea intend no more by it than I do here. However, I certainly do not wish to be committed to the idea that having thoughts involves the subject's using, manipulating, or apprehending symbols-which would be entities with non-semantic and well as semantic properties, so that the idea I am trying to explain would amount to the idea that different episodes of thinking can involve the same symbols, identified by their semantic and non-semantic properties (p.101).

En la cita anterior es necesario aclarar que Evans cuando se pregunta ¿Qué tienen en común las oraciones *John is happy* y *John is sad*? la respuesta es *la restricción de generalidad*, que evidentemente es una capacidad importante para el pensamiento, pero que no es suficiente para explicar cualquier tipo de pensamiento. Aun así, estudiar el pensamiento separado del lenguaje es una propuesta innovadora, la principal razón que sostiene esta afirmación es que dos expresiones pueden tener la misma estructura sintáctica y semántica. La diferencia radica en la forma cómo el hablante está entendiendo dichas expresiones. En los párrafos pasados ya se argumentó que una teoría sobre el *Sinn* es una teoría sobre el entendimiento. Para entender cómo pueden existir dos *Sinnes* diferentes a pesar de que el sujeto utilice los mismos símbolos. Podemos tomar el siguiente ejemplo:

$H$  y  $H'$  se perdieron en el mar. Llevaban ya dos días que se les había acabado el agua y no tenía ni idea donde estaban. Ellos tenían la esperanza de encontrar tierra firme en algún momento, cuando  $H$  ve a su derecha algo negro. En ese momento  $H$  dice “¡tierra!”, lo que  $H'$  pregunta “¿Dónde?” a lo que responde “Allá, a mi derecha”. Seguido de esto  $H'$  escribe un relato donde narra la experiencia que vivió, en donde escribe “ $H$  dijo -allá, a mi derecha”.

Nótese que en esta historia existe la expresión “Allá, a mi derecha” en los dos casos, esa expresión tiene la misma referencia. Es decir, hace referencia a la isla que  $H$  y  $H'$  encontraron. Aun así, existe dos formas de captar dicha expresión:

1 “Allá, a mi derecha” se lee en una obra de navegación que redacta por  $H'$

2. “Allá, a mi derecha” es la expresión realizada  $H$  a  $H'$ .

La expresion1 y 2 hacen referencia a lo mismo. La diferencia entre la expresión 1 y 2 no puede ser a lo que se refieren, porque se refieren a lo mismo. Tampoco las palabras que utilizan ni su estructura sintáctica. ¿Acaso son idénticas estas dos expresiones? Podemos aplicar uno de los principios mostrados por Evans para responder a esta pregunta, a este principio lo llamaré, *Diferencia de capacidades*. Si aceptamos que el *Sinn* se puede estudiar a través de las capacidades, dos expresiones pueden ser idénticas por las siguientes condiciones:

- a) Refieren lo mismo
- b) Refieren de la misma manera

Para poder entender b) se debe indicar que, si un sujeto ejerce las mismas capacidades al momento de expresar o entender  $Fx$  y  $Tx$ , y  $Fx$  y  $Tx$  refieren a lo mismo, entonces podemos decir que  $Fx \equiv Tx$ . Utilizó este símbolo  $\equiv$  para expresar este tipo de identidad definida, no utilizo el símbolo  $=$  ya que se puede asociar con la expresión de Frege, la cual solo debe cumplir la condición a).

Si la *diferencia de capacidades* es acertada, entonces para responder si la expresión 1 y 2 son  $\equiv$  es necesario no solo cumplir con la condición a) sino que también con la condición b).

La primera capacidad que se identifica que marca una diferencia entre 1 y 2 es que para 1 no es necesario que el sujeto tenga la habilidad de ubicarse a él mismo en el espacio actual. Para que un hablante  $T$  comprenda 2, es necesario el ejercicio de capacidad espacial egocéntrica. Aun así, en el caso de 1 no existe una dependencia de una capacidad espacial egocéntrica para comprender 1. Podemos poner el ejemplo de un paciente con heminegligencia espacial el cual se llama  $T$ .  $T$  tiene dificultades para percibir espacialmente su lado derecho, de hecho, cuando se le indica que se mueva al lado derecho o levante la mano derecha no hace nada o levanta la mano izquierda. En este caso particular,  $T$  tiene dificultad para ejercer de cierta forma una capacidad, percibir y comprender su lado derecho. Aun así, esto no indica que  $T$  cuando lea una historia de navegación como 1, no comprenda que 1 hace referencia a la isla. Aun así, si llega a ser el caso que  $T$  estuviera en el contexto de  $H'$  muy posiblemente la expresión “Allá, a mi derecha” no tendría sentido, ya que para  $T$  no tiene una representación del espacio a su derecha.

Esto muestra que tanto 1 y 2 ejercen capacidades diferentes ya que podemos imaginarnos un caso en donde en ausencia de alguna capacidad un  $T$  puede comprender 1 sin que esto implique comprender 2.

Es como cuando vamos leyendo en un bus, podemos entender perfectamente aquello que estamos leyendo sin importar si sabemos dónde estamos. Pero para tener el pensamiento 2 es necesario saber dónde estamos ubicados espacialmente, si aceptamos lo anterior entonces 1 y 2 no cumplen con  $\equiv$ .

La diferencia está en el *sentido*. Para entender mejor qué es lo que genera esta diferencia, se debe analizar la estructura del *Sinn* describiendo las capacidades que la involucran.

En el caso de 2 se necesita hacer uso de una capacidad que en el caso de 1 no se encuentra, esto es tener un mapa egocéntrico presente del barco. Esto se debe a que 2 contiene un término singular invocador de información, esto es un término singular russelliano. 2 tiene un término cuyo sentido es determinado por la información perceptual egocéntrica de un objeto en el espacio. Digo que es egocéntrico porque el uso de 2 se da a través de la ubicación del sujeto en el espacio.

En conclusión, pueden existir expresiones que utilizan los mismos símbolos pero que contienen diferentes *Sinnes*, esto se debe a que el sujeto tiene que ejercer diferentes capacidades.

Por esta razón, que un sujeto pueda utilizar los mismos símbolos, pero con *Sinnes* diferentes, es la primera razón por la cual se debe entender o estudiar el pensamiento en un terreno diferente al del lenguaje. Dicho terreno Evans y Bermúdez lo llamaron entendimiento, no se estudia cómo se determina la referencia, sino cómo entendemos el mundo.

La segunda característica que soporta la perspectiva de Evans sobre el *Sinn* se debe a un supuesto que el filósofo inglés menciona en *Understanding demonstratives* lo siguiente:

In view of this we can appreciate how wrong-headed it is to consider a Fregean sense as necessarily intermediary between thinker and referent, as something which must, from a certain point of view, get in the way, or anyway render indirect what might be direct. A way of thinking of an object is no more obliged to get in the way of thinking of an object, or to render thinking of an object indirect, than is a way of dancing liable to get in the way of dancing, or to render dancing somehow indirect (Evans, 1985, p.302-303).

Es evidente que cuando se piensa en algo no solo pensamos en ese algo, sino que lo hacemos de cierta forma en específico, aun así, ¿Por qué ocurre esto? ¿Acaso es una ilusión del lenguaje? La respuesta no es dada por Evans, aun así, creo que, en este texto en la primera parte, sobre Frege se dio una justificación metafísica a esto. Si se piensa en algo se debe hacer de una forma en específico porque no podemos pensar en ese objeto en su totalidad. La *restricción metafísica de todo signo* muestra la necesidad de hablar no solo de referencia, sino de forma de presentación, es decir *Sinn*. Esta concepción tiene las siguientes consecuencias, por un lado, se vuelve incoherente afirmar que la teoría de Frege es una teoría indirecta sobre la referencia (Concepción que era correcta desde la interpretación del *Sinn* como una forma de determinar la referencia, y que ha sido punto de partida para postular “teorías semánticas directas” con el fin de superar ciertas dificultades encontradas), y por otro lado, esta interpretación de Evans parece postular cierta independencia de una teoría

sobre el *sentido* con respecto a una teoría del significado. Como se mostró en el apartado anterior, esto se sostiene debido a que una teoría sobre la referencia no puede dar cuenta de una teoría sobre el entendimiento.

Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

He found it necessary to recognize the possibility of an objective semantic difference between two expressions not distinguishable by the theory of Meaning (two expressions with the same Meaning)-this difference having to do with the different ways in which the expressions are to be understood by competent speakers, these different ways in turn ultimately resting upon the different thoughts and propositional attitudes that competent speakers will have on hearing and understanding sentences containing the two expressions. If we look at matters in this way, there can be no more question of regarding the theory of sense as quite independent of the theory of Meaning than there is of regarding the semantic relations between words and the world as quite independent of the thoughts and propositional attitudes associated by competent speakers with those words (Evans, 1981p.13).

También se puede evidenciar como Evans toma distancia de la concepción de Dummett en la siguiente nota de pie de página:

Though I owe a great deal in my interpretation of Frege to Michael Dummett, the account I am offering of the relation between sense and Meaning is rather different from his. .... we differ over how sense relates to Meaning. Dummett's view starts from the observation that there is no question of making it a requirement, for understanding a sentence, that one knows its truth-value. This leads him to think generally that the sense of an expression is (not a way of thinking about its Meaning) but a method or procedure for determining its Meaning. So, someone who grasps the sense of a sentence will be possessed of some method for determining the sentence's truth-value (p.17)

Para Evans capturar el significado de una expresión, no solo implica saber a qué hace referencia (las entidades extralingüísticas), sino captar la forma específica en la cual se está presentando de dicho objeto, esto es lo constituye el entendimiento.



Evans indica que una de las formas para poder diferenciar *Sinnes* es a través del *criterio de la diferencia*. Dicho criterio se encuentra en una mejor formalización en *understanding demonstratives* (1985).

(P) if the account of what makes a subject's thought T1 (about  $x$  to the effect that it is F) about  $x$  is different from the account of what makes his thought T2 (about  $x$  to the effect that it is F) about  $x$ . It is possible for subject coherently to take, at one and the same time, different epistemic attitudes towards the thoughts the entertains in T1 and in T2. (1985, p301)

Aun así, este criterio también se puede encontrar *the varieties of reference* en el capítulo 1:

We must not discriminate ways of thinking of things so finely that no difference of epistemic attitude can rest upon the discrimination. To take an example of Frege's, we must say that someone who thinks of a horse as the horse ridden by the Queen is thinking of the horse in the same way as someone who thinks of it as the Queen's steed, for the difference in poetic colouring could never be the basis, for someone who fully grasped both senses, for taking different attitudes towards the two thoughts (p.20).

Evans manifiesta este criterio no es suficiente para diferenciar entre *Sinnes*. Esto se debe a que puede ser el caso que el mismo sujeto en tiempos diferentes tome actitudes epistemológicas diferentes frente al mismo *Sinn*. Puede ser que hoy yo crea que la tierra es el centro del universo y mañana después de leer a Copérnico, no crea que la tierra es el centro del universo. A pesar de que en cierto sentido el contenido de la oración “la tierra es el centro del universo” no haya cambiado la actitud que un mismo sujeto puede tomar frente a dicho contenido ha cambiado. Aun así, creo que Evans no se empeña en realizar una defensa completa de este principio.

Por otro lado, también se puede postular el principio de *la diferencia de capacidades*, dicho principio consiste en analizar si las capacidades que se utilizan para entender dos expresiones son las mismas entonces dichas expresiones tienen el mismo sentido.

Evidentemente desde la perspectiva de este texto es necesario tomar en cuenta todas las capacidades, no importa si dichas capacidades son conceptuales o no-conceptuales.

Por ahora no me interesa demostrar la validez del *criterio de diferencia* entre tipos *Sinnes*, sino mostrar cómo, desde la interpretación de Evans, tenemos dos principios para analizar *Sinnes* por un lado el *criterio de diferencia* y, por otro lado, *la diferencia de capacidades*. Estos dos principios no son contradictorios entre sí, de hecho, es posible pensar que a partir de *la diferencia de capacidades* podría formularse un *criterio de diferencia* bastante fuerte. Por ejemplo, es posible pensar de la siguiente manera el *criterio de diferencia entre Sinnes*.

Si un sujeto  $y$  tiene los *Sinnes* T1 y T2 que refieren a  $x$  y ejerce diferentes capacidades conceptuales y no conceptuales en T1 y T2, entonces es posible indicar que el sujeto  $y$  puede tomar actitudes en T1 que no tomaría en T2 y viceversa.

Es necesario recapitular algunos elementos importantes mencionados anteriormente

1. El *bedeutung* de Frege puede hacer referencia a entidades extralingüísticas y valor de verdad. Estos dos tipos de formas de entender la referencia, deviene de dos tipos de relaciones diferentes que está teniendo la referencia con el *Sinn*. Esto se muestra de una mejor manera cuando Evans denomina descripciones basadas en la información y descripciones no-basadas en información. Las descripciones no-basadas en información tiene un valor de verdad. Esto quiere decir que se busca determinar si dicha descripción es verdad o falsa. En el caso de las descripciones basadas en información, dichas descripciones ya están informando algo sobre el mundo, esto se debe a que contiene términos singulares russellianos, lo que implicaría, en palabra de Evans, un uso referencial. Esto se puede entender en el sentido en que en las descripciones basadas en la información no es necesario determinar la referencia, ya que gracias a contacto informacional con la referencia es que dicha descripción tiene sentido, la referencia determina el sentido.

2. Cuando Evans hace referencia al *Sinn* como un medio de pensar la referencia, con la palabra “pensar” indica, por un lado, una forma de entender dicha referencia. La forma de describir un *Sinn* para Evans es indicando las capacidades que son necesarias para

tener dicho entendimiento. Para Evans las capacidades son de carácter conceptual, esto quiere decir, que en ausencia de dichas capacidades no es posible utilizar algún tipo de concepto. Un representante de dicha capacidad es la restricción de generalidad.

3. De la misma forma que es posible hablar de capacidades conceptuales es posible hablar de capacidades no-conceptuales. En el caso particular del Evans sólo utiliza como ejemplo *la restricción de generalidad* como una capacidad del pensamiento, aun así, en los siguientes capítulos generan descripciones de habilidades como *mapas egocéntricos* que se encuentran involucrados en el uso de ciertos demostrativos. Tener un mapa egocéntrico, es decir, que el sujeto tenga la habilidad para ubicarse (él) en el espacio, no es una destreza que sólo adquiere importancia en el contexto de demostrativos.

En cierto punto la interpretación de Evans parece indicar que no hay forma de manejar un significado, referir a un objeto, sin hacerlo de una forma específica (*Sinn*). Esta concepción no indica que la referencia sea indirecta, ni tampoco afirma que el *Sinn* es un medio de determinar la referencia. Lo que indica es que para referir a algo no solo basta con tener la referencia, sino que se debe hacer uso de ciertas capacidades para poder entender la referencia. Evans tiene una intuición muy fuerte sobre ello, cuando dice “afirmar que una forma de pensar hace del pensamiento algo indirecto es como decir que una forma particular de bailar hace del baile algo indirecto”, aun así, cuando nos preguntamos sobre ¿Cómo podemos justificar que para captar un significado es necesario pensar ese significado de una forma más específica? Evans no nos da una respuesta. Se propuso en este texto que *la restricción metafísica de todo signo* es un medio para responder a esta pregunta. No es posible captar el objeto en su totalidad por esta razón solo se debe representar bajo cierto aspecto específico.

La cuarta característica de la interpretación de Evans sobre *Sinn* es la siguiente:

4. No es posible significar (representar algo) sin que esta representación tenga cierto tipo de contenido, es decir que piensa o entiende o presente al objeto de cierta manera.

La crítica consiste en mostrar que no solo se puede estudiar el *Sinn* a través de las capacidades conceptuales, sino que existen capacidades no-conceptuales. Esto se argumentó indicando que algunos demostrativos como por ejemplo “allá” (suponiendo que la persona

señala un objeto en el espacio) no solo se necesitan las capacidades conceptuales, sino que capacidades no-conceptuales. Si lo anterior es cierto Evans al afirmar que la estructura del pensamiento se debe estudiar a través de sus capacidades conceptuales está indicando que el *Sinn* está compuesto de capacidades conceptuales, lo que tendría como consecuencia que pueden existir expresiones que tenga la misma referencia y hagan uso de las mismas capacidades conceptuales sin que necesariamente tenga el mismo sentido. Por esta razón incluir capacidades no-conceptuales es importante ya que permite identificar *Sinnes* que un análisis solo de las capacidades conceptuales no permite.

### ***Sinn* y representación**

El propósito de realizar estas dos secciones es mostrar una interpretación de *Sinn* que pueda ayudar a comprender a qué se hace referencia con la expresión “contenido representacional”.

La primera sección, titulada contenido se puede dividir en dos partes importantes, por un lado, se realiza una interpretación del *Sinn* que muestra ser no-dogmática y que logra justificar la necesidad de hablar de sentido en cualquier tipo de representación.

Lo anterior tiene como consecuencia que el sentido puede interpretarse fuera de un contexto lógico-semántico. Es necesario aclarar que la interpretación propuesta sobre *Sinn* se deriva de algunas ideas de Frege, aun así, no espero caracterizar esta propuesta como una interpretación fregeana ni pretendo mostrar una nueva interpretación de Frege. El propósito sí fue mostrar una interpretación de *Sinn* que permita entender este concepto fuera de un plano lógico-semántico.

Por otro lado, se describieron dos características importantes del sentido. El sentido no cumple con *la diferencia intuitiva de impresiones* y es intencional. En este contexto un contenido representacional es aquel que cumple con este criterio, es decir, un contenido es representacional si dicho contenido se puede describir como un *Sinn*. Si deseamos definir un contenido no-representacional solo basta con tomar la definición de impresión y aplicar *la diferencia intuitiva de impresiones*.

La segunda parte consistió en realizar una interpretación de Evans, por la cual se pudo deducir dos métodos para diferenciar entre *Sinnes*. El primero de ellos es *la diferencia*

*de capacidades* y el segundo de ellos, el cual ha sido descrito ya por varios autores no solo por Evans, es *el criterio de diferencia*. *La diferencia de capacidades* puede ser un método para describir *Sinnes* tomando como punto partida el tipo de capacidad que tiene que ejercer un *H* para captar dicho *Sinn*. Las capacidades no son representaciones, aun así, el estudio de estas es un método adecuado para describir la estructura del *Sinn*

El único punto donde la interpretación de Evans y la interpretación realizada en este texto se encuentra en desacuerdo es a propósito del papel del pensamiento con respecto al *Sinn*. Como se mostró en la sección de Frege, el *Sinn* es el modo de presentación de un signo. Dentro de ese modo de presentación se encuentra el pensamiento, el cual presenta a la referencia como un valor de verdad. El *Sinn*-pensamiento muestra al mundo como un conjunto de hechos, aun así, esta no es la única forma de presentación. A las proposiciones les corresponde dicha forma de presentación, pero no toda expresión ni todo signo tiene *Sinn*-pensamientos. Muy posiblemente existen *Sinnes* en ausencia de pensamientos, *Sinnes* que podríamos llamar no-conceptuales. Esto se trabajará en la última parte del segundo capítulo.

## 1.6 Conclusión

Decir que un contenido es representacional es análogo a decir que **no** cumple con *la diferencia intuitiva de impresiones*. Si un contenido no muestra algo es un contenido que carece de intencionalidad. Es decir, no es un *Sinn*. Es importante mostrar que *el sentido* bajo la interpretación realizada muestra formas de representar el mundo, esto se justifica por la *restricción metafísica de todo signo*. Las representaciones en este caso son algo que están en lugar de otra cosa por esta razón se toman como signos.

En este caso, el *sentido* cumple dos funciones: por un lado, mostrar el mundo, y por el otro lado, presenta de cierta forma el mundo. Cuando digo que se refiere al mundo hago alusión a que permite distinguir el contenido de mi consciencia (impresiones) del objeto de la representación, este es el carácter intencional del *Sinn*. Al captar un sentido se muestra algo de cierta forma, ese algo es el mundo. La objetividad el *Sinn* fue descrita en relación con el **no** cumplimiento de la *diferencia intuitiva de impresiones*. Esta definición de

objetividad puede resultar extraña para aquellos que entiende el *Sinn* como algo completamente objetivo. Aun así, la objetividad no se entiende por la ausencia total de subjetividad sino por una no presencia total de subjetividad (impresión). Algo que es totalmente subjetivo es aquello que cumple con la *diferencia intuitiva de impresiones*.

## 2. Capítulo II

### 2.0 Introducción

En el capítulo anterior se concluyó que un contenido es representacional si y sólo si dicho contenido refiere a algo de una forma específica. Puede resultar obvia dicha conclusión, pero tiene una gran importancia. Tratar al contenido tipo *Sinn* no solo como una condición agregada de una representación sino como una condición necesaria de toda representación fue una de las conclusiones que se abordó con *la restricción metafísica de todo signo*. Por otro lado, esto no es el caso de una impresión, una impresión no muestra algo diferente a ella misma y depende del portador para ser dicha impresión.

El contenido representacional no depende de su portador para poder representar de cierta manera, sino que depende de la relación con aquello que muestra. El mejor ejemplo para distinguir entre estos dos elementos, la impresión y la representación, es el caso de un paciente con agnosias visuales. Las agnosias son incapacidades para reconocer estímulos, una agnosia visual es una incapacidad para reconocer objetos visuales. ¿Cómo nos puede ayudar esto a aclarar la distinción entre impresión y representación?

Supongamos el caso de un paciente denominado *Pepito* que no puede reconocer rostros, a este diagnóstico se le denomina prosopagnosia. *Pepito* puede estar viendo el rostro de su tío Luwing, ya sea a través de una fotografía o de manera presencial. Aun así, *Pepito* no logra reconocer a su tío Luwing por medio de la información visual que recibe del rostro. Muy posiblemente lo reconozca por el atuendo, por el tono de la voz o por la forma de caminar. La imagen que se proyecta en la retina es correcta, *Pepito* no tiene ningún tipo de error en la refracción de la imagen. Aun así, no puede “ver un rostro”, no tiene una representación del rostro de su familiar. La información que proviene de la vista es un tipo particular de *impresión*. Podemos aplicar *la diferencia intuitiva de impresiones*. Si la

información cambia de acuerdo con las intenciones del portador y no es intencional entonces dicho contenido es una impresión. ¿Cómo podemos demostrar lo anterior?

Se procederá a falsear la siguiente afirmación:

a) la información que proviene de la vista no depende de las intenciones portador.

Si  $a$  es verdadera entonces no es una impresión. Por información de la vista hago referencia a la estimulación de las neuronas por la refracción en la retina.

A este tipo de información lo voy a denominar  $i$ . Con esto podemos expresar de la siguiente manera  $a$  “La información  $i$  no depende de las intenciones del portador  $w$ ”. Para interpretar de manera correcta  $a$  es necesario definir a qué se hace referencia con “Depender”. *La diferencia intuitiva de impresiones* fue definida de la siguiente manera:

Si el contenido  $x$  cambia de acuerdo con las intenciones del portador y no es intencional entonces dicho contenido es una impresión.

Esto quiere decir que  $a$  es falso si y solo si  $i$  depende de las intenciones de  $w$ . Con esto podemos definir la palabra “Depende” del siguiente modo:

B) La información  $i$  se muestra como información  $i$  si y solo si el sujeto  $w$  es aquel que capta dicha información.

La definición  $B$  es importante porque nos muestra la forma como se debe interpretar la *diferencia intuitiva de impresiones*. Si llega a ser el caso que “ $a$ ” es verdadero entonces la información  $i$  es información independiente de  $w$ . Por lo tanto,  $i$  no se clasificará como impresión, pero sí como una representación. Si  $i$  es una representación implica dos características que es intencional y no cumple con  $B$ .

En el caso de *Pepito* no ocurre esto con la información  $i$ . *Pepito* por un examen visual se muestra que la información que proviene de la retina y las neuronas encargadas de ello se encuentran en un muy buen estado. Aun así, *Pepito* no puede tener la representación “El rostro de Luwing” solo tomando en cuenta  $i$  (estimulación de las neuronas por la refracción en la retina). Con esto se ha demostrado que  $i$  no es suficiente para poder soportar algún



tipo de representación, ya que en el caso de los pacientes con prosopagnosia la información  $i$  no es suficiente para ver un rostro, a pesar de que  $i$  sí contiene la información de un rostro. Aun así, con esto falta otro paso para poder demostrar la falsedad de  $a$ . La información  $i$  tiene un contenido dependiente de *Pepito*. Este contenido dependiente del portador no se debe entender como aquellos *Sinnes* deícticos. En el caso de los deícticos la persona tiene una representación de sí misma pero dicha representación no depende del portador, por ejemplo:

$w$  puede sufrir una amputación en la pierna izquierda, pero de esto no se sigue que la representación de sí mismo (corporal) cambie. El síndrome del miembro fantasma es un ejemplo de ello. De hecho, las representaciones sobre nosotros mismo (En este caso representaciones de nuestro cuerpo) no cambian de forma inmediata.  $W$  puede ser consciente que ya no tiene cierta parte de su cuerpo, aun así, esto no cambia el hecho que tenga cierta representación de su cuerpo.

Es decir, *la diferencia intuitiva de impresiones* implica que el contenido de dicha impresión cambia dependiendo del portador. Los deícticos no dependen del portador sino de la relación con el referente: el cuerpo, la posición de sí mismo en el espacio, creencias y expectativas del sujeto con respecto a sí mismos son formas de representación, que permiten diferenciar entre el portador (el sujeto que capta dichas representaciones) y aquello a lo que refiere dicha representación el cuerpo, cierto estado mental, la posición del sujeto en el espacio, etc.

Al inicio de esta sección se mostró  $B$  como una forma adecuada de interpretar *la diferencia intuitiva de impresiones*. Los deícticos no son impresiones porque para ser deícticos no depende de si son captados por el portador  $w$  o  $u$  sino que dependen de su referente. Por ejemplo: Es posible que alguien se imagine que él es un cangrejo, aun así, este acto de imaginar no es una representación de sí mismo, sino una impresión ya que depende del portador. Las representaciones de nosotros mismo como el cuerpo o el lugar donde nos encontramos ubicados no son en absoluto dependientes del sujeto. Como sí puede ser el acto de imaginarse ser un cangrejo. El contenido de estas representaciones depende de

su referente. Por ejemplo, mi representación sobre dónde me encuentro ubicado en el espacio depende de la posición que mi cuerpo esté ocupando en el espacio. Podemos desear estar en nuestra casa, pero si nos encontramos en la oficina, nuestra representación va a ser “En la oficina trabajando”.

Con esta aclaración se puede entrar a argumentar. En el caso de *Pepito* la refracción del rostro de una persona en la retina de *Pepito* no es información, ya que su cerebro no la reconoce como tal. La prosopagnosia no solo muestra que los datos de los sentidos no son suficientes para ver un rostro, sino que muestra que para captar la estimulación de un órgano como información depende de si el cerebro la codifica como tal. Esto quiere decir que, los datos de la vista son “datos” si el cerebro procesa la estimulación en los órganos de esa manera.

Conclusión:  $i$  es información si y solo si  $w$  la capta como tal. Si lo anterior es cierto entonces  $i$  depende de  $w$  para ser información y por lo tanto  $i$  no es  $a$  (independiente del portador).

Con esto se ha demostrado que “ $a$ ” es falso para el caso de  $i$ . Los contenidos representacionales son contenidos que muestran algo diferente a ellos mismo. Bajo este sentido un *Sinn* se caracteriza por su relación con el referente, esto quiere decir que un *Sinn* existe en la medida en que se refiere a algo, ya que para referenciar algo se tiene que realizar de cierta forma específica (*la restricción metafísica de todo signo*). No puede ser el caso que algo se muestre como *Sinn* y que no muestre algo diferente a él mismo. Por otro lado, la estimulación en la retina puede mostrar algo, puede ser entendida como información si el cerebro la capta como tal (impresión).

Bajo este sentido es que se ha interpretado la afirmación de Frege “no es suficiente tener la impresión de un árbol para ver un árbol”. El *Sinn* es aquello que permite realizar dicho tránsito. Las interpretaciones dogmáticas han intentado dejar al *Sinn* dentro de un plano lógico-semántico (entendiendo lógico desde el sentido de Frege, para más información mirar apartados 1.2 y 1.3 del capítulo anterior), aun así, dicha restricción no es justificada. Estos intérpretes del *Sinn* confunden los intereses investigativos de Frege (la creación de un lenguaje formal libre de errores lógicos) con el campo de aplicación del concepto *Sinn*. Lo

anterior se mostró al describir que las expresiones que son basadas en información, es decir, que contienen demostrativos russellianos, su *sentido* no determina *la referencia*. El sentido es un medio para acceder al mundo, pero de esto no se sigue que determina cómo es el mundo. Por otro lado, el *Sinn* surge debido a que seres con capacidades finitas no pueden representar un entorno, mundo, etc; con propiedades infinitas (*Restricción metafísica de todo signo*)<sup>12</sup>.

Con base en estas aclaraciones podemos entrar a responder una de las preguntas que se mostraron en el planteamiento del problema. El problema consiste en mostrar que la argumentación de Zajonc es errónea y que las emociones son estados mentales con contenidos representacional. Para poder cumplir este objetivo es responder a la pregunta: ¿Es la emoción un estado mental con contenido representacional?

Si se desea argumentar que las emociones tienen contenido representacional es necesario falsear que las emociones cumplen con *la diferencia intuitiva de impresiones*. *La diferencia intuitiva de impresiones* fue formulada de la siguiente manera:

Si el contenido  $x$  cambia de acuerdo con las intenciones del portador y no es intencional entonces dicho contenido es una impresión.

Este principio debe ser interpretado con base en la aclaración hecha en B. Con lo anterior podemos proponer el siguiente procedimiento: Si un contenido  $x$  no cumple con B, y es intencional entonces  $x$  es un contenido tipo *Sinn*.

---

<sup>12</sup>La restricción metafísica de todo signo está en relación con la idea de Adrian Cussins de una *ángel-fregeano*. Entendiendo ángel como un ser con capacidades infinitas que logre captar todos los sentidos de un objeto. Esta idea aparece en la crítica de realizada por Cussins *Subjectivity, objectivity and frames of reference in Evans's theory of thought* (1999). El ángel-Fregeano es un ejemplo de en qué consiste la restricción metafísica de todo signo, ya que este ser metafísico no necesita de representaciones. Debido a que somos seres vivos con capacidades limitadas en un mundo con propiedades y características infinitas es que es necesario representar un objeto de cierta forma. Un ángel-fregeano no tiene esta dificultad ya que es capaz de captar todos los modos de presentación de un objeto, por lo tanto no posee un *sinn*.

## 2.1 Emoción

Las emociones y la filosofía han tenido diferentes encuentros, por ejemplo: Séneca en *De la ira* toma a la emoción como un tipo de mal que debe ser controlado por la razón. Bajo esta perspectiva la emoción, con ausencia de la razón, impide una conducta ética.

Si su naturaleza es útil. Pero si es rebelde al gobierno de la razón, con la medida nada más conseguirá esto: perjudicar menos cuanto menor sea; Luego un moderado sentimiento no es otra cosa que un mal moderado (Séneca, *De la ira*, I, 10.4, p. 140)

Por otro lado, Spinoza en *Ética* trata a las emociones o “pasiones” como juicios que pueden, si la pasión es “positiva”, contribuir a una virtud. Por lo general, la filosofía de las emociones se ha tratado desde una perspectiva ética, y suelen partir de las siguientes preguntas: ¿Las emociones son necesarias para tener virtudes? ¿Qué tipo de emociones permite una virtud? Podríamos seguir por varias páginas hablando de los diferentes problemas y autores que han abordado la relación virtud y emoción. Aun así, la hipótesis de trabajo en esta tesis busca mostrar que: sí es posible establecer que las emociones son estados mentales con contenidos representacional.

Los filósofos suelen tener cierta obsesión con la pregunta “¿Qué es x?”, ya que en algún sentido dicha pregunta no solo exige mostrar ejemplos sino generar una definición. ¿Qué es x? no se responde mostrando ejemplos de x, sino dar una definición que puede aplicar a todos los casos en los que podemos predicar que algo es x.

La pregunta por excelencia en filosofía de las emociones es: ¿Qué es la emoción? Esta pregunta puede conducir a una trampa del lenguaje. Puede ser el caso que no exista nada en común de aquello que llamamos emoción. Aun así, espero aclarar el sentido de esta pregunta y cómo responderla en las siguientes líneas.

Para responder a la pregunta “¿Qué es la emoción?” se debe dar una definición que permita distinguir las emociones de otras cosas. Sin embargo, existen diferentes formas de definir una emoción. Es posible describir un conjunto de redes o sistemas neuronales que están involucrados con respecto a la emoción. En este caso, las emociones son definidas

como una activación cerebral en los sistemas neuronales a, b, c, etc. Sin embargo, la emoción no se nos presenta a nosotros, los seres humanos, en estos términos. Cuando las personas hablan de la emoción no hacen referencia a dichos sistemas cerebrales, las personas no suelen decir “tengo activado el sistema cerebral a”, a menos que sean neurocientíficos. Aun así, si lo fueran ¿Cómo saben que tienen activado el sistema a, fuera del laboratorio y sin imágenes actuales de su cerebro (suponiendo que están hablando acerca de sus propias emociones)? cuando las personas hablan de sus emociones refieren cierta experiencia de ellos en el mundo, utilizo las palabras “Ellos” y “Mundo” para hacer referencia a que la experiencia de cierta emoción es propia y se relaciona con cierto evento en el mundo. Esto se especificará al final del presente capítulo.

La experiencia de la emoción va acompañada de sensaciones, comportamientos y pensamientos. Aun así, describir los pensamientos, sensaciones y comportamientos que se suelen tener bajo cierta emoción no nos responde a la pregunta “¿Qué es la emoción?” ya que cada emoción se relaciona con diferentes pensamientos, comportamientos y sensaciones; es diferente la experiencia de estar enojado a la experiencia de estar triste. La propuesta es la siguiente, para dar una definición adecuada de emoción es necesario describir cuál es su utilidad o función con respecto a la vida.

Las teorías sobre la emoción buscan mostrar el papel que cumple la emoción en la vida. Jaak Panksepp (2005) en su libro *Affective Neuroscience. The foundations of human and animal emotions* resume 4 tipos de teorías sobre la emoción.

Antes de exponer las teorías descritas por Panksepp debo aclarar que dichos esquemas hablan de la emoción en el sentido de tener la experiencia de cierta emoción. Espero aclarar al finalizar esta sección que esto es un error, no es lo mismo la emoción a la experiencia de sentir cierta emoción.

La primera teoría proviene del *folk psychology*, la forma como culturalmente hablamos sobre nuestras emociones y explicamos las emociones de otros suele suponer que la emoción es responsable de la respuesta de nuestro cuerpo. Esta respuesta corporal se puede entender en dos sentidos, por un lado, genera ciertas sensaciones “viscerales”, activa

el sistema nervioso (aumenta la frecuencia cardiaca y respiratoria, dilatación de la pupila, etc) y prepara al organismo a generar cierto tipo de comportamiento. Jaak Panksepp (2005) simboliza la anterior teoría de la siguiente manera:

Figura:1 *Folk theory of emotions*

*Estímulo(E) →interpretación (I)→Emoción (E) →Respuesta del cuerpo (r)*<sup>13</sup>

Según Jaak Panksepp (2005) este modelo contiene la siguiente dificultad: la evidencia sugiere que la activación del sistema nervioso y la respuesta del cuerpo es más rápida que la experiencia que tiene un sujeto al ser consciente de la emoción. En otras palabras, cuando el sujeto tiene la experiencia de estar en cierto estado emocional, ya el cuerpo ha generado una respuesta o preparación. Esto ocurre con la experiencia de dolor, en el caso de una quemadura, al organismo le toma un centenar de segundo generar una respuesta antes que el sujeto sea consciente que tiene el dolor. Se debe tener mucho cuidado con la crítica de Panksepp a este esquema. El autor está afirmando que *E* (la experiencia de la emoción) no se presenta antes de la respuesta del cuerpo, de esto no se sigue que *I* (interpretación de la información) se dé al mismo tiempo de la respuesta del cuerpo. *I* corresponde a la forma como se interpreta la información, dicha forma de interpretación puede ser dada por un pensamiento, un recuerdo, etc. Lo que parece extremadamente interesante es que la experiencia consciente parece no hacer parte de *I* sino una consecuencia de *I*. Al final de la exposición de los cuatro esquemas se retomará este punto.

La segunda teoría descrita por Panksepp (2005) supone que las emociones son epifenómenos, esto quiere decir que no tienen un rol en el control de la conducta. Cierta tipo de evidencia apoya esta perspectiva, en cierto punto la respuesta conductual de un organismo y la experiencia de una emoción se pueden dar al mismo tiempo. Según este modelo el hecho que la respuesta conductual y la emoción se den al mismo tiempo indica que la emoción es un epifenómeno, es decir, un fenómeno producto de la consciencia pero que no guarda

---

<sup>13</sup> Nota: Se realizó la traducción al español debido a que la figura original es en inglés. Esto mismo se realizará con los 4 esquemas mostrados por Jaak Panksepp (2005) en su libro *Affective Neuroscience. The foundations of human and animal emotions*.

relación con el control de la conducta. Panksepp afirma que este supuesto no logra ser demostrado, de hecho, no toma en cuenta que los sistemas neuronales encargados del afecto median procesos que preparan a los animales a generar comportamiento a futuro. Es decir, se encuentran involucrados en procesos de condicionamiento<sup>14</sup> (en organismo menos complejos), en el caso de los mamíferos la sensación de estar en cierto estado emocional tiene la función de ser una consecuencia en algunos comportamientos, y por lo tanto selecciona dicha conducta. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

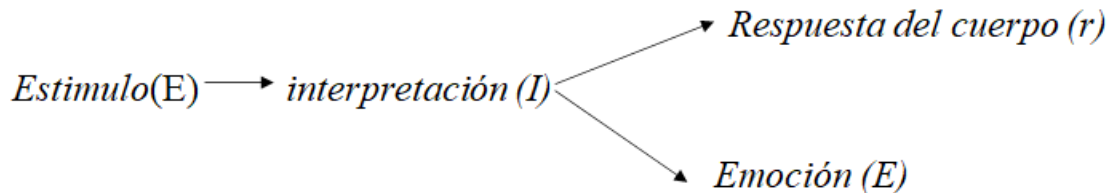
These simpleminded views also fail to fully consider that the ancient neural mechanisms of affective responsivity may sustain central nervous system readiness for future response selection that animals exhibit as a result of conditioning. Although it is likely that humans have most sophisticated appreciation of their own affective consciousness than other animals, it presently seems most reasonable to assume that the “raw feels” of emotions are shared mammalian experience that does have functional consequences for an animal's behavior (p.33)

---

<sup>14</sup> Por condicionamiento hace referencia a procesos de condicionamiento operante y condicionamiento clásico. El condicionamiento operante es aquella conducta que es seleccionada por las consecuencias del medio. Podemos mostrar el ejemplo del entrenador de perros, el perro en presencia del entrenador se levanta en dos patas, seguido de esto, el entrenador le da comida, la comida (la consecuencia que se describiría como reforzamiento) selecciona la conducta (levantarse en dos patas) bajo cierto contexto (el entrenador de perros). El condicionamiento clásico ocurre cuando un estímulo incondicionado que evoca una respuesta incondicionada se relaciona con un estímulo neutro, dicho estímulo neutro debido a su relación con el estímulo incondicionado comienza a evocar la respuesta que era incondicionado, es decir, se convierte en un estímulo condicionado que evoca una respuesta condicionada, podemos ir con el entrenador de perros de nuevo, cada que vez que el entrenador le va a poner comida a los perros, los perros perciben el olor de la comida (estímulo incondicionado), seguido de esto el organismo comienza a aumentar la secreción de saliva en la boca del perro (respuesta incondicionada), resulta que el entrenador comienza a presentar la comida al mismo tiempo que suena una campana, lo que ocurre es que sin presentar la comida los perros comienza a salivar solo al escuchar el sonido de la campana. Muchos de estos procesos están mediados por emociones según Panksepp (2005), aunque esta afirmación, como el mismo Panksepp, puede resultar problemática para algunas perspectivas teóricas sobre la conducta.

La teoría de la emoción como epifenómeno no toma en cuenta que la emoción juega un papel causal en la conducta a largo plazo, en el sentido en que permite seleccionar que tipo de comportamiento se debe realizar frente a cierto contexto. El esquema mostrado por el autor de esta teoría es el siguiente:

Figura 2: Teoría de la emoción como un epifenómeno<sup>15</sup>



La tercera teoría sobre las emociones es la de James-Lange, dicha teoría contiene diferentes variaciones y autores que la defienden. Inicialmente fue postulada de manera independiente por William James (1884) y Carl Lange (1885), los cuales indicaron que la experiencia de tener cierta emoción es producto o resultado de la respuesta del cuerpo frente a cierto evento o estímulo. Esto quiere decir que sentimos miedo porque la respuesta de nuestro cuerpo (aumentar la respiración y la frecuencia cardíaca, poner los músculos en tensión, etc) hace que sintamos miedo, con palabras de Panksepp (2005) “we feel scared of approaching bears because of our exertions in running away from them”.

La versión original de James-lange ha recibido críticas, esto se debe a que las investigaciones han mostrado que existen sistemas de nervios visceral-emocionales (Sistema límbico) en el cerebro que se activan durante o antes de generar ciertas conductas, no después. Aun así, en la actualidad autores como Zajong (citado por Melamed, 2016) han mostrado versiones menos problemáticas de este modelo. Esta teoría será evaluada más adelante. La teoría de James-Lange se puede simbolizar del siguiente modo:

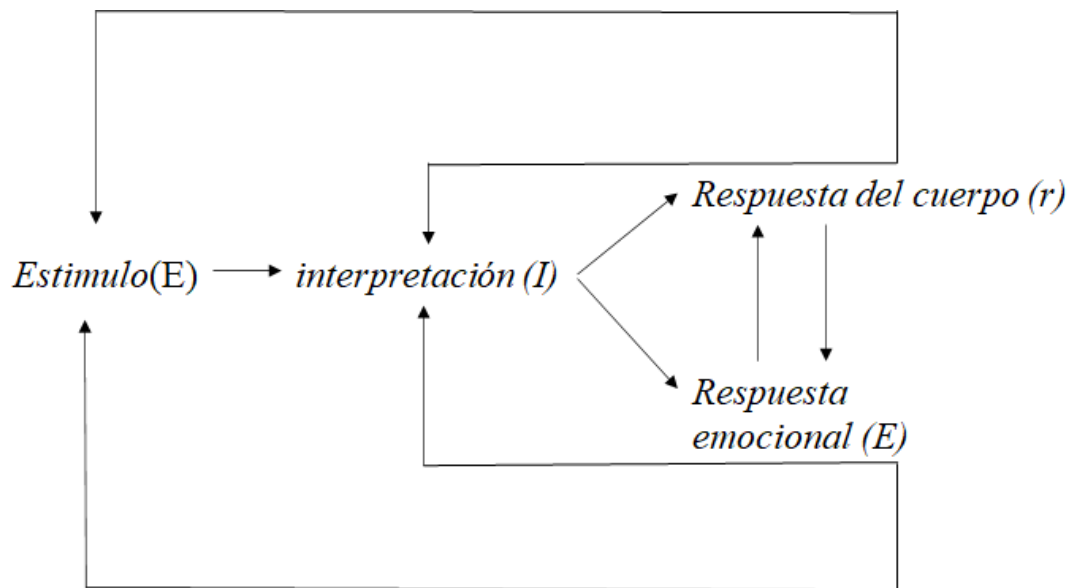
Figura 3: Teoría de James-Lange



*Estimulo(E)* → *interpretación (I)* → *Respuesta del cuerpo (r)* → *Emoción (E)*

La última teoría sobre la emoción es una versión híbrida. Esta propuesta supone, por un lado, que la emoción tiene un contacto, si se me permite el nombre, de carácter holístico con diferentes niveles cerebrales. Esto quiere decir que, por un lado, la emoción está relacionada con ciertas respuestas “automáticas” como los procesos neuronales y respuesta automáticas del cuerpo. Por otro lado, están aquellos eventos que el sujeto tiene cierto acceso y control como la experiencia consciente o el pensamiento. Estos dos eventos, *up* y *down*, interactúan en la emoción. Así mismo la relación entre la experiencia de la emoción y la respuesta, entre la experiencia de la emoción y la interpretación, es de carácter bidireccional. Esto quiere decir que los diferentes mecanismos involucrados en la emoción interactúan entre sí y se retroalimentan. A esta perspectiva sobre la emoción se denominará la teoría de neurociencia-afectiva, y tiene el siguiente esquema:

Figura 4: teoría de neurociencia-afectiva



En los marcos presentados por Panksepp (2005) existe una entrada, que podríamos denominar input, después de dicha entrada llega la interpretación. La dificultad o el error de las tres primeras teorías es suponer que la emoción es un fenómeno aparte de dicha

interpretación o independiente de la respuesta del cuerpo. Le pido al lector que recuerde cuando vio alguna película de terror. Las películas de terror suelen avisar al espectador, ya sea por la escena, por la música que está sonando, que algo va a pasar. Generalmente esta ambientación pone al espectador en un estado de alerta, de tensión. Aun así, dicho ambiente “tenso”, ocasionado por la película, deja de presentarse, ya sea porque el personaje salió de cierta escena o porque la música bajó el volumen. Aun así, justo en el momento en que el espectador quita dicho estado de alerta y se encuentra tranquilo aparece el monstruo, zombi, momia o monja (Depende de la película que estemos imaginando) en la escena seguido de un sonido estruendoso. La mayoría hemos experimentado miedo frente a dichas escenas. Si el lector logra recordar dichas escenas de terror se dará cuenta que al momento de sentir miedo también hubo cierta respuesta en el cuerpo (aumento de la frecuencia cardíaca y respiratoria, músculos en tensión, sudan las manos, se aprieta el vaso del cine, etc). La teoría de James-Lange diría que esa reacción del cuerpo produjo que tuviéramos miedo, aun así, ¿Por qué nuestro cuerpo reaccionó así? ¿Por qué responder de esta manera frente al estímulo? No importa si tenemos acceso o no a dichas razones, mi intención no es indicar que la experiencia de la emoción es aquello que genera la respuesta del organismo, lo que estoy afirmando, por ahora, es que hay todo un proceso que está involucrado en la emoción. Un proceso que puede incluir la respuesta del cuerpo, la disposición del cuerpo a generar cierto tipo de conducta, la interpretación y la experiencia de la emoción.

¿Por qué no incluir las respuestas del cuerpo como parte de aquello que llamamos emoción? En la teoría 1,2 y 3 la emoción es descrita como la experiencia de sentir cierta emoción. Aun así, dicha descripción se muestra como un fenómeno independiente de la respuesta del cuerpo. En estas teorías respuesta del cuerpo se puede entender en dos sentidos, por un lado, la respuesta conductual que genera el sujeto y dos la respuesta fisiológica de cuerpo. Lo que voy a demostrar es: Tomar la respuesta fisiológica como un fenómeno independiente de la experiencia de la emoción no es válido, ya que la respuesta fisiológica y las sensaciones que la acarren constituyen la experiencia de la emoción.

Volvamos al ejemplo de la película del terror, si preguntamos “¿Qué sintieron?” muchos dirían “Miedo”. Si se pregunta “¿Por qué sintió miedo?” En este caso tendrían dos opciones, la respuesta convencional y la respuesta científica. La respuesta científica sería

“Por qué se activaron las áreas b, c d y se liberaron las sustancias b, c y d”. Por otro lado, la respuesta convencional es “Por la película”. Tomando en cuenta la respuesta convencional, se pueden extraer dos tipos de preguntas:

1. ¿Cómo sabe el *h* (*hablante*) que fue lo que le produjo miedo?
2. ¿Cómo sabe el *h* que sintió miedo?

La pregunta 1 hace referencia a la forma como el hablante capta cierta emoción ¿Por qué el hablante sabe que aquello que le dio miedo fue la película y no la gaseosa que estaba al frente? La emoción está basada en información que es valorada afectivamente, esto permite que el hablante pueda saber aquello que produce dicha respuesta emocional, ninguno de las 4 teorías niega este hecho. La diferencia radica en si la emoción es tomada como un epifenómeno o no.

La pregunta 2 corresponde al plano de la semántica, cuando se pregunta “¿Cómo el hablante sabe que sintió miedo?” está indicando cómo el hablante sabe que aquello que sintió se llama “Miedo”. Es decir, la pregunta 2 hace referencia a ¿Cómo el hablante sabe el significado de la expresión “Miedo”? El uso de la palabra “miedo” debió ser aprendida con respecto a ciertos elementos comunes y privados. Por ejemplo, cuando el niño se asusta o hace cara de asombra el adulto le dice “Eso que sentiste fue miedo” o cuando el niño ve a otros niños con cara de susto (Por el tipo de expresión que hacen en el rostro y la conducta que realizan) y el adulto le dice “Ellos sintieron miedo”, etc.

Así que, la pregunta 2 “¿Cómo sabe que sintió miedo y no otra cosa?” muy posiblemente se responda “Porque me enseñaron que -miedo- hace referencia a *x* y *z*, y yo tuve *x* y *z*”. Aun así, este fenómeno de aprendizaje tiene dos elementos que se deben tener en cuenta, por ejemplo, es diferente cuando el adulto ve al niño asustado y le dice “Eso que sientes es miedo” que cuando el adulto ve a otros niños asustados y les dice “Ellos están asustados”. Cuando un *h* expresa emociones en otros, dichas expresiones se deben a una observación de ciertas conductas. Por ejemplo, se ve llorar a alguien y se dice “está triste”. Es diferente cuando el *h* expresa emociones con respecto a él mismo. Ya qué en este caso existe otro tipo de información, alguien dice “Tengo miedo” no porque vio que tenía miedo

sino porque sintió miedo. Dicha diferencia constituye (Ver a alguien con miedo y sentir miedo) la disparidad de sentido entre hablar de emociones en otros y hablar de emociones en nosotros mismos. Con esto no estoy indicando que el uso de las expresiones relacionadas con emociones como “miedo”, “rabia”, etc; sean diferentes cuando se habla de otros que cuando se habla de sí mismo. Lo que estoy argumentando es existe una diferencia de sentidos, en formas de presentar la emoción. Esta diferencia de sentidos se puede argumentar por el ejercicio de diferentes tipos de capacidades. Por ejemplo, Cuando se utiliza la expresión “Miedo” para expresar el estado mental de otro, se debe basar en observaciones conductuales como un grito, la expresión del rostro, etc. o reportes dados por la misma persona como “Me asustó la escena de esa película”. En cualquiera de los dos casos, la información que se tiene para atribuir a otra persona “Miedo” depende de lo que haga la otra persona. Cuando se utiliza la expresión “Miedo” para referir a un estado propio la información en la que se basa es diferente. Ya no se observa la conducta de otra persona, sino que se siente la emoción, se experimenta cierta alteración del cuerpo, el ritmo del corazón aumenta, sudan las manos, los músculos están en tensión. Todas estas sensaciones no son observadas de un plano ajeno, sino que son propias. Esta experiencia que está anclada al momento de hablar sobre nuestras emociones exige utilizar diferentes capacidades. Una persona puede evaluar el estado emocional de otro sin poder moverse, tener todo el cuerpo dormido y estar en un estado fisiológico neutro. Muy difícilmente tenga la experiencia de sentir una emoción.

La expresión “Miedo” hecha por un  $h$  haciendo referencia a sus propios estados emocionales tiene un sentido diferente a la expresión “Miedo” para hacer referencia a los estados emocionales de otros. Dicha diferencia se debe al tipo de información recibida, en la primera se siente la emoción y en la segunda se ve la conducta. Aun así, como se dijo, esta diferencia no es una diferencia en el uso de la palabra “Miedo”. En cierto sentido, el  $h$  de acuerdo con su comunidad  $T$  está utilizando la palabra “Miedo” de la misma forma como lo utiliza cualquier  $h$  de  $T$ . En este caso, el lector debe recordar el argumento que se dio en el primer capítulo, el cual mostró que es factible tener una teoría de sentido diferente a una teoría de la referencia. Por esta razón, es pensable que una expresión tenga diferente sentido, pero la forma como un  $h$  determinó la referencia de dicha expresión es diferente.

Teniendo en cuenta lo anterior es posible responder a la pregunta 2 de la siguiente manera: “*h* sabe que sintió *a* porque en su comunidad *T* le enseñaron que “*a*” es sentir *Z* o ver *X* conductas, *h* sintió *Z*, por lo tanto, *h* sintió *a*”.

Antes de iniciar esta discusión se planteó la siguiente pregunta ¿Por qué no incluir las respuestas fisiológicas del cuerpo como parte de aquello que llamamos emoción? la respuesta es que cuando hacemos referencia a las emociones de los otros, lo que se observan son conductas de los otros. En este caso particular, las respuestas fisiológicas por lo general no son visibles por un observador, no juegan un papel en aquello que llamamos emoción refiriendo a estados en los otros. Aun así, cuando nos referimos a nosotros mismo la respuesta fisiológica y las sensaciones constituyen aquello que denominamos emoción. Volvamos al ejemplo de la película de terror, tomando en cuenta la respuesta 2, debemos preguntarnos ¿Qué es sentir *Z*? En el caso particular de la película de terror la pregunta es ¿Qué es sentir miedo? Para responder a esta pregunta debemos analizar los elementos que constituyen dicha sensación. Si le preguntamos a un hablante ¿Dónde sintió miedo?” una respuesta válida sería “En el cuerpo”, “En el pecho”, “En el corazón”. La respuesta sobre el lugar donde se dio la sensación hace referencia al cuerpo, ¿Por qué no sería válido decir “En mi cabeza”? parece extraño decir que “Yo sentí la emoción en mi cabeza”. ¿Por qué es extraño? El uso que tenemos en nuestro lenguaje para la expresión “En mi cabeza” (Cuando se habla de estados mentales como “Tengo una idea que no me puedo sacar de la cabeza” y no sobre objetos en el mundo como “La araña está en mi cabeza”) suele hacer referencia a pensamientos o recuerdos. Aun así, cuando se habla sobre la emoción, en nuestro lenguaje el lugar donde se encuentra es más en el cuerpo. Esto es porque la experiencia de una emoción se localiza en el cuerpo, en el corazón, en los pulmones, en el pecho. Y si se pregunta “¿Cómo se siente la emoción de miedo?” muy posiblemente se comenzarían a describir una serie de sensaciones corporales como “sentí que el corazón se iba a salir” “me comenzaron a sudar las manos” etc. Separar la “Experiencia del miedo” de la “respuesta del cuerpo” no es posible porque la experiencia se constituye por medio de ciertas respuestas del cuerpo (Aumento del ritmo cardíaco, aumento de la respiración, sudoración, etc.).

Por esta razón la afirmación: no incluir las respuestas fisiológicas del cuerpo como parte de aquello que llamamos emoción, solo es válida cuando se hace referencia a la “Emoción” en otros y no cuando referimos a estados emocionales en nosotros mismos.

Aun así, dichas respuestas del cuerpo no contienen el juicio afectivo de la emoción, la experiencia del “asco” no se describe solamente mostrando las sensaciones de cuerpo sino mostrando el tipo de juicio que está presente “Agradable o desagradable”, “Placentero o displacentero”. Las emociones son un producto de un proceso que contiene ciertos elementos (la respuesta del cuerpo y el juicio afectivo son uno de dichos elementos).

Se suele presentar a la emoción como una actividad mental aparte (Teoría 1) o residual (teoría 2 y 3) del proceso que la origina. En el caso particular de la teoría 1 la emoción se presenta después de la interpretación y antes de la respuesta del cuerpo. Retomando el ejemplo de la película de terror desde la perspectiva de la teoría 1 ¿Cuál sería la emoción? Según esta teoría la emoción es la “Experiencia del sujeto de tener cierta emoción”. Esta experiencia es producto de una interpretación inicial sobre el estímulo donde se da la valoración afectiva, “Agradable o desagradable”, “Placentero o displacentero”, etc; dicha interpretación genera la experiencia de la emoción. Seguido de la experiencia de la emoción se da la respuesta del cuerpo. En este marco la respuesta del cuerpo no se entiende solo en términos de movimiento motor, es decir, mover los brazos, las piernas, etc; sino también respuestas fisiológicas y automáticas como aumenta de la frecuencia cardiaca, sudoración, etc. Con la anterior explicación es legítimo realizar las siguientes preguntas: ¿Cómo es la experiencia del sujeto al momento de tener cierta respuesta emocional? Y ¿Es posible tener esa experiencia emocional en ausencia de una respuesta del cuerpo?

La experiencia de una emoción está mediada por la experiencia del cuerpo, por ejemplo: En el caso de la película de terror se muestra que la experiencia de miedo se da a través de un cúmulo de sensaciones en el cuerpo, como es la sudoración en las manos y aumento de la respuesta cardiaca y respiratoria, etc. Dichas respuestas del cuerpo hacen parte de la experiencia del miedo. Le pido al lector que intente imaginar la experiencia de cierta emoción sin que dicha experiencia esté medida por algún tipo de sensación o respuesta del cuerpo. ¿Es posible? No.

La teoría 1 tiene el error de mostrar que la experiencia de la emoción es independiente de la respuesta del cuerpo. Aun así, ¿Qué se puede decir de la teoría 1 y 2? El punto donde deseo llegar es mostrar que separar la emoción de la respuesta del cuerpo y de la valoración afectiva no se justifica. La emoción o la experiencia de la emoción se constituye por estos dos elementos. Lo anterior lo argumento mostrando que no es posible imaginarnos un momento en el que se dé la experiencia de la emoción sin que dicha experiencia se dé con respecto al cuerpo y muestre una valoración.

Para esto se va a responder de forma negativa a la pregunta:

**I** ¿Es posible experimentar una emoción sin experimentar alguna sensación en nuestro cuerpo?

**II** ¿Es posible experimentar una emoción sin la valoración o el juicio afectivo?

Para responder a *I* se procederá a imaginar un caso en el que sea posible responder afirmativamente a *I*. Para esto vamos a utilizar el otro elemento de la emoción “Juicio afectivo”. El juicio afectivo son valoraciones como: Agradable, desagradable, placentero, bello, feo, etc. En el caso de la película de terror la emoción que se tomó como ejemplo es el miedo, el miedo constituye un juicio que dispone al sujeto a huir, escapar o alejarse. Esto indica que el juicio valorativo que se encuentra detrás del miedo es “Peligro”.

El escenario posible donde puede existir un juicio como “Peligroso” sin que exista una experiencia emocional es el siguiente:

**Ejemplo I:** Supongamos que *Pepito* es un ingeniero industrial que tiene que clasificar los productos de cierta empresa como peligrosos o no peligrosos dependiendo de una norma técnica. Para esto *Pepito* busca el nombre del producto, ve la tabla de productos peligrosos y si lo encuentra entonces lo clasifica como “peligroso”. La pregunta que debemos hacer es ¿el juicio que hace *Pepito* es un juicio afectivo o no?

En este ejemplo es evidente que se utiliza la palabra “peligroso”, aun así, esto no indica que el juicio que hace *Pepito* sea producto de un proceso afectivo. Esto se sostiene

porque no importa el tipo estado emocional en el que se encuentre *Pepito* para clasificar algo como peligroso o no.

Con este ejemplo se ha mostrado que el juicio afectivo es un juicio que es producto de un proceso afectivo. Esto muestra que la respuesta *I* debe ser negativa. No es posible tener la experiencia de miedo sin tener una sensación del cuerpo por dos razones: primero porque no es posible tener un juicio afectivo sin que se derive de un proceso afectiva. Y un proceso afectivo involucra la respuesta del cuerpo. Segundo, la experiencia de una emoción está mediada por la experiencia del cuerpo. Es decir, cuando se experimenta una emoción dicha emoción no se manifiesta solo como un juicio. No lo hace, porque de ser así entonces el ejemplo de *Pepito* y las clasificaciones que él realiza deberían ser juicios afectivos.

Para responder a la pregunta *II* se utilizará el mismo procedimiento que se utilizó en la pregunta *I*.

**Ejemplo II:** Algunas personas que van a padecer de un ataque cardiaco tienen una sensación de muerte inminente. Esta sensación de muerte inminente se caracteriza por un profundo miedo y angustia. Muchos de ellos tienen otros síntomas asociados al infarto como dolor en el pecho, cansancio, náuseas, sudoración, etc.

En el ejemplo dos la sensación de miedo se da producto de un infarto. Lo aparentemente problemático de este caso es que no es claro el objeto al que recae la valoración afectiva, ¿Es a la sensación del infarto? ¿Es el dolor en pecho? ¿Es la experiencia de muerte?

Para aclarar si existe una valoración afectiva o no, debemos reconstruir la experiencia de “Sensación de muerte inminente”. Esta experiencia se caracteriza por una sensación de miedo, angustia y desesperación profunda.

La sensación de muerte inminente es una experiencia ya cargada de una valoración afectiva, ya que dicha sensación es valorada por el sujeto como desagradable. En ausencia de dicho juicio afectivo no se podría denominar “Sensación de muerte inminente”. Muy posiblemente si se pregunta a una persona sobre cómo fue esa sensación de muerte inminente su respuesta pueda ser “Se sintió horrible”.



Las emociones ya tienen sus propias valoraciones, tener angustia no es una sensación agradable (juicio afectivo), sentir miedo no es placentero. Las valoraciones afectivas constituyen la experiencia de una emoción.

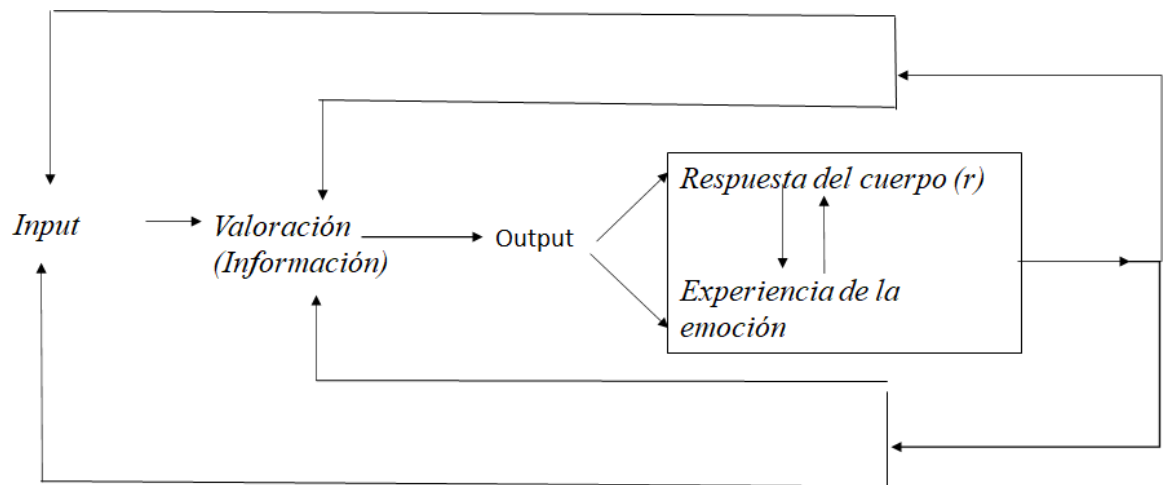
Con esto debemos responder de forma negativa a la pregunta *II*. Con lo anterior se responderá a la pregunta “¿Qué es la emoción?” del siguiente modo: X es una emoción si y solo si presenta una respuesta del cuerpo y un juicio afectivo.

El error de la teoría 1 y 2 como se mostró en los ejemplos I y II, es separar la experiencia de la emoción del proceso que la origina. Esto se debe a que la experiencia de la emoción se constituye con respecto a la respuesta del cuerpo y el juicio afectivo.

Las emociones son todo un proceso en donde la respuesta del cuerpo y el juicio afectivo constituyen y hacen parte de dicho proceso. La emoción en este texto se va a entender en estos términos, no como la experiencia de cierta emoción sino como todo un proceso donde el juicio afectivo y la respuesta del cuerpo están involucrados.

El siguiente esquema representa el proceso afectivo:

Figura 5: Proceso de una emoción



Como se evidencia en la figura 5 existe todo un sistema de carácter holístico en donde la representación puede retroalimentar el sistema, al generar otro *input*. Esto puede ocurrir en los casos en que las personas pueden tener cierta emoción, como puede ser el miedo y generar un contenido representacional con una valoración afectiva. Dicha representación puede funcionar como otro *input* para otro proceso, como puede ser generar un pensamiento como “me voy a morir”. Este pensamiento, puede generar a su vez que la persona sienta más miedo, lo que aumenta la respuesta fisiológica e intensifica la experiencia de la emoción. Si este proceso sigue, la persona puede tener un ataque de pánico<sup>16</sup>.

### 2.1.1 Supuestos teóricos de la teoría de Zajonc

Uno de los artículos donde Zajonc intenta aclarar las bases de su teoría es en *Feeling and thinking: Preferences need No inferences* (1980). El propósito de Zajonc con este texto es defender su supuesto teórico de que “las emociones son preferencias que no son producto, en todos los casos, de un proceso cognitivo”. Zajonc inicia argumentando que el enfoque tradicional, en esa época, de las ciencias cognitivas supone que es necesario tener cierta cognición sobre el objeto para seguido de esto generar la valoración afectiva sobre dicho objeto.

In contrast, contemporary psychology regards feelings as last. Affect is postcognitive. It is elicited only after considerable processing of information has been accomplished. An affective reaction, such as liking, disliking, preference, evaluation, or the experience of pleasure or displeasure, is based on a prior cognitive process in which a variety of content discriminations are made and features are identified, examined for their value, and weighted for their contributions. Once this analytic task has been completed, a computation of the components can generate an overall affective judgment. **Before I can like something, I must have some knowledge about it, and in the very least, I must have**

---

<sup>16</sup> La emoción y procesos como el pensamiento pueden retroalimentarse. Lo que por un lado aumenta la emoción y refuerza el pensamiento. Lo anterior se puede evidenciar de manera clara en Wells (2001) *emotional disorders y metacognition*.

**identified some of its discriminant features. Objects must be cognized before they can be evaluated** (p.151).

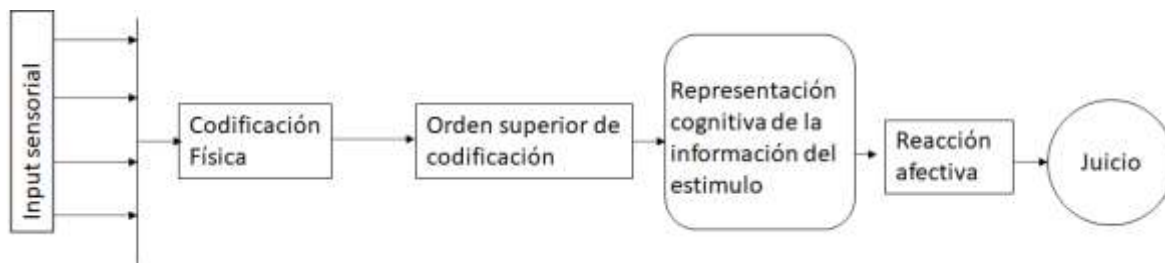
Para este autor el criterio para determinar que algo es cognitivo o no, proviene de la idea de si es necesario conocer o no conocer dicho objeto para tener dicha valoración. Esto quiere decir que si las emociones son cognitivas implica que debemos tener cierto conocimiento sobre el objeto o características sobre el objeto. Con base en la argumentación que se ha llevado en el primer capítulo y al inicio de este capítulo, este criterio puede ser aceptado. La dificultad no reside en si lo cognitivo implica conocer algo de cierta manera sino qué criterio tenemos para indicar que “conocemos algo”. Siguiendo con la exposición del modelo teórico de Zajonc, la forma como este autor entiende el modelo cognitivo clásico de las emociones se representa del siguiente modo:

Figura 6<sup>17</sup>: Modelo del procesamiento de información del afecto<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Nota: Este esquema fue traducido al español del artículo de Zajonc *Feeling and thinking: Preferences need No inferences* (1980)

<sup>18</sup> Como se evidencia existe cierta diferencia del modelo neurocientífico-afectivo de Panksepp (2005). Esta diferencia puede devenir de dos factores importantes, el primero hace referencia al tiempo. El modelo de Panksepp es del 2005 y el artículo de Zajonc es de 1980. El segundo punto deviene es que Panksepp es neurociencia comportamental, en otras palabras, intenta explicar fenómenos conductuales (como el condicionamiento operante) a través de los estudios en neurociencias. El modelo propuesto en la figura 6 intenta explicar el juicio, esto no es otra cosa que decir “me gusta o no me gusta”, “peligroso o no peligroso”, etc. Estas valoraciones son el output. A pesar de que las neurociencias comportamentales y la propuesta clásica de las ciencias cognitivas tenga intereses investigativos diferentes de esto no se sigue que sean perspectivas contradictorias o contrarias. De hecho, son perspectivas que pueden ser complementarias. Lo anterior se sostiene si y sólo si se interpreta la figura 6 desde una perspectiva conexionista, esto quiere decir, que dichos módulos, se sostienen por interconexiones básicas, sistemas de neuronas. Es evidente que en los años 80 esta perspectiva no había sido tan desarrollada, y en muchos casos, una perspectiva computacional se mostraba como algo suficiente para dar explicación a los fenómenos cognitivos sin tomar en cuenta las estructuras cerebrales.



El modelo cognitivo clásico intenta dar una explicación de la reacción afectiva a través un proceso de codificación y representación cognitiva del estímulo. Para Zajonc este procesamiento de información y los niveles de codificación y decodificación de la información son dados a través de la inferencia. Cuando el autor indica que la emoción no es dada por una inferencia hace referencia a que no es dada por un procesamiento ¿De qué otra forma puede ser dada la emoción?

More specifically, building on the scanty evidence we now have, I have tried to develop some notions about the possible ways in which affect is processed as part of experience and have attempted to distinguish affect from processing of information that does not have affective qualities (Zajonc, 1980, p.152)

El proceso por el cual es dada la emoción, según Zajonc, no es informacional sino experiencial. Zajonc parece intentar hacer la distinción entre dos tipos de procesos, por un lado, están aquellos procesos que son dados de manera inferencial. Y otros procesos dados por la experiencia, por las sensaciones de nuestro cuerpo. Esto lleva a Zajonc a postular que las emociones son preferencias no inferencias. Pero ¿qué es una preferencia para-Zajonc?

This article is confined to those aspects of affect and feeling that are generally involved in preferences. These aspects are reflected in the answers to such questions as "Do you like this person?" "How do you feel about capital punishment?" "Which do you prefer, Brie or Camembert?" "Are you pleased with the review your recent book received?" In short, I deal with some hot cognitions and try to distinguish them from the cold ones (Zajonc, 1980, p.152).

Seguido de dar estos ejemplos Zajonc indica:

The class of feelings considered here is that involved in the general quality of behavior that underlies the approach-avoidance distinction. Thus, for the present purposes,

other emotions such as surprise, anger, guilt, or shame, which have been identified in the literature and extensively analyzed by Tomkins (1962, 1963), Izard (1977), and others, are ignored (Zajonc, 1980, p.152).

Se puede evidenciar que para Zajonc la preferencia es un tipo de conducta relacionada con acercarse o evitar. Las emociones que Zajonc analizará son aquellas que se encuentran relacionadas con ese tipo de disposición conductual a alejarse o acercarse, como puede ser el miedo o el asco. Dicha tendencia a evitar o acercarse hacia algo no proviene de un procesamiento de información, sino que se deriva de cierta sensación o experiencia de placer o displacer .

Es válido preguntarse ¿Por qué Zajonc rechaza de forma tan radical el rol de la cognición en la emoción?, ¿Por qué no continúa con la distinción de Hot-cognition y Cold-cognition en vez de aceptar que las emociones son no-cognitivas? La distinción entre Hot-cognition y Cold-cognition hace referencia a aquellos pensamientos y representaciones que son basadas en emociones o dados por juicios afectivos (hot cognition) y aquellas cogniciones que no, como razonamiento matemático (cold cognition).

La distinción entre Hot-Cognition y Cold-Cognition no es una distinción que da cuenta de la emoción, sino que muestra aquellas representaciones, como pensamientos, que son basadas en la emoción. Es decir, esta distinción no soporta la proposición “Para una respuesta afectiva es necesario un proceso cognitivo previo”

Retomando la línea argumentativa, por ahora se han descrito dos elementos importantes.

1. Zajonc realiza una dicotomía entre procesamiento de información y la experiencia.

2. Para Zajonc la cognición implica conocer.

Zajonc intentará demostrar que existen reacciones afectivas que se producen en ausencia de información sobre el objeto.

Zajonc argumenta que no es necesario conocer al objeto para tener una respuesta emocional a través de 2 pasos, por un lado, caracteriza a los procesos cognitivos como procesos que necesitan inferencia, conocer un objeto implica tener pensamientos sobre dicho objeto. La segunda muestra cómo la emoción se diferencia de dichos procesos cognitivos a través de 8 características, estas características son las siguientes:

1. **La reacción afectiva es primaria:** Por primaria hace referencia a que es primero que el pensamiento, esto lo argumenta por dos vías. Por un lado, muestra que el primer nivel de respuesta ante el ambiente es afectivo, esto se debe a que la experiencia de la emoción muestra las expectativas que se tiene frente al ambiente. Podemos volver a poner el ejemplo de la película de terror. En cierto sentido, el ambiente “tenso” que se genera a través de la música y la escenografía genera una expectativa al observador. Este proceso es primario al pensamiento. La segunda forma por la cual argumenta la primacía de la reacción afectiva es con respecto a los juicios y las decisiones que los seres humanos toman a la hora de comprar un producto o tomar una decisión. El autor argumenta que en muchos casos las personas compran un producto o toman decisiones por razones más afectivas (gusto), que después intenta justificar racionalmente. Por ejemplo, alguien pudo elegir un café, y argumentar que lo eligió porque es colombiano, aun así, la razón de fondo fue porque el empaque donde estaba envuelto el café le pareció agradable a la vista. Según Zajonc esto muestra que la reacción emocional es un proceso primario y que el pensamiento es un proceso secundario.

2. **El Afecto es básico:** En este caso Zajonc argumenta que las emociones tienen una función evolutiva, en el sentido que sirven para adaptarse ante situaciones de emergencia. Zajonc pone el caso de un conejo, cuando el conejo es expuesto a una serpiente no considera todas las posibilidades de escape y deduce cuál es la mejor. La reacción afectiva es rápida y genera disposición de correr o generar otro comportamiento que no implica necesariamente que sea el mejor. Esto según Zajonc indica que no es necesario que exista suficiente información del ambiente para provocar la reacción afectiva. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Affect is the first link in the evolution of complex adaptive functions that eventually differentiated animals from plants. And unlike language or cognition, affective

responsiveness is universal among the animal species. A rabbit confronted by a snake has no time to consider all the perceivable attributes of the snake in the hope that he might be able to infer from them the likelihood of the snake's attack, the timing of the attack, or its direction. The rabbit cannot stop to contemplate the length of the snake's fangs or the geometry of its markings. If the rabbit is to escape, the action must be undertaken long before the completion of even a simple cognitive process—before, in fact, the rabbit has fully established and verified that a nearby movement might reveal a snake in all its coiled glory. The decision to run must be made on the basis of minimal cognitive engagement (p.156).

3. **Las reacciones afectivas son ineludibles:** En este apartado Zajonc argumenta que las reacciones afectivas y los juicios derivados de dichas reacciones no son voluntarios. Esto quiere decir que el sujeto no tiene un absoluto control sobre qué sentir frente a ciertas situaciones. Zajonc argumenta que lo que se controla es la conducta o la expresión de la emoción, pero no la experiencia de la emoción, por ejemplo: podemos sentirnos enojados cuando alguien nos empuja en el transporte, la experiencia de estar enojado no la controlamos, lo que controlamos es la reacción.

4. **Las reacciones afectivas son irrevocables:** Esto quiere decir que no es posible que alguien pueda tener la experiencia afectiva de gustarle cierto género de música y dudar si realmente le gusta dicha música. Es irrevocable porque no es posible experimentar un afecto hacia algo, ya sea este afecto de desagrado o agrado, y que podamos dudar o decidir no tener dicha experiencia.

The reason why affective judgments seem so irrevocable is that they "feel" valid. We are not easily moved to reverse our impression of a person or of a piece of music. We trust our reactions; we believe that they are "true" and that they accurately represent an internal state or condition. Perhaps the subjective validity of affective judgments and reactions and our confidence in these judgments derive from the Cartesian tradition that allows us to doubt everything except our own feelings, especially the feelings of doubt (Zajonc,1980, p157)

No es posible revocar la experiencia afectiva, es evidente que si alguien siente esa emoción dicha emoción es propia, originaria. Esta cualidad guarda cierta relación con la quinta característica.

5. **El juicio afectivo implica el yo:** Según Zajonc todos los juicios relacionados con el afecto se utilizan expresiones del “yo”, esto implica que refieren a estados internos o cambios en el organismo más no información proveniente del ambiente.

6. **Las reacciones afectivas son difíciles de verbalizar:** Esto indica que en muchas ocasiones no es posible verbalizar qué es lo que nos desagrada e incómoda acerca de algo. Esto se debe a que la respuesta emocional es casi automática ante ciertos estímulos, guarda cierta relación con otras especies y es de difícil acceso al pensamiento.

7. **La reacción afectiva no depende necesariamente de la cognición:** En este apartado Zajonc argumenta que existen estudios que muestran que las personas tienen preferencias hacia ciertas cosas, es decir, eligen ciertos objetos, sin que dicho gusto o preferencia esté relacionada con alguna característica del objeto. Esto indica que la preferencia está más relacionada con estados del individuo y contextuales (motivacionales).

8. **La reacción afectiva puede ser separada del contenido:** Zajonc indica que en ocasiones las personas les es difícil recordar el contenido de un libro o sobre qué trato una película, pero es fácil recordar el tipo de valoración afectiva que tuvieron frente a dicha película. Esto quiere decir que las valoraciones afectivas están separadas del *cold-cognition* y esto, según Zajonc, involucra que no hay un procesamiento de información. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

The cause of the conflict, the positions taken, the matter at issue, who said what, may have all been forgotten, and yet the effect that was present during the incident may be readily retrieved. Such experiences, together with such clinical phenomena as free-floating anxiety, hysteria, or post hypnotically induced moods, all point to the possibility that some aspects of affective processes might well be separate and partly independent of cold cognitions. Occasions when they are not including those when an affective experience has been communicated to someone else or when it has been thought of a great deal. On such occasions an elaborate cognitive representation of affect occurs that may be processed very much like any other type of information (p.160)

Después de realizar esta reconstrucción de las 8 características el lector puede preguntarse ¿Qué relación guardan estas características con los propósitos de Zajonc? Estas 8 características son utilizadas por Zajonc para mostrar que las emociones son diferentes a los procesos “normales” de pensamiento.



What I want to argue is that the form of experience that we came to call feeling accompanies *all* cognitions, **that it arises early in the process of registration and retrieval, albeit weakly and vaguely, and that it derives from a parallel, separate, and partly independent system in the organism** (p.154)

El propósito de Zajonc es argumentar que la emoción es independiente, en su forma inicial, con respecto un proceso cognitivo. Lo anterior también se puede evidenciar en la siguiente cita:

The prevalent approach to the study of preferences and related affective phenomena holds that affective reactions follow a prior cognitive process: Before I can like something, I must first know what it is. According to this prevalent view, therefore, such cold cognitive processes as recognition or categorization are primary in aesthetic judgments, in attitudes, in impression formation, and in decision making: They come first. If we say, for example, that we like John *because* he is intelligent, rich, and compassionate, it follows that we must have gained some impression of John's intelligence, wealth, and compassion, and combined them, before we formed an attraction to him (p.160).

Como se indicó son dos pasos los que realiza Zajonc para argumentar que las emociones no son cogniciones, primero muestra que son un sistema diferente al pensamiento y segunda muestra que las respuestas emocionales son primeras a un proceso cognitivo. Como se indicó esto no niega que existan procesos cognitivos basados en la emoción.

Lo que se entrará a debatir es si las 8 características mostradas por Zajonc realmente pueden servir para soportar la proposición: “La respuesta emocional es un proceso primario al proceso cognitivo”.

Para esto se entrará a mostrar 5 puntos que puede ser debatibles de las 8 características mostradas por Zajonc:

a) En el ejemplo del conejo Zajonc manifiesta que el animal tiene una reacción afectiva hacia algo sin saber realmente qué es ese algo. Zajonc interpreta esto indicando que

un sujeto no necesita conocer qué es ese objeto para tener una reacción afectiva. (Característica 2).

b) En la característica 5 se indica las emociones son reacciones que hacen referencia al “yo” y no sobre información proveniente del ambiente. (Característica 5)

c) En la característica 7 Zajonc expresa que existen casos en los que las personas tienen cierta preferencia hacia cierto objeto, sin que dicha preferencia se produzca por una propiedad del objeto. Esto implica que la relación entre cierta preferencia hacia algo no está determinada por información sobre el objeto (Característica 7).

d) La reacción afectiva no es dada por un procesamiento de información, sino por la experiencia. Esto implica que la reacción afectiva no necesita de la cognición (Característica 8)

e) La reacción afectiva no implica un orden superior de codificación porque no es de carácter voluntario (Característica 2 y 1)

Antes de comenzar a contraargumentar estos puntos, es necesario aclarar que me encuentro de acuerdo con la afirmación de Zajonc que el proceso relaciona con la emoción no es producto necesariamente del pensamiento. Lo que estoy en desacuerdo es que esto implique afirmar que las emociones son un fenómeno que no necesariamente se encuentra relacionado con la cognición.

Con respecto a *a*) podemos evidenciar que Zajonc está suponiendo que el hecho que una respuesta sea rápida o que se dé una reacción afectiva con poca información implica que dicha reacción afectiva no depende de dicha información. Zajonc tiene el supuesto que cuando se obtiene información del objeto, implica tener acceso a todas las propiedades del objeto. Podemos conocer un objeto solo a través de una propiedad, muy posiblemente al conejo le basta con reconocer que hay una serpiente para tener la reacción afectiva, no importa si la serpiente es venenosa, grande, pequeña o si tiene colmillos. De hecho, puede ser que sea solo con el sonido del cascabel ya sea suficiente para tener una reacción afectiva. Lo que nos puede mostrar el supuesto *a*) es que las reacciones afectivas pueden ser

producidas con poca información sobre el objeto, de esto no se puede seguir que la reacción afectiva no necesite de información.

Existe otra línea argumentativa que es necesario considerar en el punto a):

Zajonc argumenta que las reacciones afectivas no dependen de la cognición, porque no es necesario conocer el objeto para poder tener dicha reacción afectiva. Según el autor es posible tener reacciones afectivas ante información ambigua. La noción de pensamiento para Zajonc implica dos elementos, por un lado, implica un compromiso con “la racionalidad”. Es decir, para Zajonc pensar implica poder realizar derivaciones lógicas. Por otro lado, para Zajonc todo pensamiento no sólo se refiere a algo, sino que debe saber sobre el objeto al que refiere, debemos tener un conocimiento del objeto para de esta manera indicar que tenemos cognición sobre dicho objeto. Esto indica que no es posible para Zajonc tener información ambigua sobre un objeto y decir que es una representación. Si cierto contenido mental está soportado en información ambigua entonces no es una representación. Estos dos supuestos se pueden evidenciar con claridad en la forma como Zajonc describe las características 2, 6 y 7. Para Zajonc las emociones no involucran cognición porque no es necesario conocer un objeto para poder tener una reacción afectiva. Según Zajonc las emociones no involucran contenido (pensamiento) porque no cumple con la característica de “racionalidad” y no ambigüedad de la información.

La forma como Zajonc argumenta que no es posible que una representación derive de información ambigua, no resulta claro ya que el uso de la palabra ambiguo puede ser entendida de diferentes maneras, lo mismo ocurre con la palabra “conocer”. Lamentablemente el autor no hace una definición de estas palabras. La propuesta es analizar estas palabras desde una perspectiva más filosófica tomando en cuenta algunas ideas de Zajonc. Para ello se utilizará el principio de Russell.

Cuando hacemos un juicio de algo debemos saber acerca de qué es el juicio. Zajonc sí realiza una expresión de este principio (Aunque no cita Russell), cuando indica que un pensamiento no solo refiere al objeto, sino que también el sujeto debe saber sobre el objeto

al que se refiere. El principio de Russell puede ser expresado de la siguiente manera: “El sujeto no puede hacer el juicio sobre algo a menos que sepa sobre qué es su juicio”.

Zajonc no nos da más pistas sobre qué entiende el autor sobre “Saber sobre el objeto”. Aun así, podemos derivar qué entiende el autor por “saber sobre el objeto” de las razones por las cuales niega que las emociones son representacionales. En la característica 2 Zajonc da el ejemplo de un conejo el cual debe tener una respuesta de escape rápida frente a la presencia de peligro. El conejo no puede quedarse a comprobar si realmente lo que está percibiendo es una serpiente o no. Según Zajonc esto indicaría que no es necesario la cognición, porque no es necesario saber sobre el objeto que evoca la respuesta afectiva.

En otras palabras, el principio de Russell indica “El sujeto no puede hacer el juicio sobre algo a menos que sepa sobre qué es su juicio”. Zajonc hace énfasis en la parte “A menos que sepa sobre qué es su juicio”, si se producen reacciones afectivas en ausencia de información sobre el objeto, es decir, el sujeto no sabe sobre qué fue dicha reacción afectiva entonces las emociones no serían juicios. Lo que implicaría para Zajonc que no son representacionales.

La forma como Zajonc trata la palabra “Saber” es en relación con la expresión “conocer un atributo”. En el ejemplo del conejo ante una serpiente Zajonc argumenta que el conejo no se puede detener a contemplar si realmente es una serpiente eso que ve o no, su respuesta de miedo y escape tiene que ser lo suficientemente rápida, y por lo tanto necesita un mínimo de compromiso cognitivo para realizar esta labor. El mínimo compromiso cognitivo indicaría que la información que tiene el conejo sobre un objeto que puede ser una serpiente, no es información suficiente ni necesaria para saber si realmente es una serpiente o no. Ya se había citado con anterior el ejemplo del conejo de Zajonc, pero por motivos prácticos se volverá a citar:

Affect is the first link in the evolution of complex adaptive functions that eventually differentiated animals from plants. And unlike language or cognition, affective responsiveness is universal among the animal species. **A rabbit confronted by a snake has no time to consider all the perceivable attributes of the snake in the hope that he might be able to infer from them the likelihood of the snake's attack, the timing of the attack, or its direction. The rabbit cannot stop to contemplate the length of the snake's fangs**

**or the geometry of its markings.** If the rabbit is to escape, the action must be undertaken long before the completion of even a simple cognitive process—before, in fact, the rabbit has fully established and verified that a nearby movement might reveal a snake in all its coiled glory. **The decision to run must be made on the basis of minimal cognitive engagement (p.156).**

Zajonc argumenta que es posible que se dé una reacción afectiva como “miedo” ante información ambigua, ya que se necesita un mínimo de compromiso cognitivo. En cierto sentido el conejo no sabe si realmente aquello que vio es una serpiente o no, es posible que haya tenido la duda sobre qué es eso que vio o escuchó. Aun así, es posible que exista una reacción afectiva. Es como cuando nos encontramos en la casa solos y vemos algo que no sabemos qué es. A pesar de que no sabemos qué es lo que vimos, podemos tener una reacción afectiva.

Mi crítica es que Zajonc realiza una interpretación bastante estrecha de este principio, no estoy diciendo que Zajonc en su teoría habla sobre el principio de Russell, pero da un argumento a través del principio de Russell para indicar que una representación no puede derivarse de información ambigua. Según el autor es posible responder emocionalmente ante estímulos sin saber realmente qué son. Por ejemplo, vemos una sombra por el radio del ojo y nos asustamos, sin saber qué es dicha sombra. Este es el argumento que Zajonc utiliza para mostrar que las emociones provienen de información ambigua y no son medios para conocer el mundo. Aun así, es necesario analizar esto desde el principio de Russell, en cierto punto, tener información ambigua implica no saber a qué hace referencia dicha información. Debemos recordar cuando se habló sobre los términos singulares russellianos, un término singular es aquel que su sentido es determinado por el referente. Para Evans estos son términos basados en información. Tener información ambigua implica no saber a qué hace referencia. En otras palabras, la información ambigua no es información.

El ejemplo que muestra Zajonc no es suficiente para indicar que no sabemos en cierto sentido qué es dicho estímulo que genera la respuesta afectiva. Por ejemplo, al ver una sombra o escuchar un sonido fuerte sabemos, en cierto sentido, que es esa sombra y el sonido. Al ver una sombra tenemos algo de información sobre ese objeto, por ejemplo, que

es algo que no tiene límites bien definidos, la sombra está a mi lado derecho, etc. De hecho, debido a este tipo de información es que cuando vemos una sombra por el radio del ojo, volteamos a ver para obtener más información. En cierto sentido conocemos qué es una sombra, sabemos que vemos algo que no logramos identificar con claridad qué es. La información obtenida cuando se percibe una sombra puede ser expresada por el siguiente trabalenguas “conocemos que vemos algo que no logramos identificar con claridad qué es”. Es evidente que debido a la poca información podemos cometer el error de identificar el objeto erróneamente, es decir, podemos escuchar un sonido y quedarnos parálisis, aumentar el ritmo cardiaco, “sudar frío” ya que interpretamos dicho sonido como “una serpiente cascabel”. Puede que nos hayamos equivocado en interpretar dicha información, pero el hecho que es posible que no identifiquemos el objeto correctamente no implica que la reacción afectiva no depende de información, de hecho, debido a que interpretamos ese sonido como “Una serpiente cascabel” y no como “el sonido de una matraca” es que tuvimos dicha reacción. Tener poca información sobre el objeto o no saber qué objeto es el que estamos viendo, como puede ser el caso de la sombra, no viola el principio de Russell. Ya que en cierto sentido sabemos qué es lo que estamos percibiendo, cuando percibimos una sombra “conocemos que vemos algo que no logramos identificar con claridad qué es”, por esta razón, es que cuando vemos una sombra, procuramos voltear en la dirección en que la vimos para identificar qué realmente es. Esto quiere decir que se tiene algún tipo de conocimiento previo antes de voltear a mirar para saber qué realmente es, sabemos que “vemos algo que no logramos identificar con claridad qué es”, esto es una forma de saber qué es algo antes de hacer un juicio sobre algo.

En este caso el argumento de Zajonc se cae, ya que la reacción afectiva y los ejemplos analizados sí cumplen con el principio de Russell. Es decir, se tiene un conocimiento previo sobre algo antes de realizar la reacción afectiva.

El supuesto *b)* indica que existen reacciones afectivas con información no proveniente del ambiente, sino que hacen referencia a estados del sujeto. En la característica 2 Zajonc describe que las emociones tienen una función evolutiva, es decir, nos permite adaptarnos y responder ante ciertas situaciones. Si lo descrito en la característica 2 es cierto entonces las emociones provienen de información del ambiente, ya que la respuesta afectiva

está involucrada en procesos de adaptación. Para hacer más consistente la argumentación, vamos a remitirnos las características 4 y 5 descritas por Zajonc. La característica 4 se basa en el hecho en que una persona no puede tener cierto estado afectivo y dudar acerca de si dicha respuesta afectiva le pertenece. Podemos reforzar la característica 5 a través de la característica 4 para hacer más consistente la argumentación. Las emociones hacen referencia al yo porque la experiencia de un estado afectivo muestra a quién le pertenece dicho estado. Podemos formular lo anterior de la siguiente manera: Tener reacción Afectiva  $z$  por el sujeto  $x$  implica que dicha reacción le pertenece. Esto se puede entender de mejor manera en contraposición del pensamiento, el hecho que el sujeto  $x$  capte y entienda cierto pensamiento no implica que dicho pensamiento le pertenezca, es decir, que haga parte de su conjunto de creencias. Por ejemplo, alguien puede entender la expresión “La tierra es plana” de esto no se sigue que solo por el hecho de entender el significado “La tierra es plana” implica que “La tierra es plana” es una creencia del hablante. Yo puedo entender el significado de dicha expresión y aun así indicar que dicha expresión es falsa.

En el caso de la emoción es diferente, tener una emoción ya implica que dicha emoción le pertenece al sujeto. Si reforzamos de esta manera la característica 5 podemos indicar que las emociones dependen del sujeto, ya que en ausencia del sujeto no existen. Si lo anterior es aceptado entonces podremos indicar que el supuesto  $b$ ) es suficiente para demostrar que las emociones cumplen con *el principio de diferencias de impresiones* y por lo tanto sería una impresión, y no un contenido representacional.

Las dos características descritas por Zajonc 4 y 5 (reforzada en el párrafo anterior) guardan cierta relación entre ellas. Por un lado, la 4 indica que si una persona experimenta cierto estado de afecto dicho estado le pertenece. Esto quiere decir que no es posible que un sujeto  $x$  tenga una reacción afectiva  $z$  y que afirme que dicha reacción no le pertenece. De la característica 4 es posible derivar la característica 5. Esto implica que la emoción está basada en el yo. El argumento original de Zajonc indica que nuestra forma habitual de hablar sobre nuestros estados emocionales utilizamos la palabra “yo”. Esta característica es bastante dudosa. Sobre todo, cuando analizamos expresiones en español como “qué miedo eso”, “qué asco” “cuidado que eso es peligroso (suponiendo que una persona ve a otra cerca

de un precipicio)”, etc. Podemos tener una serie de expresiones lingüísticas que son basadas en emociones pero que no necesariamente involucran el uso del “yo”. Por esta razón, es importante reforzar la característica 5 a través de la característica 4. Retomando la argumentación, es evidente que la característica 4 parece ser una característica de las emociones, tener la experiencia de cierta emoción implica que dicha experiencia es propia. Aun así, esto no resulta suficiente para poder rechazar que la emoción esté basada en información. Por un lado, tener un estado afectivo ya implica que dicho estado le pertenece al sujeto, de esto no se sigue que la valoración afectiva sea sobre sujeto. Cuando las personas hablan y experimentan la emoción no refieren, en todos los casos, a estados del cuerpo, sino que hacen referencia en ocasiones a situaciones ambientales que son valoradas afectivamente.

Con base en lo anterior pueden existir dos formas de entender a *b*. La primera hace referencia a la formulación inicial de Zajonc. La cual consiste en demostrar que las expresiones que hablan sobre la emoción involucran el uso del “yo”, esto se va a entender que hacen referencia al hablante. A esta forma inicial de caracterizar a *b* se denominará *b1*. La segunda forma de caracterizar a *b* es aquella que implica analizar en conjunto con la característica 4. Es decir, que las reacciones afectivas son producto de información proveniente del sujeto. A esta forma de interpretar a *b* se denominará *b2*.

***La tesis que me propongo debatir ahora es la de b1, la cual puede ser expresada del siguiente modo:***

“Las expresiones que hablan sobre la emoción implican una referencia a la persona que dice dicha expresión”

Para esto se partirá de las siguientes expresiones:

1“Eso es asqueroso” realizada por un sujeto al probar cierto alimentado

Si la experiencia de una respuesta afectiva se refiere al estado del cuerpo, entonces es posible sustituir la expresión 1, que hacen referencia a estados afectivos, por una expresión que haga referencia a cambios en el cuerpo que estén involucrados con dichos estados afectivos. Si las expresiones tipo 1 se pueden sustituir de esta forma sin cambiar su



referencia, no importan si cambia su sentido, entonces las expresiones afectivas hacen referencia a estados del cuerpo. Podemos partir de las siguientes dos expresiones:

2. “las papilas gustativas activan tales receptores que se encuentran relacionados con el asco y siento la sensación de asco”

Si la característica 5 es cierta entonces es posible utilizar la palabra “yo” en 1 sin perder la referencia

3. “Eso me parece asqueroso”

En cierto sentido 2 no logra hacer referencia y tener el mismo significado de la expresión 1. La principal razón es que en 1 solo se muestra la valoración-afectiva. En las expresiones 2 no se muestra dicha valoración, de hecho, se refieren a diferentes elementos. En el caso de la expresión 2 el asco es predicado de un proceso producido por el gusto, pero no corresponde a 1, ya que en 1 la expresión “eso” no hace referencia a una sensación del lenguaje. El demostrativo “Eso” hace referencia a algo en el mundo al cual se le da una valoración-afectiva  $x$ . Aun así, para mostrar que la expresión 3 y 1 no son equivalentes, es decir indicar que una interpretación correcta de 1 es por medio de 3 es necesario un análisis más minucioso:

a) Supongamos una semántica de situaciones, esto quiere decir, que en cierto sentido debemos recobrar cierta inocencia semántica. Jon Barwise y John Perry<sup>19</sup> en *inocencia semántica y situaciones no comprometidas* (1975) arrojan un concepto bastante importante que podría ayudar a interpretar 1,2 y3. Haciendo un breve resumen hablar de situaciones, no implica hablar de hechos ni suponer que las expresiones de un lenguaje tienen como referencia un valor de verdad, esto es recobrar nuestra inocencia semántica. Las situaciones pueden ser de dos tipos reales (aquellas que son partes del

---

<sup>19</sup> Es necesario aclarar que estos autores se basaran en una interpretación dogmática-descripcionista para poder fundamentar su teoría, aun así, de esto no sigue que la semántica que hayan desarrollado no sea útil.

mundo) y situaciones no realizadas (esperanzas, miedos y expectativas). Cada uno de estos dos tipos de situaciones contienen propiedades internas y externas, las propiedades externas son las consecuencias de la situación. Supongamos la situación, Enrique va caminando por la calle y un perro le ladra. Esto produjo que Enrique tuviera miedo. El “miedo” es una propiedad externa a la situación. Las propiedades internas serían el perro ladra y Enrique va caminando por la calle donde está el perro. Podemos clasificar las situaciones con respecto a sus propiedades internas o externas, depende del enunciado. El enunciado debido al demostrativo contiene una propiedad externa, dicha propiedad es el contexto semántico de emoción. Es necesario tomar en cuenta en tal caso las propiedades internas y externas de los enunciados.

b) Describir la expresión 1 de acuerdo con propiedades internas del siguiente modo:  $\{s|s(\text{eso, asco})=1\}$

c) Describir la expresión 1 de acuerdo con las propiedades externas:  $\{s'|s(\text{juan, señalar, jugo de borjón})=1\}$

d) La expresión 1 sería una conjunción entre  $s'$  y  $s$ . Es decir, que si una expresión  $x$  contiene las mismas situaciones de  $s$  y  $s'$  entonces refiere a los mismo que 1. Lo anterior se puede evidenciar de mejor manera:

$$Ax1: \text{Si } (\{P(a)=(s'=1 \wedge s=1)\} \wedge \{P(b)=(s'=1 \wedge s=1)\}) \rightarrow (P(a)=P(b))$$

Con la descripción de  $s$  y  $s'$  para la expresión 1, solo toca mostrar un caso en el cual la expresión 2 o 3 no comparta alguno de los elementos descritos en  $s$  y  $s'$ . En el caso de la expresión 2 la situación sería del siguiente modo:

$$s'|s(\text{papilas, activación, receptores, asco, sensación})=1$$

Debido a que la expresión 2 no depende del contexto para poder tener un significado completo, solo con la descripción de las propiedades internas es suficiente. Como se evidencia tanto el objeto  $A$  (Papilas, sensación y receptores) y sus relaciones  $R$  (asco y activación) son diferentes a las situaciones descritas en  $s$ . Por lo tanto, debido a que no cumple con  $Ax1$  entonces podemos afirmar que las expresiones 1 es diferente a las expresiones 2. Esto se sostiene ya que  $s' \neq s$ .

Vamos a realizar el mismo proceso con la expresión 3. Con la expresión tres es necesario describir tanto las propiedades internas como las propiedades externas debido a que contienen el demostrativo “yo”. Las propiedades internas de las expresiones 3

1.Describir expresión 3 con las propiedades internas {s-|s (me, sentir, asco, eso) =1}

Las propiedades internas de la expresión 3 pueden tener diferentes interpretaciones, al fin de cuentas una expresión como “Me siento asqueroso” pueden tener la situación s-. Para hacer más interesante la argumentación vamos a suponer que las propiedades externas de 3 y 1 son iguales. Es decir que 3 y 1 coinciden en {s´|s (juan, señalar, jugo de borojó) =1} Por lo tanto podemos decir que para comprender de manera completa a 3 es necesario tomar s- y s´. Aun así, la expresión 1 y la expresión 3 no se refieren a la misma situación. En el caso de la situación 1 la relación (asco) es dada al jugo de borojó, en la situación 3 la relación (asco) es dada al sujeto “yo”. La diferencia entre 1 y 3 es que la situación (1) la relación (R) que tiene el individuo (A) es de una propiedad. En el caso de “la” s- la relación (R) con el individuo (A) no es propiedad sino un estado. Debido a que en la situación S y S- tienen diferentes tipos de R con respecta a A, entonces podemos concluir que:

S-≠ S

Por lo tanto 1 y 3 no se refieren a las mismas situaciones.

Con esto se ha demostrado que el supuesto inicial *b1* es falso y que no toda expresión del leguaje involucra el uso del “yo”. La expresión 1 y 3 no so semánticamente equivalentes, así que tampoco es válido indicar que 1 hace referencia de manera implícita un uso de yo, ya que de ser así 3 sería semánticamente equivalente a 1 pero esto no fue el caso.

Con esto hemos contra argumentado una parte del supuesto de Zajonc sobre las emociones, dicho supuesto proponía que toda expresión acerca de la emoción incluía algún tipo de deíctico (yo). Tomando como partida algunos puntos de la semántica de situaciones se mostró que no toda expresión relacionada con las emociones implica utilizar la expresión “yo” para poder ser comprendida.

*A continuación, se argumentará con respecto a b2.*

Se había propuesto otro tipo de argumentación en relación con la característica 4 y 5. Dicha argumentación indicaba que la característica 5 se podría derivar de la característica 4. La característica 4 afirma que si una persona tiene cierta emoción dicha emoción le pertenece. La característica 5 implicaría que toda emoción está soportada o basada en un proceso de autoidentificación (Yo). Nótese que esta nueva línea argumentativa es diferente a la propuesta inicial de Zajonc, en cierto sentido, el autor indicaba que en las expresiones de nuestro lenguaje que hacen referencia a emociones se realiza un uso del sustantivo “yo”, la forma de contraargumentar lo anterior es buscar una expresión que contenga la expresión de un estado emocional pero que dicho estado no utilice la expresión “yo”. Aun así, si formulamos la característica 5 ya no en relación con el uso de las expresiones emocionales, sino indicando que toda emoción está basada en un proceso de autoidentificación, la argumentación se torna un poco más interesante.

Se contraargumentará la siguiente expresión

“Si algo se derive de un proceso de autoidentificación entonces no esté basado en información”

Supongamos que los estados afectivos no provienen de información ambiental, sino que están basados en cambios en el cuerpo, como la teoría de James-lange propone. El sujeto a través de un proceso de autoidentificación es capaz de percibir dichos cambios en su cuerpo. Aun así ¿Por qué afirmar que dichos cambios corporales no son información? Alguien puede sentir dolor en el estómago, esto no indica que la experiencia de sentir dolor en el estómago no nos da información alguna. De hecho, la sensación de dolor en el estómago da información sobre nuestro cuerpo. Los estados afectivos pueden ser productos de cambios en el cuerpo y referir a cambios en el cuerpo, aun así, esto no indica que no necesiten información y que no dependan de dicha información.

Para esto podemos volver, de nuevo, a Evans (1982) en *the varieties of reference* y su capítulo 7 titulado autoidentificación. En este capítulo Evans da una pequeña explicación del origen de este tipo de pensamientos. Si seguimos con nuestro esquema doble, sentido/referencia, contenido/representación, podemos indicar que una autoidentificación es

la forma como nos referimos a nosotros mismos, dicha forma de referir se hace de cierta manera. Evans parte de este punto para mostrar que existen diferentes fuentes de información sobre nosotros mismos, la primera podría ser el cuerpo y la segunda la memoria. Así mismo, Evans solo describe dos formas de generar autoidentificación, una autoidentificación corporal y otra autoidentificación mental. El filósofo inglés no afirma que solo existan esas dos, solo que por ahora solo va a estudiar esas dos.

Evans logra clasificar la autoidentificación corporal y la autoidentificación mental son dos formas diferentes de auto-referenciarse. La primera diferencia es que en el caso de autoidentificación corporal percibimos nuestro cuerpo y la autoidentificación mental reconocemos nuestras creencias. En cierto sentido, cada uno de los objetos a los cuales hacemos referencia son diferentes y la forma como nos referimos a ellos es diferente. En el caso de la autoidentificación corporal aquello que referimos son percepciones de nuestro cuerpo, es evidente que en este punto pueden existir una gama infinita de percepciones diferentes, es diferente percibir nuestro cuerpo cuando lo vemos en el espejo a cuando lo sentimos a través de la propiocepción. Aun así, podemos referirnos a lo mismo, puede ver mi mano derecha o puedo sentir mi mano derecha con mi mano izquierda. Esto no ocurre con la autoidentificación mental, no es posible percibir con mi mano izquierda mis creencias. Esto muestra que en cierto sentido existe una diferencia en la autoidentificación gracias a los objetos que se refieren.

Uno de los datos importantes sobre la forma como Evans aborda la autoidentificación corporal es que podemos identificar nuestro cuerpo en relación con el espacio. En otras palabras, el hecho que exista una autoidentificación no implica que dicha identificación no muestre un mundo. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Any thinker who has an idea of an objective spatial world-an idea of a world of objects and phenomena which can be perceived but which are not dependent on being perceived for their existence-must be able to think of his perception of the world as being simultaneously due to his position in the world, and to the condition of the world at that position.<sup>30</sup> The very idea of a perceivable, objective, spatial world brings with it the idea of the subject as being in the world, with the course of his perceptions due to his changing

position in the world and to the more or less stable way the world is. The idea that there is an objective world and the idea that the subject is somewhere cannot be separated, and where he is given by what he can perceive (Evans, 1980, p.222)

Es posible representar el argumento de Evans con el siguiente ejemplo, supongamos que estamos en una posición  $x$ , si tenemos un proceso de autoidentificación corporal, lo que podríamos experimentar es la posición  $x$  de nuestro cuerpo, dicha experiencia de la posición  $x$  ya implica tener una posición de nosotros en el espacio. No es posible que tenga una representación de la posición  $x$  en la que está mi cuerpo y afirme que no tenga ningún tipo de representación de algún objeto en el espacio. Ya que tengo la representación de la posición de mi cuerpo en el espacio. Tener la experiencia de “Estar acostado”, “Estar sentado” ya implican representaciones, egocéntricas en este caso, sobre un cuerpo en el espacio. ¿Cómo puede experimentar que estoy acostado si no tengo una representación del espacio, si no tengo donde acostarme?

Para Evans los contenidos basados en procesos de autoidentificación también son procesos basados en la información, esto implica dos características. Primero, su contenido es determinado por la referencia, y dos, tiene una inmunidad al error por identificación equivocada. Esto quiere decir que no es posible que alguien tenga un contenido basado en la información y que al mismo tiempo no tenga conocimiento sobre a qué hace referencia dicho contenido o identifique de manera incorrecta la referencia del contenido<sup>20</sup>.

Conclusión: El hecho que algo se derive de un proceso de autoidentificación de esto no se sigue que no esté basado en información.

Con esto se ha mostrado que el hecho que algo refiera a nuestro cuerpo no indica que no refiere a nada. Por otro lado, es difícil entender esta postura de la emoción como una autoidentificación. En un primer momento se analizó el argumento original de Zajonc, el

---

<sup>20</sup> Es necesario aclarar en este punto que Evans no está indicando que no tenga inmunidad a cualquier duda escéptica. Un conocimiento basado en la información no es garantía de que realmente dicha información sea verídica, la información puede ser falsa y por lo tanto el contenido puede estar refiriéndose a algo de manera inexacta.

cual afirma que en la forma como hablamos de nuestras emociones siempre está implicada la expresión “yo”. Esto se contraargumenta a través de un análisis semántico de tres tipos de expresiones. Una de dichas expresiones, “Eso es asqueroso”, mostraba dos características. La primera es que la valoración-afectiva “asqueroso” no se muestra como una sensación de nuestro cuerpo sino como una propiedad de algún objeto, la segunda es que no puede ser reemplazada por alguna expresión que utilicé el término “yo”.

Seguido de esto se mostró una interpretación de la característica 5 a través de la característica 4. Lo que quiere indicar con esto es que la emoción está basada en un proceso de autoidentificación. Lo que se argumentó es que si el contenido es dado por un proceso de autoidentificación de esto no se sigue que no sea basado en información. De hecho, los procesos de autoidentificación también implican una referencia y una forma de presentar dicha referencia. Existe un prejuicio epistemológico en Zajonc el cual supone que referir a nuestro cuerpo es equivalente a no referir a nada, cuando lo que muestra es todo lo contrario.

Zajonc muestra la característica 4 y 5 como una evidencia que la emoción no está basada, necesariamente, en información. Desde la perspectiva de Evans esto implica todo lo contrario, de hecho, la única explicación que existe para dar sentido a la característica 4 y 5 es que son contenidos basados la información. La característica 4 indica que “Si tengo una la valoración emocional  $x$ , dicha valoración es propia”, a partir de esto se derivó la característica 5, todo proceso emocional contiene un proceso de autoidentificación. Según el análisis mostrado y si aceptamos que la característica 5 es un proceso de autoidentificación corporal, es necesario aceptar que la característica 4 puede ser explicada a través de este proceso de autoidentificación. Ya que la autoidentificación muestra un contenido que es basado en la emoción, esto implica que tiene una inmunidad al error por identificación equivocada. En cierto sentido, tener cierta valoración emocional e indicar que dicha valoración emocional es propia, es producto de que el contenido de la emoción está basado en información. Por esta razón, no es posible que alguien exprese “Siento cierta emoción, pero acaso ¿esa esa emoción mía?” Esto no es posible, ya que, si siento una emoción, o más bien tengo la experiencia de una emoción, dicha emoción es mía, yo soy el que está valorando el mundo.

Es necesario aclarar algo antes de continuar, es posible entender que dentro del proceso de la emoción esté involucrado un proceso de autoidentificación. Aun así, de esto no se sigue que la emoción se presente necesariamente como una auto-referencia. Pueden existir emociones que refieren a nosotros mismos, como la tristeza, pero pueden existir emociones que refiere a objetos “Eso es asqueroso”. El hecho de que exista un proceso de autoidentificación no implica que el contenido de la emoción sea autorreferencial. Es como suponer que el hecho que una persona al percibir un objeto táctilmente y por el movimiento del cuerpo (como mover la mano alrededor del objeto), implica que la percepción del objeto sea autorreferencial. En cierta medida, tenemos en la percepción un fenómeno muy parecido a la característica 4. “Veo un árbol, ¿Acaso yo vi ese árbol? sí” “Tocó una flor, ¿Acaso ese tacto es mío? sí”. Aun así, de esto no se sigue que ese árbol y la flor sean objetos propios. La característica 4 es necesario analizarla de una manera detallada, dicho análisis se hará más adelante. Por ahora solo nos basta indicar que el hecho que algún contenido sea dado por un proceso de autoidentificación no implica que no sea basado en información, ni tampoco implica que refiere a uno mismo.

Siguiente con nuestra argumentación inicial, podemos continuar con el supuesto *c*:

*c*: En la característica 7 Zajonc expresa que existen casos en los que las personas tienen cierta preferencia hacia cierto objeto, sin que dicha preferencia se produzca por una propiedad del objeto. Esto implica que la relación entre cierta preferencia hacia algo no está determinada por información sobre el objeto

Este supuesto está basado en la característica 7. Aun así, para este punto también es necesario tener en cuenta la característica 6. Esta característica indica que algunas veces es difícil expresar verbalmente que es lo desagradable o agradable de algo. La pregunta que debemos realizar es ¿Qué implica para Zajonc la característica 6?

Si un hablante no puede verbalizar qué es lo desagradable de X entonces la reacción afectiva no está basada, necesariamente, en alguna propiedad del objeto. Sino en estados inconsciente y automáticos de nuestro cuerpo. Así que, en este contexto, es importante interpretar la característica 6 en relación con la característica 7 “las reacciones afectivas no



dependen necesariamente de la cognición”. El autor indica que tenemos una preferencia hacia ciertos objetos, pero que dicha preferencia no está basada en una característica del objeto. Lo que muestra Zajonc son dos elementos, por un lado, tener cierto agrado o desagrado hacia algo no es producido por el objeto, sino por un estado interno inconsciente. ¿Por qué el desagrado o agrado es dado hacia ese objeto? Zajonc muestra que existen respuestas automáticas de nuestro cuerpo que pueden estar involucradas en la preferencia hacia algo. Pero ¿Por qué dicha preferencia sigue siendo hacia algo y no hacia la respuesta de nuestro cuerpo?, ¿Por qué cuando expresamos valoraciones afectivas como: “eso es asqueroso”, “Eso es peligrosos (miedo)”, “Eso es hermoso” “Eso placentero” no son equivalentes a expresiones como: “la sensación que tengo es asquerosa” “Esa sensación que tengo es peligrosa” “Esa sensación que tengo es hermosa” sin perder cierto valor semántica? Recuérdese el análisis realizado en la sesión pasada con las proposiciones 1, 2 y 3. Las proposiciones que tienen la característica 1 no son idénticas a las proposiciones expresadas en 2 o 3 porque la situación, tal como esta teoría de Perry y Barwise describe la referencia sin carga ontológica (sin valor de verdad), no es idéntica.

Zajonc argumenta que muchas preferencias son producidas por estados internos del sujeto. Pero esto no explica porque la preferencia, tal como él llama a la valoración-afectiva, es dada hacia un objeto. Por otro lado, si la preferencia es dada hacia cierto estado interno, por ejemplo: cierto desagrado al tener cierto recuerdo ¿Por qué esto no implicaría cognición? Las perspectivas 6 y 7 deben tomarse en conjunto. La razón que Zajonc manifiesta para poder negar el papel de la cognición en la emoción es: El sujeto no puede, en algunas ocasiones, tener pensamientos acerca de las propiedades del objeto que generan dicha reacción afectiva. Esto implica para Zajonc que el sujeto no necesita conocer el objeto para poder responder afectivamente hacia dicho objeto.

El autor parece suponer que si no hay pensamientos acerca de algo es porque no tenemos conocimiento sobre dicho objeto. La característica 6 y 7 se debe interpretar con base en esa postura acerca de pensamiento y conocimiento.

Esta postura de Zajonc ha sido ya criticada por varios autores en ciencias cognitivas, entre ellos podemos encontrar a Richard Lazarus en su texto *Thoughts on the relation between Emotion and cognition* (1982). Este psicólogo muestra tres críticas puntuales sobre la perspectiva cognitiva de Zajonc. La primera indica que no es necesario que los procesos cognitivos tengan que ser deliberativos, esta crítica se retomará con mayor detalle en el supuesto *e*, segunda que los procesos cognitivos no son necesariamente racionales, y la tercera indica que las valoraciones cognitivas no necesariamente deben ser de acceso al sujeto. El mejor ejemplo es el caso de la percepción, muchos de nosotros no somos conscientes y no podemos tener acceso a los procesos cognitivos que están involucrados en la percepción. Por ejemplo, si una persona es expuesta ante ilusiones perceptuales como la de Müller-lyer, ilusiones de movimiento o la ilusión de la cascada de Tim Crane y se le pregunta sobre las razones, posiblemente responda que no sabe, a menos que tenga conocimiento en ciencias cognitivas. Si le científico le pregunta a su sujeto experimental ¿Qué propiedades tiene el estímulo que hace que usted caiga en dicha ilusión? ¿Qué procedimiento hace su cerebro para que usted tenga dichas representaciones? muy posiblemente la persona responda “no sé”. De esto no se sigue que la percepción no soporte representaciones o que la percepción no sea un proceso cognitivo.

Para Lazarus (1982) es difícil sostener que “las reacciones afectivas no dependen de la cognición” ya que en cierto sentido dichas reacciones tienen como entrada, input, la percepción y otras pueden tener como entrada un pensamiento. Lazarus afirma que no es relevante si la información es ambigua o que el sujeto no sabe la propiedad del estímulo que generó dicha reacción afectiva. Esto no justifica que no exista información:

Where, then, are we left with respect to the question of whether cognitive mediation is a necessary condition for emotion? By and large cognitive appraisal (of meaning or significance) underlies and is an integral feature of all emotional states. Are there any exceptions? I think not, and I underscore qualifications by Zajonc such as "minimum cognitive participation" to reflect that emotion or feeling is never totally independent of cognition, even when the emotional response is instantaneous and nonreflective, as emphasized in Arnold's (1960) use of the term appraisal (Lazarus, 1982, 1021).

El argumento de Lazarus se basa en que Zajonc indica que existe un mínimo de participación de la cognición en la emoción. Aun así, la argumentación de Lazarus no es suficiente para contraargumentar a Zajonc. Ya que Zajonc en la característica 7 sí expresa de manera categórica que existen algunas reacciones afectivas que son previas a la cognición. Por lo tanto, la relación cognición y emoción no es necesaria. Zajonc afirma que una persona puede tener una reacción afectiva hacia algo sin tener algún tipo de conocimiento sobre ese objeto.

El concepto de Zajonc sobre conocimiento implica solo pensamientos. Esto quiere decir que conocer un objeto implica tener pensamientos sobre dicho objeto. Este supuesto se necesita argumentar un poco más. Podemos mostrar el ejemplo de un artesano. Una persona que se dedica a construir vasijas de barro le es difícil expresar en pensamientos de qué forma se debe tocar el barro para generar la forma que se necesita. La forma como el artesano conoce y enseña a otros es practicando. Esto quiere decir que el aprendizaje es por ensayo y error. Esta práctica contiene cierto conocimiento sobre cómo tocar el barro, de la presión y los movimientos que debe hacer para dar la forma deseada. Esta habilidad no se desarrolla siguiendo un instructivo o reglas para realizar una artesanía. El aprendiz debe practicar para poder desarrollar esa habilidad. Esta práctica necesita que el aprendiz pueda percibir los movimientos que hace y los cambios de dichos movimientos generan en el ambiente. Un instructivo que diga: Debe presionar suavemente el barro para ir dándole la forma no es suficiente. El instructivo puede tener una descripción un poco más exacta, al momento de estar haciendo  $x$  artesanía debe ejercer  $y$  kilogramos de fuerza sobre  $x$  centímetros cuadrados. Esta descripción puede servir a un computador, pero ¿Cómo se enseña al aprendiz, (de carne y hueso) la fuerza que debe ejercer? La única forma es practicando. La fuerza que el aprendiz genera en las manos o la forma como sabe la fuerza que está realizando no puede ser traducida o expresada en un lenguaje que permite al aprendiz, sin práctica previa, saber el tipo de fuerza que va a ejercer. “Suave” y “ $y$  kilogramos de fuerza por  $x$  centímetros cuadrados” son expresiones que refieren a la fuerza que debe aplicar, aun así, dichas expresiones no enseñan de qué forma el aprendiz puede saber el tipo de fuerza que debe ejercer. La experiencia “Yuqui” que el aprendiz tiene al

momento mover su cuerpo y la fuerza que debe ejercer no puede ser mostrada en palabras. Puede ser ostentada, se puede decir haz la fuerza relacionada con la experiencia “Yuqui” aun así, en este caso, solo nombra la fuerza no muestra el medio por el cual el aprendiz tiene la experiencia “Yuqui”.

Esta experiencia “Yuqui” ¿Acaso no necesita de cognición? No necesita de procesos atencionales, perceptuales, etc. El hecho que la cognición tenga algunos procesos automáticos o inconscientes o conscientes, pero sin posibilidades de expresar en nuestro lenguaje, no quiere decir que no sea un proceso derivado de la cognición.

El argumento de Zajonc se cae por dos razones. El hecho que una persona no tenga acceso a las razones por las cuales tiene cierta reacciona afectiva no implica que no exista un proceso cognitivo. Esto es un grave error, ya que en muchos casos no sabemos por qué tenemos ciertas representaciones ni el proceso cognitivo que las origina (como ocurre con la percepción) pero de esto no se sigue que no exista algún tipo de proceso cognitivo. Por otro lado, la información puede ser ambigua ya que el sujeto sabe que algo le desagrade, pero no logra reconocer que propiedad del objeto es la que le desagrade, esto tampoco implica que la valoración-afectiva no sea dada por algún tipo de información, podemos tener cognición sobre algo, pero dicha cognición puede ser basada en información ambigua.

Por último, para Zajonc tener conocimiento sobre un objeto implica poder tener pensamientos acerca de dicho objeto. Aun así, esto no es del todo cierto, podemos saber cómo realizar cierta actividad (montar cicla, realizar una artesanía, jugar un videojuego) sin que esto implique que para poder realizar dicha actividad involucra tener pensamientos o que todo el proceso que involucra dicha actividad puede ser de acceso al pensamiento, sabemos cómo hacer cosas, lo que no sabemos es cómo expresar eso con nuestro lenguaje. Con esto podemos rechazar la característica 6 y 7. En vez de decir que “la emoción no involucra procesos cognitivos”, podemos reformular y decir “la emoción no involucra, necesariamente, pensamientos”.

Con esto podemos continuar con el supuesto *d*

d) La reacción afectiva no es dada por un procesamiento de información, sino por la experiencia. Esto implica que la reacción afectiva no necesita de la cognición (Característica 8)

Este supuesto contiene lo que voy a llamar una falsa dicotomía. Zajonc nos está indicando que si algo es dado por la experiencia esto implica que no está involucrada cierto procesamiento de información. Muy posiblemente el origen de este error deviene de una interpretación bastante radical de Zajonc por la distinción *hot-cognition* y *cold-cognition*. En la característica 8 Zajonc argumenta que las emociones no tienen contenido. No es necesario poder reconocer el contenido de algo para poder recordar la valoración afectiva sobre ese algo. Esto implica, para Zajonc, que la emoción está involucra en un proceso aparte del proceso cognitivo. El autor tiene una interpretación bastante radical sobre cognición, ya que, si un proceso cognitivo no es *cold*, es decir, que no se puede explicar del todo por el procesamiento de información entonces no es cognición.

Supongamos que la emoción es dada por la experiencia del sujeto y no por un procesamiento de información. Zajonc argumenta que cuando existe un contenido basado en información no es afectado por el tipo de emoción que estemos experimentando al momento de captar dicha información. Un hablante puede recordar cómo se sentía al ver cierta película, pero puede no recordar la trama de la película. Podemos formular este argumento de Zajonc de una manera más elegante:

Tenemos un contenido  $a$  sobre cierto evento  $P$ . Tengo una reacción afectiva y sobre cierto evento  $P(a)$ . Para poder describir el contenido  $a$  del evento  $P$ , no es necesario describir mi reacción afectiva  $y$ .

Este argumento de Zajonc muestra a la emoción como una actitud proposicional. La reacción afectiva  $y$  no hace parte del contenido  $P(a)$

Esta es la forma como Zajonc entiende la emoción en relación con cualquier tipo de contenido, la muestra como un actitud o preferencia, tal como él la llama, frente a cierto contenido sin que la emoción intervenga en dicho contenido. Para el autor la emoción

muestra siempre una preferencia o actitud que tenemos frente a ciertos contenidos representacionales, pero no influye en dichos contenidos ni tampoco es un contenido representacional. ¿Por qué Zajonc toma dicha perspectiva sobre la representación y la emoción?

Para responder a esta pregunta es necesario remitirnos a la forma como Zajonc está interpretando la distinción *hot-cognition* y *cold-cognition*. *hot-cognition* es un término que fue adoptado para hablar de aquellos procesos cognitivos que son basados en la emoción y que incumplen con ciertas características del *cold-cognition*. Una de ellas es la ausencia de razonamiento o inferencia. En cierto sentido Zajonc le dio demasiado peso a esta característica, al describir un contenido representacional como aquel contenido que es dado por una inferencia. Para Zajonc una inferencia es cualquier cosa que implique un procesamiento de información. Este procesamiento para Zajonc contiene varias características, la primera es que es racional y la segunda es que es de acceso al pensamiento. Esta forma de tomar la cognición ya fue criticada en el apartado anterior con Lazarus. Tener cognición no implica solo pensamiento, la percepción es un elemento cognitivo, pero no es necesariamente dado por el pensamiento.

En la actualidad la distinción entre *hot* y *cold* ha sido estudiada y se ha abordado más en relación con la función ejecutiva. Artículos como *Hot and cold executive functions in youth with psychotic symptoms (2017)* de MacKenzie, Patterson, Zwicker, Drobinin, Fisher, Abidi, Greve, Bagnell, Propper, Alda, Pavlova y Uher y *Independence of Hot and Cold Executive Function Deficits in High-Functioning Adults with Autism Spectrum Disorder (2016)* de David L. Zimmerman, O'nsworth, O'Donovan, Roberts and Gullo muestran usos actuales de la distinción entre *hot* y *cold*. Una función ejecutiva son actividades cognitivas que están enfocadas al cumplir una meta o realizar cierta actividad a futuro. Generalmente este concepto deviene de los estudios en neuropsicología, en donde se muestra una serie de estructuras que operan en conjunto para el cumplimiento de algún objetivo o coordinar cierta conducta a futuro o solucionar un problema (Ardila y Ostrosky, 2008).

Ardila y Ostrosky (2008) indican que la evidencia muestra dos tipos de funciones ejecutivas que, de acuerdo con las investigaciones, corresponde con dos tipos de síndromes relacionados. Las dos funciones ejecutivas descritas son metacognitivas (*cold*) y emocionales (*hot*). Las funciones metacognitivas son:

Solución de problemas, planeación, inhibición de respuestas, desarrollo e implementación de estrategias y memoria de trabajo (estas son las funciones que generalmente se entienden como funciones ejecutivas, generalmente medidas a través de pruebas neuropsicológicas de funciones ejecutivas); estas son las habilidades más estrechamente relacionadas con el área dorsolateral de la corteza prefrontal (Ardila y Ostrosky, 2008, p.5)

La cual se ve alterada en el Síndrome dorsolateral, produciendo dificultades a las personas para coordinar sus comportamientos con el ambiente, presenta dificultades en la planeación de comportamientos a futuro.

Las funciones emocionales son:

Coordinación de la cognición y la emoción. Se refiere a la habilidad de satisfacer los impulsos básicos siguiendo estrategias socialmente aceptables. En el último caso, lo que es más importante no necesariamente es el mejor resultado conceptual e intelectual, sino el resultado que va de acuerdo con los impulsos personales. En ese sentido, la función principal del lóbulo prefrontal es encontrar justificaciones aparentemente aceptables para los impulsos límbicos (los cuales constituyen las “funciones ejecutivas emocionales”). Sin duda, si las funciones ejecutivas metacognitivas fueran utilizadas en la solución de problemas sin involucrar impulsos límbicos, la mayoría de los problemas sociales que se presentan en todo el mundo habrían sido resueltos, porque el hombre contemporáneo posee recursos suficientes para solucionar la mayoría de los problemas más relevantes (tales como la pobreza y la guerra). En general, los conflictos humanos se reducirían. Las áreas ventromediales de la corteza prefrontal están involucradas en la expresión y control de las conductas instintivas y emocionales (Ardila y Ostrosky, 2008, p.5)

El síndrome relacionado con la función ejecutiva de la emoción es el Síndrome orbitofrontal y medial, el cual tiene las siguientes consecuencias:

El daño orbitofrontal ha sido asociado con la desinhibición, conductas inapropiadas, cambios en la personalidad, irritabilidad, labilidad emocional, poco tacto, y distractibilidad. Estos pacientes son incapaces de responder a claves sociales y atienden sólo a los estímulos presentes (Ardila y Ostrosky, 2008, p. 6)

De la misma forma autores como Zimmerman, et al (2016) han afirmado que también las funciones ejecutivas *hot* tienen una independencia de las funciones ejecutivas *cold*. Aun así, las funciones ejecutivas de carácter *hot* median la mayoría de nuestras representaciones y contenidos sociales. A través de estas funciones ejecutivas es que podemos relacionarnos socialmente y también generar procesos de ToM (teoría de la mente) suponer estados mentales en los otros. En el estudio de Zimmerman, et al (2016) mostraron que las persona con trastorno del espectro autistas tienen dificultad en las funciones ejecutivas *hot*, dichas funciones implican una dificultad en reconocer sus propios estados emocionales y reconocer estado emocionales o creencias en los otros (ToM). El autor refiere que también mostraron ciertas dificultades en funciones ejecutivas *cold*, pero con un estudio de regresión dichas dificultades no son significativas. En conclusión, muy probablemente, las funciones ejecutivas *hot* juegan un papel importante en representar estados mentales en los otros. Esto es un descubrimiento importante que muestra el prejuicio en el cual se encuentra Zajonc.

La inferencia si la entendemos como una función ejecutiva *cold* entonces es evidente que no presenta emoción. Si un contenido P(a) es producto de un proceso de carácter *cold* entonces la emoción no juega un papel en dicha representación. Aun así, si tenemos un contenido representacional T(b) que es dado por un sistema *hot*, dicho contenido está basado en la valoración afectiva y. Ya que en ausencia de y no podríamos tener el contenido representacional T(b).

Con esto hemos derrumbado la característica 8 descrita por Zajonc. Aun así, hace falta argumentar un poco más para refutar que la reacción afectiva no es dada por un procesamiento de información. Como se afirmó, Zajonc parte de una falsa dicotomía entre experiencia e información, si tengo la experiencia de  $x$ , dicha experiencia no es información. Aun así, esta falsa dicotomía se puede contra argumentar indicando que la experiencia, al momento de estar en cierto estado afectivo, puede servir de input, para un pensamiento o para seleccionar cierto tipo de comportamiento. Es necesario recordar el argumento que Jaak Panksepp (2005) para refutar la teoría de la emoción como un epifenómeno. La experiencia de cierto estado emocional, esto es la experiencia de agrado o desagrado que se experimenta por cierta valoración afectiva es un medio para seleccionar conductas futuras. La experiencia no es, como piensa Zajonc, en ausencia de información. La experiencia también nos avisa



sobre cosas en el mundo, o sobre estados de nosotros en el mundo, que permite seleccionar comportamientos futuros.

Como se mostró al inicio de este texto, Jaak Panksepp (2005) nos muestra que la valoración afectiva hace parte de un procesamiento de información, ya que la información que proviene de los sentidos no es información valorada afectivamente, se necesita que se interprete dicha información. Este procesamiento puede ser sub-personal, es decir, la persona no tiene acceso a ello. De la misma manera, cuando ya se genere la valoración afectiva y dicha información, ya valorada afectivamente, llegue a estados superiores se produce la experiencia.

Zajonc puede tener razón en el sentido en que, si un sujeto tiene cierta experiencia, dicha experiencia no puede ser explicada por algún tipo de algoritmo sub-personal o personal. Lo que estoy refutando de Zajonc es la disyunción exclusiva entre experiencia y procesamiento de información. Zajonc supone que si un contenido  $x$  es dado por la experiencia entonces dicho contenido no da información. Esto es una afirmación demasiado categórica que no resulta adecuada para los modelos actuales de afecto, como el Jaak Panksepp. Suponer que no da información es análogo a decir que no participa de la cognición, es decir, no nos informa sobre el mundo. Aun así, la experiencia si nos da información sobre el mundo, y puede hacer parte de todo un proceso cognitivo.

e) La reacción afectiva no implica un orden superior de codificación porque no es de carácter voluntaria (Característica 2 y 1)

El supuesto “*e*” no es una condición suficiente ni necesaria para poder negar que la emoción es un fenómeno cognitivo, esto se debe principalmente a que muchos fenómenos cognitivos, como la percepción, son en cierto sentido involuntarios. La característica 1 hace referencia a que la emoción es primaria al pensamiento, aun así, de esto no se sigue, que la emoción no tenga cognición o que no guarda relación con otro tipo de procesos cognitivos, como la percepción. La segunda característica indica que la emoción tiene la función evolutiva de adaptar al organismo a su medio ambiente, esto implica que, en ciertas situaciones de emergencia, en las cuales el organismo debe responder rápido, la respuesta

de la emoción tiene que ser rápida. Esto implica que, por un lado, puede que la respuesta de la emoción no pase por procesos superiores como el pensamiento, y que la respuesta no necesita suficiente información para poder dar una respuesta.

Es necesario indicar que la teoría de Zajonc fue postulada en oposición al modelo mostrado en la figura 6, dicho modelo tenía el supuesto que el orden superior de codificación, pensamiento, era primero para dar la reacción afectiva. Muy posiblemente Zajonc al tomar el marco mostrado en la figura 6 supuso que para denominar algo como “cognición” era necesario tener procesos de codificación superior, pensamiento. Este énfasis que hizo Zajonc en el pensamiento como elemento indispensable para la cognición fue el punto que se criticó en su teoría, por un lado, no todo proceso cognitivo involucra un pensamiento, pueden existir procesos cognitivos que el pensamiento no tiene acceso, como puede ser el caso de la percepción. Por otro lado, la forma como Zajonc caracteriza al pensamiento como algo racional e inferencial resulta dudoso. Todos los seres humanos piensan aun así de esto no sigue que piensen racionalmente e inferencialmente, los resultados obtenidos en la prueba de selección de Wason (citado por Margolis, 1987) muestran que no solemos pensar de una manera racional, de hecho, solemos cometer varias falacias.

Debemos sospechar de los argumentos que nos da Zajonc para sostener que las emociones son un fenómeno no-cognitivo. El diagnóstico es que Zajonc realizó un énfasis innecesario en la racionalidad y la inferencia como características de la cognición. Aun así, la motivación de Zajonc al postular a la emoción como algo ajeno al pensamiento se deriva de algunas características de la emoción como su carácter primario, involuntario e irrevocable. El papel que cumple la emoción en la vida de los sujetos para la teoría de Zajonc es el de una preferencia, es decir, una tendencia a hacer algo sin tener conocimiento de las razones por las cuales lo hacemos. Aun así, esta concepción de la emoción resulta bastante dudosa y no parece ser una adecuada definición de emoción.

### **2.1.2 Evidencia de la teoría de Zajonc**

Los estudios empíricos que soportan la teoría de Zajonc intentan mostrar que la preferencia hacia algo no implica que la persona tenga información acerca de lo que es eso.

Esto se ha realizado mediante estudios con un diseño experimental. Antes de explicar cómo es la metodología del estudio es necesario definir qué es el Efecto de mera exposición. Si un grupo de personas se le muestra una imagen *a*, y después les pido que elijan entre tres imágenes *a*, *b* y *c*, hay una tendencia en las personas a elegir *a*. El efecto por mera exposición muestra la preferencia de las personas por los objetos ya conocidos.

Ya con la explicación anterior podemos iniciar con la explicación de la metodología utilizada en los estudios de Zajonc. Por lo general los estudios de Zajonc tienen un grupo control y un grupo experimental, al grupo experimental se aplica la intervención. Al grupo control se le va a mostrar ciertas imágenes que nunca han visto, dichas imágenes pueden ser figuras o ideogramas chinos. Este grupo es expuesto a figuras nuevas y figuras que fueron mostradas en la fase previa. Los sujetos suelen elegir, es decir, tener una preferencia hacia las imágenes que ya fueron mostradas previamente.

Por otro lado, al grupo experimental se le muestra ciertas figuras que contiene imágenes o diagramas chinos escondidos. Después se le muestran dichos diagramas ya expuestos de manera “implícita” con un grupo de diagramas sin exponer. Se les pide a los participantes que elijan un diagrama. Los sujetos mantuvieron el efecto de exposición, seleccionaron los diagramas que fueron expuestos de manera implícita. A los sujetos del grupo experimental se les preguntó ¿Si recordaron haber visto alguno de estos diagramas? La mayoría reportó no recordar haber visto dichos diagramas. Con esto Zajonc intenta mostrar que podemos tener preferencia a ciertos objetos sin conocer dichos objetos, según el autor esto muestra la falta o ausencia de cognición en las preferencias.

La crítica a esta evidencia empírica consiste en restringir el alcance de la conclusión. Los participantes indicaron que no recordaban haber visto las imágenes, aun así, esto no garantiza que no hayan percibido dichas imágenes. Si lo anterior no se garantiza entonces es posible que el efecto de exposición pueda explicar los resultados en el grupo experimental.

Por otro lado, la pregunta que utilizaron en el estudio para controlar si la persona había visto la imagen encubierta en la exposición inicial fue: ¿Usted recuerda haber visto

esta imagen antes? Esta pregunta parece inducir al participante a evocar un recuerdo particular que evidencia que vio dichas imágenes, lo anterior puede inducir a un sesgo. Ya que es posible que la persona no tenga un recuerdo sobre haber visto esa imagen, pero haber elegido dicha imagen por cierta familiaridad. Dicha familiaridad consiste en dos puntos:

1. La persona, al igual que pasa con los rostros humanos, sienta que ya había visto dicha imagen, pero no recuerda dónde o no puede evocar un recuerdo particular.

2. La imagen puede tener una similitud con otra imagen ya conocida por la persona.

Por estas dos razones la pregunta ¿Usted recuerda haber visto esta imagen antes? No resulta suficiente para controlar las variables extrañas relacionadas con la familiaridad. Una pregunta como “¿Se le hizo familiar la imagen que eligió?” hubiera sido mejor. Si la familiaridad no se puede controlar entonces el efecto de exposición puede explicar los resultados en el grupo experimental. Esto debilita el alcance de la conclusión.

Con la crítica a la teoría de Zajonc y la restricción a la generalización de los resultados del estudio, se mostró que la teoría de Zajonc puede no ser consistente del todo. Ya que presenta supuestos que no han sido demostrados y en algunos casos contradictorios.

### **2.1.3 Teorías no-perceptivas desde algunos supuestos de James -Lange**

Se mencionó una teoría similar a la perspectiva de James-lange con la diferencia que acepta a la emoción como un fenómeno cognitivo que soporta representaciones. La teoría de James-lange indica que las emociones son producto de las sensaciones de nuestro cuerpo. La teoría que voy a describir a continuación está en desacuerdo con esta postura, aun así, sí está de acuerdo que la emoción está basada en un proceso de autoidentificación. Es un modelo más desarrollado y no tan restringido como la teoría de James-lange. Adrian Wells (2001) en su libro *emotional disorders and metacognition* muestra una explicación e intervención terapéutica para trastornos emocionales. Debido a los intereses de esta investigación se va a focalizar más en la forma como Wells explica y define la emoción que en los ejercicios y en la terapia que propone.

### 2.1.4 Adrian Wells y la metacognición

Para poder comprender a profundidad el marco que nos da Adrian Wells es necesario definir qué es “metacognición” y la relación que ésta guarda con la emoción. En su texto *emotional disorders y metacognition* (2001) la metacognición se define como cualquier conocimiento o proceso cognitivo que está involucrado en la valoración, monitoreo o control de la cognición. Es decir, la metacognición es una cognición de segundo nivel, una cognición sobre otra cognición. Si hablamos de una cognición que genera valoraciones como agradable o desagradable sobre otra cognición, entonces dicha cognición es una metacognición. Por ejemplo, si alguien recuerda  $x$ , es posible que dicha persona valore dicho recuerdo como *desagradable* o *agradable*, este proceso de valoración sobre el recuerdo no es dado por el recuerdo mismo sino por una cognición de segundo nivel, esto es metacognición. Lo mismo ocurre en el caso del control, la metacognición permite conocer cuando un proceso cognitivo falla, por ejemplo: Vamos a decir algo, pero no logramos recordar qué es lo que queríamos expresar. Este fenómeno es conocido como “tip-of-the-tongue”, en español se conoce como “lo tengo en la punta de la lengua”. Este fenómeno, según Wells (2001), se encuentra en varios procesos cognitivos, como la memoria y el lenguaje. Estos procesos tienen por la general una metacognición que se encarga del monitoreo y que indica al sujeto cuando algo falla en el proceso que se está realizando. En el caso del control cognitivo se muestra cuando intentamos evitar pensar o no recordar algo. Wells (2001) afirma lo siguiente:

Moreover, the information that emerges from metacognitive monitoring is often experienced as subjective feelings, which can influence behaviour. For example, the “feeling of knowing” experience, a subjective sense that information has been encoded in memory, motivates efforts to retrieve information. An example of strong and common metacognitive experience involving memory is represented by the “tip-of-the-tongue” effect, in which individuals experience a strong subjective sense that an item of information is stored in memory but is currently unretrievable (Wells, 2002, p. 7).

En la cita anterior Wells afirma que la información que emerge del proceso metacognitivo en su mayoría es una experiencia subjetiva. Como puede ser el caso de “Lo tengo en la punta de la lengua”.

La teoría de Wells divide la cognición en dos niveles, *meta-level* y *object-level*. El flujo de información que existe entre el meta-nivel y el nivel-objeto determina si la operación cognitiva que se está realizando es de conocimiento o control. Lo anterior se puede entender mejor en el siguiente esquema:



Figura:7: Wells *emotional disorders y metacognition* (2001)<sup>21</sup>

El esquema mostrado en la figura 7 simboliza todo un proceso de carácter holístico, de esto no sigue que el nivel-objeto pueda tener control sobre el meta-nivel. Según Wells la metacognición tiene dos funciones grandes, el monitoreo sobre los procesos cognitivos objeto y el control de dichos procesos. Lo anterior permite que al ejercer un control del meta-nivel al nivel-objeto esto genera cambios que son retroalimentados por el proceso de monitoreo que está realizando. En otras palabras, la metacognición no es el meta-nivel. La metacognición es todo el flujo de información tanto de arriba a abajo como de abajo hacia

<sup>21</sup> El esquema citado por Adrian Wells fue extraído de Nelson y Naren's (1990) *Metamemory: a theoretical framework and some new findings*. Se realizó la traducción al español de este esquema y se añadió el color para hacer más clara la distinción de flujo de información entre el control y el monitoreo.

arriba que se da entre el meta-nivel y el nivel-objeto. A todo este proceso Wells lo denomina S-REF.

El S-REF tiene una forma particular de procesar la información de la emoción. Dicho procesamiento emocional tiene como objeto modificar el autoconocimiento. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita de Wells (2001):

As a starting point, I assume that emotional processing is a naturally occurring cognitive activity in which the cognitive system is engaged in recalibration processes and knowledge is modified through experience. The goals of emotional processing are to modify self-knowledge, so that discrepancies between current state and desired state can be resolved (p. 66)

El lector podría preguntarse ¿Pero acaso los trastornos emocionales no existen para Wells? muy posiblemente existen alteraciones del estado de ánimo, aun así, para Wells, si la causa del trastorno no es dada por una condición biológica<sup>22</sup>, los trastornos afectivos devienen de la relación de la emoción con la metacognición, esto es el procesamiento emocional. El procesamiento emocional para Wells “calibra” el autoconocimiento, porque regula la relación entre el estado actual y un deseo. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

**In the network approach, information is stored as propositions in particular nodes and there are specific nodes corresponding to meaning-based, arousal and behavioral response aspects of fear.** In the S-REF model fear and other emotions are not represented in propositional network form. Emotions are emergent properties of self-regulatory processing and signal discrepancies in self-regulation (p.63)

La teoría de redes incluye el concepto “emotional processing” el cual también es trabajado por Wells. La diferencia es que para Well el procesamiento emocional modifica el autoconocimiento. Por otro lado, la teoría de redes propone que el procesamiento

---

<sup>22</sup> Con esto se hace referencia a trastornos como el trastorno afectivo bipolar, el cual su tratamiento es farmacológico.

emocional es la forma por la cual las alteraciones emocionales son redirigidas y median otras experiencias y conductas que permiten a la persona proceder. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

The term “emotional processing” has been used to refer to decreases in fear and anxiety during successful therapy, typically exposure-based interventions. Racham defined emotional processing as “a process whereby emotional disturbances are absorbed and decline to the extent that other experiences and behaviour can proceed without disruption” (Well, 2001, p. 56)

El concepto de procesamiento emocional fue originado por Lang en el contexto de la terapia conductual para el tratamiento de fobias. Lang incluye el procesamiento emocional con el fin de evaluar la efectividad de la técnica de desensibilización sistemática. Es decir, describe las diferentes estructuras fisiológicas que se encuentran involucradas con el miedo, como el aumento de la frecuencia cardiaca. Esto sirve como un predictor para determinar si la técnica de desensibilización sistemática está funcionando realmente o no (Foa, Huppert y Cahill, 2006). Debido a ello el autor plantea la teoría de redes para el miedo. Esta teoría propone que la forma correcta de analizar la estructura que se encuentra involucrada con el miedo es a partir de redes almacenadas en la memoria, las cuales consiste en tres tipos de información interrelacionadas: (1) Información acerca del estímulo fóbico, (2) información verbal, fisiológica y respuesta conductual observable (3) Información con respecto a la interpretación del sujeto frente al estímulo y elementos de la respuesta (conductual y fisiológica) (Wells, 2001). Estos tres elementos hacen parte del procesamiento emocional. Este modelo fue retomado y generalizado por Foa y Kozak, definiendo el procesamiento emocional como una modificación de la estructura de la memoria que se encuentra subyacente a la emoción. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Foa and Kozak (1986) suggest factors that distinguish the fear structures of normal fears from those of pathology fears. More specifically, pathological structures involve excessive response elements (e.g., avoidance, physiological activity, etc), and are resistant to modification. Persistence of fears is, at least in part, due to impairments in mechanisms for processing of fear-relevant information. In this framework emotional processing is defined as the modification of memory structures that underlie emotions. (Wells, 2001, p.56)



La relación entre estos tres elementos (el estímulo, las respuestas y la interpretación) para la teoría de redes es dada automáticamente. El sujeto no tiene control sobre la forma como se dan estos elementos, puede tener creencias con respecto al estímulo o la respuesta que siente frente a cierto estímulo, pero este tipo de conocimiento no tiene un control sobre el procesamiento emocional

Fuera de la definición de emotional processing, la teoría de Network define la forma como las emociones son representadas en el siguiente párrafo:

In his original network model, Bower suggests that emotions may be represented by discreet nodes in memory that are interconnected by associated links to form a semantic network. Emotions are viewed as distinct nodes in the network, such that emotions like joy, depression and fear have their own specific nodes. Each node is connected to nodes representing events and concepts that have previously been activated in parallel with that emotion. Activation spreads through the network from the emotion node to the other nodes that are associated with patterns of autonomic response, expressive behaviors and verbal labels corresponding to the emotion. (Wells, 2001 p.59)

La forma como las emociones son representadas es a través de una estructura semántica de redes. Es decir, las emociones tienen una estructura semántica que puede ser representada en términos de nodes (objetos), links (denotan la relación entre objetos) y labels (denotan la relación particular entre objetos). Las redes semánticas o semantic network fue desarrollada por Quilliam como un modelo de la memoria humana. Debido a que Foa y Kozak definen el procesamiento emocional en relación con la memoria, la emoción fue representada con una estructura parecida a la de la memoria.

Wells está en desacuerdo con esta postura por 7 razones, las dos primeras razones se encuentran en la siguiente cita:

(1) Network Approaches do not appear to distinguish between the role of automatic spreading activation in the network and of controlled or strategy-driven processing in cognitive emotional change; (2) individuals may differ in properties of network other than the level of network activation; (p.58)

Más adelante Wells parece enunciar una tercera crítica de manera implícita en el siguiente párrafo:

it is unlikely that emotional processing can be fully explained in terms of changes in representations that are automatically produced as a consequence of exposure and habituation. Moreover, such a model seems to be restricted in the range of cognitive information represented and does not specify the factors that lead to the control of emotional processing. For instance, **what factor(s) determine the cessation of emotional processing, that is, how are the goals of emotional processing represented?** (p.59)

Wells focaliza su crítica en la primera y segunda razón. La primera crítica indica la teoría de Network (Redes) estructura el procesamiento de la emoción por medio de tres componentes, los cuales (según Wells) no son suficientes ni son necesarios para distinguir entre la activación y la regulación que ejerce la cognición, porque estos tres componentes hacen parte tanto de la activación automática y el ejercicio de regulación. Por ejemplo: Volvamos a la fobia a las arañas, *Pepito* ve una araña en su habitación, al momento de verla se desencadena una respuesta fisiológica como: activación del sistema simpático. Seguido de esto escapa de la habitación y corre a la cocina donde piensa “Tienes que tranquilizarte”. Al escuchar su voz interna *Pepito* comienza a realizar respiraciones profundas y focaliza su atención en la sensación de su cuerpo en ese momento. Al abrir los ojos *Pepito* se siente más tranquilo y piensa “Voy a llamar a mi hermano para que me ayude”.

En este ejemplo podemos ver la activación que comienza cuando *Pepito* ve la araña, seguido se realiza la respuesta fisiológica y conductual y se da una interpretación sobre el evento que queda almacenado en la memoria. Esto sería la activación, aun así, en el caso de *Pepito* el proceso de regulación cognitiva también contiene los mismos pasos. Cierra los ojos, comienza a realizar ejercicios de respiración que cambian la respuesta fisiológica inicial del cuerpo y genera una interpretación con respecto a ello. Por esta razón Wells afirma que esta teoría no puede distinguir entre un proceso automático y un proceso de regulación cognitiva.

Por otro lado, la ausencia de dicha distinción impide poder explicar eventos como ataques de pánico o ansiedad, en donde existe una constante retroalimentación entre cierto pensamiento como “me voy a morir” con la sensación “*me voy a morir*”. Por ejemplo, la

persona al tener la sensación *me voy a morir* aparece el pensamiento “me voy a morir”, al tener este pensamiento “me voy a morir” la sensación *me voy a morir* aumenta, seguido de esto el pensamiento “me voy a morir” se mantiene, etcétera. La teoría de network no podría distinguir este ciclo que existe entre la emoción y cierto pensamiento ya que supone que procesamiento emocional es automático, y el pensamiento o el conocimiento que el sujeto tenga no influye sobre dicho proceso. La falta de utilidad explicativa es el lugar donde Wells fundamenta la primera crítica.

En la segunda crítica Wells cita una serie de investigaciones que muestran una diferencia entre individuos o grupos de individuos frente a los network que son activados. Lo que indica es que las redes cambian con respecto a cierto grupo de personas, esto implicaría que la teoría de redes y su pretensión de describir una estructura de red universal no pueda ser posible. La teoría network tiene dificultades en realizar predicciones.

Antes de comenzar con la tercera crítica es necesario retomar el tipo de estructura que aborda la teoría de Redes con respecto a la emoción:

In the network approach, information is stored as propositions in particular nodes and there are specific nodes corresponding to meaning-based, arousal and behavioral response aspects of fear (p.63)

Esta teoría representa a la emoción como un conjunto de redes compuestas por nodos y links. Los nodos serían la activación del sistema nervioso, conductas y la interpretación del estímulo. El enlace sería el tipo de relación que tiene estos nodos, por ejemplo, Si se interpreta una estímulo X como “araña” →se debe escapar del lugar (nodo con respuesta conductual), el operador lógica sería el links, el tipo de relación que guardan los nodos.

Con base en esta aclaración podemos pasar a la tercera crítica ¿La forma como la teoría network representa la emoción es adecuada? Wells afirma lo siguiente cita:

**Propositional information may be stored, but it is likely that information is represented as general purpose plans (procedural knowledge) for responses to threat.** Propositions may be the outputs of running and particular plan for processing. If knowledge

is highly proceduralized in this way, it will be necessary not only to modify the content of propositional knowledge but also to focus on the processing strategies that individuals use in dealing with the consequences of trauma (p.63).

La crítica de Wells se compone de dos puntos, por un lado, afirma que la información puede ser almacenada como proposiciones. Como, por ejemplo, “Las arañas son peligrosas” o “Si se percibe una araña entonces se debe correr”. Por otro lado, afirma que la información es representada como un conocimiento más procedimental. ¿Cuál es la diferencia de estos dos tipos de conocimiento? Wells no nos da herramientas en el texto para poder diferenciar entre estos tipos de conocimiento, aun así, es posible establecer una diferencia del siguiente modo:

Podemos volver al primer capítulo, el conocimiento proposicional es aquel que tiene como referencia un valor de verdad. Esto quiere decir que muestra al mundo como un conjunto de hechos. El conocimiento procedimental, tal como Wells lo muestra, es aquel que se manifiesta al momento de realizar una tarea o cierta actividad, como aprender a montar bicicleta. Para tener un conocimiento procedimental sobre algo no es necesario representar al mundo como un conjunto de hechos, pero sí es necesario representar al mundo como un conjunto de estímulos.

Podemos volver al ejemplo de la bicicleta: cuando aprendemos a montar bicicleta debemos aprender a mantener el equilibrio mientras la cicla está andando. Es decir, la fuerza y la velocidad que ejercemos para mover la bicicleta es utilizada como medio para mantenernos encima de ella, esta habilidad se adquiere con la práctica. Una persona puede describir todos los elementos que se encuentran involucrados para poder montar una bicicleta, como: el tipo de fuerza que se debe realizar, los vectores y la posición en la que deben estar para mantener el equilibrio, como la fuerza de gravedad es una variable para las dos descripciones anteriores, etc. Se puede hacer una tesis hablando sobre “Cómo montar bicicleta”, aun así solo se aprende a montar cicla practicando. Lo curioso de aprender a montar cicla es que no es necesario tener conocimiento proposicional, alguien puede leer una técnica que el ayude a montar cicla más rápido aun así la acción de montar cicla se adquiere con la práctica, de la misma forma un ser humano en ausencia de algún

conocimiento proposicional puede aprender a montar cicla. También podemos pensar los casos de los circos en donde le enseñan a los perros, gatos, osos, etc. a montar bicicleta.

Cuando alguien aprende a montar cicla ¿Cómo está representando el mundo? Cuando se aprende a montar cicla existen dos cosas: mantengo el equilibrio o me caigo, dolor o placer, Nada más. No hay hechos, solo estímulos, “El manubrio vibra”, “Siento que estoy cayendo a un lado”, “El dolor cuando me caigo por no mantener bien el equilibrio”, “Felicidad cuando mantengo el equilibrio”. Existe una diferencia entre la forma como el conocimiento procedimental representa el mundo y la forma como el conocimiento proposicional lo hace. Con esto no estoy afirmando que no puedan existir actividades en las cuales se encuentren estos dos tipos de conocimientos presentes, por ejemplo: en el caso de un cirujano, el médico tiene un conocimiento proposicional sobre el cuerpo, es decir, representa el cuerpo como un conjunto de hechos, pero también al momento de realizar una cirugía necesita un conocimiento procedimental, como puede ser la presión que debe hacer para cortar la piel, la forma como debe coger el bisturí, la fuerza que debe hacer a momento de realizar una sutura, etc.

El conocimiento procedimental y el proposicional se diferencian con respecto a su forma de presentación. Wells indica que el procesamiento emocional se representa más como un conocimiento procedimental. Es decir, como un conocimiento que está más focalizado en el desarrollo de cierta actividad. Wells da el ejemplo del trauma o las heridas emocionales, ya que estas no se superan cambiando el contenido proposicional que se encuentra relacionado, sino la gestión emocional y las estrategias (respirar, Mindfulness, apretar los músculos, etc..) para regular dicha emoción. En otras palabras, el procesamiento emocional es conocimiento procedimental porque consiste en elaborar una tarea (regular la emoción) que se da a través de ciertas actividades.

Es necesario realizar dos aclaraciones. (1) la estrategia se entiende en el marco del emotional processing, es decir, cuando el autor indica “Processing strategies” hace referencia a la forma como el sujeto está procesando las emociones. (2) Wells plantea otra forma de entender el emotional processing incluyendo procesos metacognitivos. Como se

mencionó con anterioridad las emociones participan en procesos de recalibración del self-knowledge

As a starting point, I assume that emotional processing is a naturally occurring cognitive activity in which the cognitive system is engaged in recalibration processes and knowledge is modified through experience. The goals of emotional processing are to modify self-knowledge, so that discrepancies between current state and desired state can be resolved (p. 66)

Tomando estas dos aclaraciones podemos continuar con las siguientes críticas. Wells a lo largo del texto desarrolla otras cuatro críticas a la teoría de Network

4. Difficulty explaining a person's ability to think about an emotional event in an unemotional way.

5. Experimental data on mood-congruent recall is less compelling in anxiety compared with depression.

6. There has been little consideration of higher-level strategic cognitive factors in the approach to emotional processing fear.

7. the role of beliefs in processing overlooked (p.61).

En total existen 7 críticas a la teoría de Network, 6 son demostradas a través de investigaciones empíricas. Aun así, hace falta argumentar un poco más para poder dar cuenta de la tercera.

La tercera crítica tiene dos elementos. Por un lado, Wells indica que la forma como se procesa la emoción es representada como un conocimiento procedimental. Por otro lado, manifiesta que la emoción no puede ser representada con una estructura proposicional, lo anterior se evidencia en la siguiente cita:

In S-REF model, Fear and other Emotions are not represented in propositional network form. Emotions are emergent properties of self-regulatory processing and signal discrepancies in self-regulation.

El S-REF (Self-regulatory executive function)<sup>23</sup> es un modelo que explica los trastornos mentales a través de diferentes componentes, entre ellos la metacognición. Wells propone que la semántica de Network no es la adecuada para representar la emoción. De lo anterior surgen dos preguntas ¿Por qué Wells afirma esto? y ¿Wells estaría de acuerdo con otra forma de representar la emoción que sea de carácter proposicional y no tenga la estructura de un network? El autor no da en su texto una respuesta a esta pregunta, aun así, esto no impide construir una respuesta. A continuación, se dará una respuesta tomando en cuenta algunas ideas de Wells.

Para Wells la emoción tiene la función de calibrar el conocimiento que tenemos de nosotros mismos. ¿A qué hace referencia Wells con esta afirmación? Debemos recordar que la metacognición contiene dos funciones, monitorear ciertos estados cognitivos y ejercer un control sobre dichos estados cognitivos. Así mismo, Wells mencionó que el contenido de muchas metacogniciones son sensaciones (feeling) subjetivas. Como se ejemplifico con la sensación de “Tengo la palabra en la punta de la lengua”, es una cognición que refiere que hubo cierto error en el proceso de recordar cierta palabra. Podemos seguir argumentando y decir que la sensación “Lo tengo en la punta de la lengua” se manifiesta como cierto estado afectivo, cierta incomodidad o sensación de ausencia.

Wells indica que la emoción es un fenómeno emergente entre el Self-regulatory y self-regulation. La autorregulación (self-regulation) es una señal de alerta, es decir, la emoción muestra que algo “raro” o “no esperado” está pasando. Así mismo la autorregulación (Self-regulatory) es una propiedad emergente, es decir, la emoción

---

<sup>23</sup> Este modelo es una explicación causal de los desórdenes emocionales incluyendo diferentes componentes como: Creencias, Metacognición, control atencional, Procesamiento *on-line* y autorregulación. Este modelo está compuesto de tres niveles:

1. A Stimulus-driven lower-level network of processing units which function outside of conscious awareness, the products of which may intrude into consciousness. Processing at this level is not highly dependent on cognitive resources and is largely reflexive;
2. A level of on-line controlled processing which is involved in the conscious appraisal of events and the control of action and thought,
3. A store of self-knowledge (beliefs) in long-term memory. These beliefs have metacognitive component and consist at least partly of plans for processing (p.16).

comienza a ser parte del mecanismo por el cual se va a intentar regular. Esto no es otra cosa que ejercer control sobre aquello que falló o se alteró. Es decir, la emoción cumple con las dos funciones de la metacognición, por un lado, muestra cierto tipo de monitoreo, “algo raro pasó” “se siente algo desagradable”, “algo está fallando” en x proceso cognitivo (self-regulation) y el control cognitivo que se realiza para poder cumplir con las expectativas, esto es la función de control (Self-regulatory).

La emoción para Wells es una propiedad emergente del Self-regulatory y self-regulation. ¿Qué función cumple la emoción? Es un signo de alerta y de control frente a otro estado cognitivo. ¿Cómo la emoción muestra este signo? ¿Se muestra en términos de hechos y valor de verdad? El autor enfatiza que la emoción se muestra a través de cierta experiencia, de hecho, la mayoría de los fenómenos metacognitivos tienen esta característica.

Un contenido proposicional es aquel que muestra el mundo como un conjunto de hechos. ¿La emoción muestra al mundo bajo este mismo marco? Por ejemplo: Le pido al lector que imagine el momento en el que no pudo conseguir aquello que quería o deseaba, como no ganar una beca, perder alguna materia, no estar con la pareja deseada, etc. ¿Cómo fue esa sensación? El malestar emocional que se experimenta cuando la expectativa no coincide con la realidad ¿muestra al mundo como un conjunto de hechos?

Parece absurdo preguntar si el malestar emocional muestra hechos en el mundo. Pero es un ejercicio que se debe hacer, los hechos no pueden ser mostrados por un “malestar emocional” porque el contenido del malestar emocional, esto es la forma de presentación del malestar emocional, no está construido bajo las leyes de la verdad (Esto se debe entender como leyes lógicas tal cual como fue explicado en el primer capítulo).

Es necesario indicar que en este caso particular esto no quiere decir que la emoción no haga referencia a nada. De hecho, debido a que la emoción está basada en información (cognición sobre otras cogniciones) es que podemos determinar que muestra algo, el fallo en algún sistema, y la forma como presenta dicho fallo (sensación  $x$ ). La emoción es un signo, es algo que está en lugar de otra cosa.

Esto permite explicar en cierta medida la característica 4 mostrada por Zajonc, “eso es asqueroso” acaso “yo soy el que está juzgando eso como asqueroso”, las emociones son



juicios que implícitamente indica su portador, esto se debe a que la emoción es sostenida por la metacognición.

Al inicio de este texto se había argumentado que existen dos criterios para mostrar que algo es una representación, el primer criterio indica que la representación muestra algo diferente a ella misma, esto se denominó el carácter intencional. El segundo criterio indica que no debe cumplir con el criterio de diferencia intuitiva de impresiones. Esto quiere decir, que si un contenido  $x$  es  $x$  solo por el hecho de pertenecer a cierto sujeto y entonces dicho contenido es una impresión. Así mismo, la forma más sencilla de cumplir estos dos criterios es demostrar que un contenido está basado en información, esto quiere decir, que su contenido es determinado por la información. Como se mencionó, Evans realiza una distinción entre descripciones basadas en información y descripciones que no son basadas en información, en el caso de las descripciones no basadas en la información puede ser el caso que dichas descripciones no refieren a algo, en este caso sería difícil cumplir con el primer criterio. Por esta razón, si se describe algo como una descripción no basada en la información, puede ser el caso (aunque esto no es necesario) que dicha descripción no sea representacional, por ejemplo: “El unicornio es un mamífero”. Pero si el contenido de dicha descripción está basado en la información entonces dicha representación cumple de manera automática con los dos criterios para describirse como representación. Ya que, al ser un contenido basado en la información esto indicaría que el contenido no depende del portador, sino que es determinado aquello que representa. Esto mostraría que las emociones tienen un contenido *hotSinn*. Es decir que su contenido es determinado por el ejercicio de cierta actividad, y que en ausencia de dicha actividad dicho contenido no puede darse.

Las emociones son un fenómeno basado en información. ¿Cómo se demostró esta proposición? No se encontró una razón satisfactoria para aceptar la tesis de Zajonc, la cual propone que las emociones no están basadas en información. Esta concepción de Zajonc es errónea ya que hace un uso bastante restringido de los conceptos “información” y “cognición”.

Zajonc realizó una falsa analogía, debido a que la emoción no está mediada necesariamente por pensamientos este autor concluyó que no está basada en información. Esto es un error porque el hecho que algo no esté mediado por pensamientos no implica que no esté basado en información. Esta perspectiva solo es cierta si y solo si pensamiento, información y cognición tienen una relación de igualdad, es decir, la ausencia de uno implica la ausencia del otro. Es decir, sin pensamiento no hay cognición. Debido a que la idea “pensamiento=información=cognición” es falso entonces se debe concluir que la expresión “Las emociones no están basadas en información” no está justificada.

Así mismo, se encontró evidencia que falsea la expresión “Las emociones no están basadas en información”. Perspectivas como la de Wells proponen que la emoción es una propiedad emergente de dos sistemas el *Self-regulatory* y el *self-regulation*. Con respecto al *Self-regulatory* la emoción sirve como una señal de alarma. Dicha señal de alarma funciona como signo (algo que está en lugar de otra cosa), la forma como representa ese signo es a través de un conocimiento procedimental.

La emoción tiene un contenido producto de cierta actividad. Dicha actividad puede darse en relación con el control de cierta conducta, como puede ser el caso del *Self-regulatory* o una señal de alarma con respecto a algún proceso cognitivo *down*. En los dos casos la emoción está basada en información, y su contenido es determinado por el ejercicio de dicha actividad (*Sinn-hot*).

La emoción es un fenómeno basado en información y no se encuentra una razón suficiente para pensar lo contrario. Esto quiere decir que la emoción no cumple con *el criterio de diferencia intuitiva de impresiones* y es un fenómeno intencional. Esto permite soportar, desde la perspectiva del primer capítulo, que la emoción es un fenómeno representacional. La particularidad de la emoción es que ocurre “dentro” del sujeto, aun así, la distinción entre donde ocurre algo no es criterio suficiente ni necesario para determinar si algo tiene un *Sinn* o no. Es necesario resaltar aquello que se argumentó en el capítulo 1 y que ahora adquiere una gran relevancia, podemos tener *Sinnes* que solo pueden ser captados por nosotros mismos.

## 2.2 Contenido de la emoción

En el anterior apartado se concluyó que la emoción es representacional porque cumple con los dos criterios establecidos. Por un lado, no cumple con *la distinción intuitiva de impresiones* y, por otro lado, es intencional. Esto se debe a que la emoción es un contenido basado en información. ¿Cómo sabemos que las emociones están basadas en información? Los estudios mostrados por Wells y Panksepp fundamentan la idea que el contenido derivado un proceso emocional o afectivo (en el caso de Panksepp), dicho proceso se puede entender como un proceso cognitivo porque permite al sujeto conocer el mundo (un conocimiento procedimental). En ausencia de dicho proceso emocional o afectivo (como en el ejemplo de las personas con daños cerebrales) el sujeto ve afectado algunas funciones ejecutivas y se evidencia dificultades en ToM (teoría de la mente). Los procesos emocionales fundamentan cierto tipo de representaciones que permiten al sujeto conocer el mundo.

Se mostraron tres elementos importantes. El primero indica que la emoción es todo un proceso. Se mostró que la discusión entre las teorías que argumentan que la emoción es un epifenómeno y aquellas que no, deriva de entender la emoción como la experiencia de estar en cierto estado afectivo. Lo anterior es un error, ya que separa la experiencia del proceso que la origina. De esto no se sigue que experimentar cierta emoción no haga parte de dicho proceso, el error consiste en suponer que la emoción es solo la experiencia que un sujeto tiene frente a cierto estado afectivo.

Por otro lado, se mostró que las emociones son una propiedad emergente del Self-regulatory y self-regulation. Esta concepción permitió dar una explicación sobre el origen de la emoción y de esta manera determinar el papel de cumple. La emoción para Wells son medios para conocernos a nosotros mismos.

El segundo elemento importante es mostrar el papel de la emoción como fuente de información sobre el mundo, sin reducir, como hizo Zajonc, el término contenido a la noción de pensamiento. La teoría de Zajonc (la teoría no-representacional sobre la emoción) supone

que solo es posible hablar de representación si tiene como contenido un pensamiento, y, en palabras de Frege, como referencia un valor de verdad.

De la misma forma, Zajonc describe una serie de elementos característicos del contenido de la emoción tales como: lo primitivo y básico de la emoción, lo ineludible e irrevocable de la emoción, la implicación del yo, etc. Estas características fueron utilizadas por Zajonc para demostrar que la emoción no brinda información sobre el mundo. Esto solo es posible utilizando una noción de “información” bastante restringida, y una definición de contenido idéntica a la noción de pensamiento.

El error de Zajonc fue equiparar la palabra pensamiento a la noción de contenido. Estoy de acuerdo con la proposición de Zajonc “no es necesario tener un pensamiento para generar x o y reacción afectiva”. La dificultad reside en suponer que toda representación tiene como contenido un pensamiento, lo que implicaría indicar que su forma de presentar el mundo es a través de condiciones de verdad. Este punto se retomará más adelante. Por ahora solo quiero dejar claro cuál es la dificultad en la que reside la postura de Zajonc.

El tercer punto es: La emoción se origina por un proceso de autoidentificación, pero esto no es una razón suficiente ni necesaria para determinar que algo es representacional. La emoción mostró ser un contenido basado en la información, esto implica que la emoción se refiere a algo, esto cumple con el carácter intencional de *Sinn*. Por otro lado, se demuestra que la emoción no cumple con el criterio de *diferencia intuitiva de impresiones*.

Hace falta explicar el contenido de la emoción. Michel Dummett tiene una frase muy popular en su libro *Frege, Philosophy of language* (1978) “We might here borrow a famous pair of terms from the *Tractatus* and say that, for Frege, we say what the referent of a word is, and thereby show what its sense is” (p.227). En cierto sentido debemos mostrar a qué hace referencia la emoción para de esta forma mostrar su contenido. Describir la referencia de la emoción nos puede ayudar a entender la naturaleza de su contenido.

Wells (2001) argumentó que la emoción es una fuente de conocimiento sobre nosotros, aun así, ¿qué es lo que conocemos de nosotros mismos? Para la teoría metacognitiva, la emoción funciona como una “alarma” que nos indica cuando algo va mal en el sistema objeto ¿de qué forma nos da dicha indicación? Wells mencionó en varias

ocasiones las dificultades de la teoría *networks* para ser una teoría adecuada de la emoción. Una de dichas dificultades es que esta teoría supone que las emociones tienen una estructura sintáctica y proposicional. Para este autor, esto impide que la teoría pueda mostrar de manera adecuada la forma como la emoción nos indica cosas sobre nosotros mismos y el mundo. La emoción brinda información de nosotros en el mundo a través cierto tipo particular de experiencia. La experiencia de estar en cierto estado afectivo como enojo o de miedo no muestran una característica espacial del objeto, pero sí muestran el tipo de relación que tiene el sujeto con dicho objeto. Dicha relación puede ser de un carácter afectivo como: es apetitivo o desagradable, es placentero o displacentero. Las emociones tienen la capacidad de referir y “juzgar” (valorar afectivamente) eventos internos como juzgar eventos externos. Wells (2001) menciona que tenemos cierta metacognición sobre ciertos procesos, cuando hay una falla en dicho proceso se puede producir una reacción afectiva que indica que algo salió mal, como puede ser el caso de “lo tengo en la punta de lengua”. Así, también existen casos diferentes, en donde la emoción no refiere exclusivamente a un proceso interno, sino que media la relación entre nuestras expectativas y los hechos, por ejemplo: tenía la expectativa de ganarme una beca, pero el hecho es que perdí la beca. En tal caso, existe una reacción afectiva, que podría ser la tristeza o rabia, que intenta dar información sobre la ruptura entre la expectativa y el hecho. La información que brinda la emoción no es solo del sujeto, sino que media la relación que tiene el sujeto con el mundo, este tipo de relación la voy a llamar egocéntrica. De este último aspecto es donde la emoción adquiere su relevancia evolutiva, la emoción refiere al estado del sujeto en el mundo, y por lo general, valora dicho estado. Aunque, como menciona Wells, también pueden existir reacciones afectivas que no necesariamente hacen referencia al mundo, aun así, la emoción necesariamente hace referencia al estado del sujeto en el mundo. Lo importante es que con Wells hemos descrito la función que tiene la emoción en la vida de los seres humanos, concernos a nosotros mismos. Pero ¿De qué forma nos conocemos a nosotros mismos? La información que nos da la emoción es de carácter “no-proposicional”.

La forma de presentación es dada a través de la experiencia, la constitución de esa experiencia no es construida por las leyes de la verdad. ¿Cómo sabemos eso? Para poder

comprobar lo anterior podemos realizar un proceso de reducción al absurdo, para esto vamos a aceptar que “La forma de presentación de la emoción está constituida por leyes lógicas”.

¿Qué implicaciones tiene esto? Podemos derivar dos consecuencias:

- A) La emoción tiene un contenido con una estructura semántica y sintáctica
- B) La emoción tiene como referencia un valor de verdad.

Podemos volver al ejemplo del malestar emocional. Cuando un  $h$  (hablante) siente malestar emocional debido a que las expectativas que tiene (ser docente) frente a la realidad (trabajar como cajero), dicho malestar ¿Cómo se presenta?

Para realizar el proceso de reducción al absurdo vamos a suponer  $a$ ). Sí  $a$ ) es correcto entonces es posible explicar el contenido de  $a$ ) a través de leyes lógicas. Para esto vamos a partir del siguiente enunciado:

- I. “ $h$  tiene una *expectativa* y,  $h$  se encuentra en *no-y*, entonces  $h$  siente  $a$ ”

Donde  $h$  hace referencia al hablante, y hace referencia a cierta creencia sobre el mundo, tales como: “El mundo debe ser un lugar hermoso” o “Yo debo ser la mejor persona”. Y  $a$  hace referencia a la experiencia afectiva que tiene el hablante cuando una expectativa o creencias no se cumple, por ejemplo: Cuando una persona tiene la expectativa de sacar una buena nota en cierto parcial y termina perdiendo el parcial. Cuando la expectativa “Voy a sacar una buena nota” tiene un valor igual a 0 entonces el  $h$  experimenta un malestar emocional, frustración, tristeza, rabia, etc. Esta reacción afectiva es denominada  $a$  en la expresión I.

Podemos suponer que esta es la estructura que se encuentra implícita en el malestar emocional. Aun así, esto no explica la forma como el “Malestar emocional” se presenta. Ya que el malestar emocional se muestra bajo la experiencia  $a$ .  $I$  solo evidencia el proceso que genera la experiencia  $a$ . ¿Cómo se constituye la experiencia  $a$ ? como se mostró en la sección anterior, por un lado, la emoción contiene dos elementos la experiencia afectiva (el malestar emocional) y el juicio afectivo (desagradable). Cada uno de estos elementos constituyen la

experiencia *a*. La experiencia afectiva es mediada por reacciones fisiológicas del cuerpo. Como se mostró la experiencia de “Sentir cierto malestar emocional” se evidencia por un nudo de la garganta, una presión en el corazón, etc. ¿Cuál es la estructura sintáctica y semántica de un nudo de la garganta? ¿Cuál es la estructura sintáctica y semántica de una presión en el pecho? esta pregunta parece absurdo, un sin sentido ¿Por qué produce esta impresión? Porque se ha hecho un mal uso del lenguaje, la razón de ello deviene que se está pregunta por dos elementos completamente diferente. Las sensaciones del cuerpo no tienen una estructura semántica y sintáctica ¿Por qué? Porque la estructura semántica y sintáctica solo corresponde a contenidos conceptuales, más adelante se analizará este concepto a profundidad.

La otra opción es omitir que la experiencia de la emoción hace parte de la forma como la emoción da información sobre el mundo. En este caso, la crítica de Wells a la teoría de redes aparece. Lo que haría de *a* una expresión falsa, ya que efectivamente la experiencia sí es un elemento importante que hace parte del proceso de la emoción.

La emoción es una propiedad del *Self-regulatory* y *self-regulation* que sirve como alarma y control. La forma como sirve de alarma y control es por medio de cierta experiencia. Por ejemplo, el malestar emocional que tiene una persona al perder un examen genera un proceso en el que el sujeto debe replantear, en este caso, sus métodos de estudio (alarma y control).

Aceptar que el contenido de la emoción tiene una estructura semántica y sintáctica tiene dos consecuencias: (1) No es posible hacer una interpretación con sentido de la expresión “La experiencia de la emoción tiene un contenido sintáctico y semántico” (2) Se podría entender la emoción bajo una estructura semántica y sintáctica si y solo si no se toma en cuenta la experiencia de la emoción. En este caso la teoría se convierte falsa y con poca capacidad explicativa.

El punto *b* se procederá del mismo modo. Wells indica que la emoción es una propiedad que emerge del *Self-regulatory* y el *self-regulation*. Esta propiedad tiene dos funciones sirve como un sistema de alarma y de control. Tomando en cuenta lo anterior *b* es

verdadero si y solo si ese sistema de alerta tiene como referencia un valor de verdad. Esto implica que contiene pensamiento. ¿Cómo podemos determinar si la emoción contiene un pensamiento o no?

Zajonc tenía la intuición que las emociones no pueden ser entendidas de la misma forma como describimos el pensamiento. Este autor muestra dos características importantes en la emoción, las reacciones afectivas son ineludibles e irrevocables. Son ineludibles en el sentido en que la persona no tiene el control sobre la reacción afectiva, podemos tener el control sobre a dónde ven nuestros ojos o si nuestros ojos están cerrados o no, tenemos el control sobre si agarramos un objeto de cierta forma o no, pero no tenemos el control sobre la experiencia afectiva que tenemos al ver algo o estar con alguien. En cierto sentido, dicha reacción afectiva no está bajo nuestro control, tenemos control sobre cómo responder frente a dicha reacción. El otro aspecto es que las emociones son irrevocables, cuando tenemos cierta valoración nos pertenece. Se puede entender esto en contraposición al pensamiento, podemos captar y entender cierto pensamiento sin que dicha creencia nos pertenezca o estemos de acuerdo con él. En el caso de la emoción, alguien puede tener cierta valoración afectiva, dicha valoración afectiva ya le pertenece al sujeto. Lo irrevocable de la emoción se puede expresar de mejor manera con el dicho popular “No puedes engañar a tu corazón”, no podemos dudar si nos gusta cierto género música o si nos agrada cierta comida o si le tenemos miedo a algo o si nos atrae cierta persona, el hecho de tener una experiencia afectiva ya implica que dicha experiencia nos pertenece.

Por otro lado, la experiencia de la emoción no contiene un valor de verdad porque no contiene condiciones semánticas sirven como medio para determinar el valor de verdad. ¿Cuál es el valor de verdad del “Malestar emocional” por la pérdida de una familiar? De nuevo se llega una pregunta que carece de sentido.

Las emociones refieren el estado del sujeto en su entorno. La forma como accede a dicha información no es de carácter proposicional, esto se sostiene porque una reacción afectiva no necesariamente está mediada por pensamientos. La emoción muestra al sujeto en su entorno a través de placer o displacer, escape o atracción.



Por último, Wells indicó que la forma como se procesa la emoción no es dada proposicionalmente. Esto se debe a que la emoción guarda una relación con el conocimiento procedimental, es decir, un conocimiento que se focaliza en el hacer. La forma como se accede a este conocimiento es a través de experiencias particular del sujeto en el entorno, como se mostró con el ejemplo de la cicla.

¿Cuál es el contenido de la emoción? La emoción muestra valoraciones del entorno. Si  $h$  percibo un objeto  $x$  como peligroso, esa percepción es con respecto al  $h$ . Este aspecto se denominará el contenido egocéntrico de la emoción. La experiencia particular dada por la emoción no es un elemento residual de algún proceso cognitivo, por el contrario, juega un papel importante en cierto tipo de cognición que permite al sujeto adaptarse a su entorno. Bajo este contexto es legítimo preguntarse: si la emoción es representacional pero su contenido no es un pensamiento entonces ¿Qué tipo de contenido tiene la emoción?

### 2.3 Contenido Mediacional.

En el capítulo 1 se realizó una distinción entre capacidades conceptuales y no-conceptuales. Esto es posible por la disonancia entre el uso que Frege da a la palabra “pensamiento” en comparación al uso de Evans. Para Frege el pensamiento es un tipo de *Sinn* que muestra el mundo a través de las leyes de la verdad, es decir, a través de las leyes lógicas. Por otro lado, para Evans el pensamiento está relacionado con la forma como entendemos el mundo, no implica un compromiso necesariamente lógico, aunque lo lógico es importante, sino un compromiso epistemológico. Autores como Zajonc tienen una perspectiva del pensamiento parecida a la de Frege. Lo importante es que el pensamiento tiene dos perspectivas en este texto: (1) Existe cierto compromiso con la verdad y (2) hay un compromiso con el entendimiento. Es necesario aclarar que estoy indicando que el pensamiento tiene un compromiso con la lógica y el entendimiento, de esto no se sigue que solo es posible adquirir conocimiento del mundo a través del pensamiento. El pensamiento para estos autores es el medio por el cual accedemos a la verdad. Estos dos autores están de acuerdo que la noción de *Sinn* no puede ser estudiada al nivel de la referencia, es decir

mostrar la referencia no es suficiente para poder explicar el *Sinn*, es necesario mostrar la condiciones que posibilitan el *Sinn*.

Cuando Frege asignó el título a su obra maestra *la conceptografía* añadió una pequeña descripción abajo como parte del título. Dicha descripción dice “Un lenguaje de fórmulas, construido a semejanza del lenguaje aritmético, para el pensamiento puro”. En cierto sentido la distinción entre capacidades conceptuales y no-conceptuales se realizó a través de mostrar pensamientos que no son puros. Para este filósofo alemán los seres humanos piensan no solo utilizando la lógica (lógica entendida en el sentido de Frege), sino ejerciendo otro tipo de capacidades. En el texto *Lógica* (1897) Frege indica lo siguiente:

En los seres humanos es natural que el pensamiento se entremezcle con el imaginar y el sentir. La lógica tiene la tarea de aislar lo que es puramente lógico, no de modo que lleguemos a pensar sin imágenes, lo cual sería imposible, sino de modo que distingamos conscientemente entre lo lógico y lo que le añaden la imaginación y el sentimiento (p.168).

Los seres humanos no solo piensan a través de la lógica. Debido a cierta imperfección pensamos utilizando otros elementos. Si nuestra intención es entender ciertas expresiones de nuestro lenguaje natural y no generar un lenguaje perfecto (conceptografía), es necesario aceptar que no solo pensamientos a través de la lógica (aunque la lógica es necesaria para tener cualquier tipo de pensamiento). El mismo Frege admitió que no solo pensamos a través de ciertas estructuras lógicas. Los pensamientos “impuros” aquellos mezclados con imágenes y sentimientos son posibles porque no solo ejercen capacidades conceptuales, sino que ejercen otro tipo de capacidades que no corresponden al terreno de la lógica. Este límite de la lógica es aquello que nos revela otro territorio, dicho territorio fue denominado no-conceptual.

El pensamiento puro, aquel pensamiento que es posible entender en su totalidad a través de la lógica, se convirtió para autores como Zajonc en la única posibilidad de hablar de entendimiento y representación. Ya se mostró en los apartados anteriores el error de la perspectiva de Zajonc. El pensamiento impuro también existe de la misma forma que también es posible tener conocimiento sobre el mundo en ausencia de pensamiento. Existen otras formas de presentar el mundo que no están gobernadas por las leyes de la verdad y que no se encuentran dentro del terreno de la lógica.

Aun así, esta distinción resulta muy metafórica, ¿Cómo sustentar esta distinción? ¿Cómo distinguir con claridad lo conceptual de lo no conceptual? Frege nos dio un primer comienzo, la lógica se encarga del pensamiento puro, dicho pensamiento puro se denominará contenido conceptual. Digo contenido porque tiene cierta forma de presentación, digo conceptual, porque dicha forma de presentación está gobernada por las leyes de la verdad. Aun así, ¿Qué es lo no-conceptual? ¿Por cuáles leyes está gobernado? Para responder a estas preguntas es necesario remitirnos a un filósofo un poco más contemporáneo: Adrian Cussins.

Antes de continuar es necesario realizar una aclaración, el uso de la palabra “Capacidad” se entiende como la habilidad o destreza para hacer algo. Esto implica que los seres humanos, al igual que muchos seres vivos, tienen cierta capacidad para realizar algo que no implica contenidos representacionales. Por ejemplo: Como la capacidad de digerir vitamina *C* de ciertos vegetales. Aun así, en este texto la palabra capacidad se entiende como el ejercicio de un *h* (hablante) para capturar *Sinnes* (entendiendo *Sinn* bajo el marco conceptual dado en el primer capítulo). Esto es el ejercicio de cierta habilidad de un *h* para obtener un contenido *D*.

Las capacidades conceptuales y no-conceptuales son sólo posibles porque existen contenidos conceptuales y no-conceptuales. Una capacidad es el ejercicio de cierta habilidad, tener una capacidad implica saber en qué momento se debe realizar uso de dicha capacidad. ¿De dónde surge este conocimiento implícito?

Los niveles conceptuales y no-conceptual son necesarios para tener cierta clase de pensamiento, el mismo Frege admitió que no es posible pensar, para los seres humanos, sin el nivel no-conceptual. Cussins en su texto *Subjectivity, Objectivity and Frames of Reference in Evans's Theory of Thought* (1999) estudia la distinción entre experiencia y juicio. Así mismo describe dos tipos de formas de pensar, a través de la distinción entre nivel fundamental y no-fundamental del pensamiento. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

Evans, for example, emphasizes the egocentricity of how perceptual experience presents the world, and contrasts the objectivity of his fundamental level of thought. And related to this, it has often been held that judgements which are based directly on experience—for example, observational judgements—carry an essentially subjective element, whereas judgements based on (fundamental) thoughts may be wholly objective. It is this (supposed) third difference between experience and judgement that I want to pursue here, in connection with the distinction between the non-fundamental and the fundamental levels of thought, as applied to thoughts about material, spatial objects (p.2).

Tenemos en estos momentos varios elementos: contenido, pensamiento, fundamental, no-fundamental, experiencia y juicio. Cada uno de estos elementos nos puede ayudar a soportar la distinción entre dos tipos de contenidos. Según la interpretación que Cussins hace de Evans el pensamiento no-fundamental está basado en la experiencia. En filosofía de las emociones existen varios ejemplos de este tipo de pensamientos, cuando alguien ve una serpiente y dice “Se ve peligrosa”. La expresión “Se ve peligrosa” (Suponiendo que es honesta y no simplemente sarcasmo) está basada en la experiencia particular de sentir miedo, y genera la disposición conductual de evitar o actuar con precaución al momento de tener contacto con dicho objeto. Esto implica que la expresión “Se ve peligrosa” deviene de una experiencia egocéntrica (espacial-ve-y emocional -peligrosa-) del sujeto que utiliza dicha locución. Digo que es egocéntrico no solo por el uso de la palabra “se ve” que indica que el sujeto está viendo la serpiente desde cierto punto de vista con respecto a él en el espacio sino porque la valoración emocional es egocéntrica. Las emociones son contenidos que muestran el estado del sujeto en el mundo, evidentemente no muestran la ubicación espacial del sujeto en el mundo, pero sí muestran el tipo de relación afectiva del sujeto con su entorno.

Existen dos tipos de pensamientos uno basado en la experiencia y otro que no está basado en la experiencia, pensamiento fundamentales y pensamiento no-fundamentales. Si continuamos con el marco brindado en el capítulo 1 es posible afirmar que para tener un pensamiento fundamental solo es necesario ejercitar capacidades conceptuales, pero para tener pensamientos no-fundamentales es necesario ejercitar capacidades no-conceptuales y conceptuales. Para un pensamiento no-fundamental es necesario las capacidades conceptuales porque en cierto sentido articular una expresión como “se ve peligrosa”

necesita que el sujeto tenga conocimiento sobre qué quiere decir el concepto “peligroso”. De hecho, el sujeto puede utilizar este concepto frente a diferentes objetos, por ejemplo, puede decirle a su compañero “No te acerques, es peligroso”, “Es muy peligroso estar aquí”, etc. La restricción de generalidad parece ser una capacidad conceptual necesaria para cualquier tipo de pensamiento, sea este no-fundamental o fundamental.

Retomando, la interpretación de Cussin (1999) sobre Evans propone que el nivel no-fundamental es subjetivo, mientras tanto el nivel fundamental es objetivo. A Cussins le genera cierta incomodidad esta relación, porque hace de la experiencia, es decir, de lo no-fundamental algo no necesario. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

So, on this reading—a popular reading of Evans—the distinction in cognition between the subjective and the objective maps on to the distinction between the nonfundamental and the fundamental levels of thought: the subjective is non-fundamental and the fundamental is objective. But surely, what is not fundamental is not necessary, so we can explore the idea of cognition which exists entirely at the fundamental level. We can conceive of, and explore in thought, what on this view would be an idealization of human thought: a creature whose cognition was exclusively “wholly” objective because all of the creature’s thought operated at the fundamental level of thought. I will call such a creature a “Fregean Angel.” Now this is what is at stake here: Is human thought such that its idealization would be the thought of a Fregean Angel? (p.3)

Adrian va a debatir la idea que lo no-fundamental es no fundamental, es decir, va a debatir si realmente la experiencia puede ser catalogada como algo no fundamental para la cognición. La forma como lo realiza es a través de una reducción al absurdo. Es decir, acepta que la experiencia no es necesaria para la cognición, de ser este el caso, ¿Cómo sería la cognición? ¿Qué tipo de criatura sería esta? El Ángel Fregeano se denominará aquel personaje metafísico capaz de tener pensamientos fundamentales sin un nivel no-fundamental.

El Ángel Fregeano presenta la primera dificultad para tener ciertos conceptos que nosotros los seres humanos consideramos como esenciales. La distinción entre identidad numérica e identidad cualitativa. Podemos tener dos celulares de la misma marca, tamaño,

peso, especificaciones y con el mismo tipo de programas. Podemos decir que estos celulares son idénticos desde una perspectiva cualitativa. Aun así, no tienen una identidad numérica, ya que son dos objetos y no uno. Pero sabemos que son dos objetos diferentes porque los estamos viendo, y sabemos que uno está a la derecha y otro a la izquierda. La diferencia cualitativa y numérica no podría ser tomada en cuenta por un Ángel Fregeano si se le presentan dos objetos con las mismas características cualitativas, pero con una diferencia numérica. Lo anterior se puede evidenciar la siguiente cita:

Normally, if there are two objects which are qualitatively identical to each other, we can understand that they are not numerically identical (that they are two rather than one) because we can imagine them given in different egocentric presentations to the thinker, or with different significances for action; for example, one on their left and one on their right. But this idea is not available in our picture of a “wholly” objective world, because all subjectivity is eliminated from such a world, and the idea of being ‘to the left’ or ‘to the right’ depends on a subject’s egocentric perspective on the world. Likewise, significance-for-action depends on different embodied, subjective ways of being in the world. We need some other way of making sense of these qualitatively identical objects being in different places. Again, normally, we have no difficulty with the idea of unperceived distinct places, but that is because we are already conceptually equipped to operate with the distinction between qualitative and numerical identity: we make sense of unperceived different places because we can make sense of their being distinct particular objects located at those places. But we cannot appeal to that here because we are trying to make metaphysical sense of this distinction that is presupposed in our ordinary understanding of different places. What is entirely legitimate in ordinary practice leads in this metaphysical task to vicious circularity: numerical distinctness of objects is explained by appeal to distinct places which in turn is made sense of in terms of the idea of numerically distinct objects (p.4-5).

Es evidente que la forma como los seres humanos hacemos la distinción entre identidad numérica y cualitativa pueda depender de pensamientos no fundamentales como “a mi derecha”. Aun así, es posible que el Ángel Fregeano logre utilizar los conceptos de identidad numérica y cualitativa de manera espacial sin necesidad de utilizar un nivel no fundamental de pensamiento. Podemos volver a nuestro ejemplo de los celulares, nuestro Ángel Fregeano logra distinguir entre un celular 1 y el celular 2 que son cualitativamente idénticos, por las coordenadas de latitud y longitud en las cuales se encuentran cada uno. Es

decir, nuestro Ángel Fregeano puede realizar una distinción numérica del celular 1 y el celular 2 porque el celular 1 se encuentra en la latitud  $x$  con longitud  $y$  mientras el celular 2 se encuentra en una latitud  $x$  con una longitud  $z$ . De esta forma el Ángel Fregeano podría lograr utilizar la diferente entre identidad numérica e identidad cualitativa. Para poder conocer la longitud y la latitud de un objeto  $x$  en un mundo  $w$ , necesita no solo conocer el objeto y sus límites, sino que también necesita conocer los límites del mundo. Esto se debe a que los grados de longitud y latitud solo son posibles si se conoce todos los grados y las longitudes posibles en las cuales puede estar un objeto en el mundo  $w$ . Cussins (1999) muestra una de las grandes incapacidades que tiene el Ángel Fregeano. Este ser debe conocer todo el espacio posible para poder determinar la ubicación de un objeto. Si a este Ángel se le cambia su mundo  $w$  por otro mundo  $i$ , no podría ubicar los objetos en ese mundo si no conoce todo el espacio posible del mundo  $i$ . Es decir, no podría explorar nuevos mundos ni tampoco podría adaptarse si el mundo  $w$  llega a cambiar de ángulo de inclinación con respecto a su eje de rotación (ya que los meridianos cambiarían).

If thought of any world at all entails the applicability of the distinction between qualitative and numerical identity (for if it were not applicable there could be no objects) then the world presented in the thought of such an idealized cognitive creature would have to be laid out before it so that the bounds of the whole world were presented to it along with each object. The very possibility of objects in such a world depends on their being co-presented with the frame of the whole world (p.8)

Esta es una condición necesaria para que el Ángel Fregeano conozca un objeto a través de pensamientos fundamentales . Esta misma condición aplica para entender la identidad numérica en la aritmética. En el caso de la aritmética es más fácil soportar la diferencia de identidad numérica, por la sencilla razón de que trabajamos con números. Si hablamos de cantidades, el número 1 y el número romano I tiene la misma identidad numérica a pesar de que no tengan la misma identidad cualitativa. En este caso, el Ángel Fregeano piensa la aritmética de manera muy parecida a los seres humanos. Aun así, el Ángel Fregeano tendría dificultades para entender que 9 manzanas y 9 árboles no son lo mismo. Si solo nos paramos en un marco aritmético. En este caso el Ángel Fregeano debe

conocer los límites del mundo para de esta forma conocer el objeto. El Ángel Fregeano puede aceptar que 9 manzanas y 9 árboles son lo mismo, ya que no existen en su mundo aritmético manzanas y árboles, en cierto sentido 9 es igual a 9.

Notice the equivalent role played by the canonical integer sequence in thought about numbers and the absolute spatial frame of reference in thought about shape-objects in the Strawson-world. Both are absolute frameworks in that the identity and distinctness of their objects is explained in terms of the frame of reference, but the frame of reference itself is not explained in terms of the objects (p. 11).

Adrian muestra que el concepto de lo qué es objetivo desde la perspectiva de Strawson y la perspectiva de Evans existe una característica en común, los objetos son entendidos con respecto al marco de referencia, pero el marco no puede ser explicado en términos del objeto. En el ejemplo de los dos celulares es posible ubicarlos espacialmente a través de describir la latitud y longitud en la cual está cada uno. Pero no es posible explicar por qué tomamos esta medida de latitud y longitud para ubicar el objeto. Evidentemente sí sabemos, porque el Ángel Fregeano no puede utilizar pensamientos no-fundamentales. El Ángel Fregeano no podría tener otra forma de ubicar objetos en el espacio sin utilizar longitud y latitud.

La dificultad principal con el pensamiento de un Ángel Fregeano es que depende del marco de referencia en el cual se encuentra. Es decir, si el Ángel Fregeano solo puede ubicar objetos espaciales a través de coordenadas de longitud y latitud, necesita conocer todas las posibles coordenadas de longitud y latitud donde pueda estar ubicado un objeto, esto es equivalente a conocer todo el espacio posible. En este caso particular, sus pensamientos espaciales dependen totalmente de ese marco de referencia. Si el Ángel Fregeano llega a ser trasladado a otro mundo, a otro espacio en donde no conoce todo el espacio posible donde puede estar un objeto, entonces este Ángel no podrá ubicar ningún objeto, ni tampoco podrá adaptarse a este terreno nuevo, no podrá conocer nuevos mundos. Este Ángel Fregeano no podrá saber que no sabe, no podrá aprender a cómo saber. Adrián con esto muestra una de las grandes dificultades de que exista un ser solamente de pensamientos fundamentales, no puede tener la intuición más importante en filosofía: reconocer que no sabe.



Con esto demuestra que los pensamientos no-fundamentales son fundamentales. La experiencia es necesaria para el conocimiento, ya que es la única forma que tenemos de reconocer que no sabemos algo y aprender aquello que no sabemos. Los seres humanos podemos ubicar objetos con respecto a su latitud y longitud, aun así, también podemos ubicar un objeto como “enfrente”, “a la izquierda”, “a mi derecha” “allá” y “aquí”.

Avoiding frame-dependence requires that the frame of reference not work at this level, but at a nonconceptual level which subserves thought. Which is another reason why the Strawson shape-world and thoughts about numbers are very bad models for what is best in singular thought about material objects, of even the most fundamental kind (p. 45).

Adrian parece mostrar que no es posible explicar el marco de referencia de un pensamiento por medio de pensamientos fundamentales. Esto se debe a que el pensamiento fundamental puro, como el del Ángel Fregeano, no logra fundamentar una de las intuiciones más importantes para la epistemología “saber que no se sabe”. El reconocimiento de la ignorancia es el inicio del camino para buscar conocimiento, un ser dotado de entendimiento debe tener esta intuición.

Con base en la demostración anterior se iniciará a analizar la estructura de los pensamientos no-fundamentales. La experiencia subjetiva es uno de los elementos que componen dicho pensamiento, aun así, un pensamiento no-fundamental tiene una estructura conceptual, por ejemplo, la expresión “Se ve peligroso” contiene un elemento basado en la experiencia “La reacción afectiva que la origina” y una estructura sintáctica y semántica que permite que un  $h$  construya una expresión con base en las reglas gramaticales de la comunidad  $C$  y que pueda ser entendida por otro  $h_2$  de la comunidad  $C$ . ¿Cómo diferenciar la estructura conceptual y la experiencia? ¿Un pensamiento no-fundamental tiene el mismo contenido que un pensamiento fundamental?

El texto *Experience, Thought and Activity: their content, their normativity, and their characteristic kinds of commitment* (2002) de Adrian Cussins es una versión larga del texto publicado en York Gunther (ed) *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press, 2002. Este texto muestra una mayor explicación sobre la teoría representacional de Adrian Cussins.

En este texto se describe la estructura que tiene un contenido conceptual y contenido no-conceptual. La diferencia de estos contenidos es con respecto a la forma como accedemos al mundo, cada uno contiene diferentes formas de presentación. Para esto Adrian (2002) utiliza el ejemplo de la motocicleta. Cuando estamos montando motocicleta tenemos dos formas de responder a la pregunta “¿Sabe a qué velocidad iba?” Esta por un lado la conceptual que indicaría 60k/m por hora. Aun así, también está la otra “muy rápido” basada en la experiencia del sujeto. Podemos plantear este ejemplo de la percepción de la velocidad del siguiente modo:

Le pido al lector que se imagine estar montando en una Skate-Longboard y encontrarse bajando una montaña empinada. Esta montaña tiene un camino con una curva a la derecha al finalizar la inclinación. ¿Tienen el mismo modo de presentación la experiencia del Skater y la de estar conduciendo un carro en la misma montaña empinada y con la misma curva a la derecha? Supongamos por un momento que, por la inclinación de la montaña, el Skate puede llegar a una velocidad de 70 km/h, esta velocidad también puede ser alcanzada por el carro. Si nos imaginamos conduciendo cada uno de estos vehículos ¿Cómo determinamos en qué velocidad vamos para saber cuándo frenar y poder coger una curva que queda al final de la bajada empinada de la montaña? En el caso del carro es posible que un ser solo con pensamientos fundamentales pueda determinar la velocidad que va el carro y que tipo de medidas debe tomar para poder tomar la curva sin riesgo. Solo con saber el número que marca el velocímetro y tener algunos algoritmos. Esta es la forma como una computadora o un ángel fregeano percibe velocidad, si va muy rápido o muy despacio y puede tomar decisiones con respecto a ello. Por ejemplo, saber cuándo debe comenzar a disminuir la velocidad para poder tomar la curva que está al final de la montaña. La computadora puede saber que cuando está a unos 30 metros de la curva debe disminuir de 70 km/h a unos 40 km/h si quiere tomar la curva sin riesgo. Ahora supongamos el caso del Skater, alguien que se encuentra montado en un Skate ¿cómo percibe que va muy rápido o va despacio? Es evidente que no tiene un velocímetro, aun así, debe tener una forma de percibir la velocidad, porque si no el Skate pasaría de ser un deporte extremo a una práctica suicida. El Skater tiene una experiencia y que le indica a la velocidad en la que va, por ejemplo, ve la rapidez que las cosas pasan a su alrededor, la forma como la tabla comienza a vibrar, el esfuerzo que tiene que hacer para mantener el equilibrio, etc. Cada uno de estos

elementos constituyen la experiencia de velocidad, en cierto sentido el Skater sabe a qué velocidad va, conoce en qué momento debe comenzar a frenar para poder tomar esa curva. Aun así, determina todo esto en ausencia de un velocímetro, solo a través de la experiencia *y*. En cierto sentido “la experiencia *y*” y el símbolo “70 km/h” pueden tener el mismo referente. Puede que alguien con un velocímetro registra la velocidad que iba el Skater al mismo momento que este estaba teniendo la experiencia “*y*” e indicar que la “*y*” hace referencia a “70 km/h”. Lo que varía es la forma de presentación, la forma como se está representando el evento. Con el símbolo “70 km/h” se puede calcular que si un objeto de 100 Kg se choca liberará una fuerza de X. Con 70 km/h es posible hallar el valor de X. Podemos calcular las diferencias entre 70 km/h y 4070 km/h, saber cuándo nos hace falta para superar la velocidad de luz, etc. Con el símbolo “70 km/h” es posible realizar una serie de razonamientos y crear una infinidad de expresiones formales. Con la experiencia “*y*” del Skate también se pueden construir expresiones del estilo “Que locura”, “Esto está peligro”, etc. Aun así, Con la expresión *y* no es fácil construir razonamientos formales como ¿Cuándo nos hace falta para romper la velocidad de la luz con la experiencia “*y*”? Es evidente que la experiencia “*y*” es diferente al “70 km/h”. ¿Por qué son diferentes?

¿Por qué los pensamientos basados en la experiencia son diferentes a los pensamientos puros? En el ejemplo anterior no solo se evidencia tipos de pensamientos, uno basado en la experiencia *y* otro no basado en la experiencia. Se evidencia tipos de modos de presentación, la forma como el skater y la computadora representan la velocidad es diferente. No solo porque se refieren a diferentes eventos u objetos, sino porque el modo en la cual están presentando el mundo es diferente.

Cussins (2002) permite realizar una distinción entre tipos de contenidos a través de una taxonomía construida por tres elementos: Tipo de modalidad Cognitiva, Tipo de compromiso y *world-as*. Comencemos con los contenidos conceptuales, el tipo de modalidad es el pensamiento, el tipo de compromiso es con la creencia y el juicio, y el

mundo se presenta como el ámbito de referencia. Debemos entender que, cuando Adrian utiliza la expresión “Referencia” lo hace para hablar de valor de verdad<sup>24</sup>.

Para entender mejor qué hace referencia Cussins (2002) con tipo de modalidad se retomará el ejemplo anterior. En el ejemplo de los “70 km/h” podemos evidenciar varios de estos elementos. Por ejemplo, el hecho que el “70 km/h” fuera un contenido conceptual permite utilizar una infinidad de expresiones, esto mismo puede ocurrir con los pensamientos no-fundamentales. ¿Tienen la misma modalidad cognitiva? No, los pensamientos fundamentales solo ejercen un tipo de modalidad cognitiva “el pensamiento”. En el caso de los pensamientos basados en la experiencia hay dos modalidades por un lado el pensamiento y por otro lado la experiencia. Cuando el Skater realiza expresiones basadas en la experiencia “y” está ejerciendo dos tipos de modalidades cognitivas, por un lado, el pensamiento que permite que la expresión: “Que miedo esa bajada” tenga cierta estructura sintácticas y semánticas que cumplen con las reglas de la comunidad *s* y que a partir de esa expresión se puedan construir otras expresiones como “Debo tener cuidado porque esa bajada es peligrosa”. Aun así, la forma como el Skater le da sentido en ese contexto a la palabra “Peligroso” está mediado por la experiencia *y*, este tipo de experiencia corresponde a otro tipo de modalidad.

Continuando con la explicación, los contenidos conceptuales están comprometidos con los juicios. ¿Qué justifica esta afirmación? Cussins (2002) indica lo siguiente:

THOUGHTS are those things about which it makes sense to ask, 'Is this true or not?'. Thus, thoughts include the contents of judgement, but exclude the characteristic contents of paintings, dances, and many experiential states. To put this another way: truth is the governing norm for the kind of content that is thought content. There are two sides to this. First, that truth is the standard against which a thought is primarily assessed (its normative condition). But secondly, that in judging or entertaining a thought a subject is conceiving of the world as that which would render true the thought. If truth is the governing norm of

---

<sup>24</sup> En el contexto del primera capítulo referencia es “aquello que muestra el sentido”, la noción de referencia solo refiere, valga la redundancia, al mundo, entorno, ambiente, etc; que muestra cierto contenido.

thoughts, then a subject who conceives the world through thinking the thought conceives the world in terms of the structure which is necessary to characterize the truth of the thought or its truth-governed relations—inferential relations—to other thoughts (p.17).

En la cita anterior Adrian (2002) muestra una concepción Fregeana sobre el pensamiento. Como se evidenció en el capítulo 1, Frege indica que el pensamiento es el sentido de las oraciones afirmativas. Bajo la interpretación del primer capítulo, esto indica que el pensamiento tiene un compromiso con la verdad. El modo de presentación es el medio por el cual se presenta la referencia, esto quiere decir, si un signo  $x$  tiene como referencia un valor de verdad, de ello se puede deducir que su contenido es un pensamiento<sup>25</sup>.

En la cita anterior hay más elementos importantes, el autor resalta que existen dos consecuencias de aceptar que el pensamiento tiene un compromiso con la verdad. La primera es que la verdad es el estándar contra el cual se evalúa principalmente un pensamiento. ¿Qué hace referencia con evaluar? Esto quiere decir que el juicio que realiza a través del pensamiento es 1 o 0 (verdadero o falso). Segundo parte es que el mundo se presenta como el espacio de posibilidad donde se evalúa la verdad o la falsedad de una expresión.

Existe el modo de presentación, que sería la forma como el mundo es presentado, y las condiciones normativas (como se evalúa el contenido). El contenido conceptual es la estructura que está compuesta por estos dos elementos, una forma “conceptual” de presentar el mundo y una forma “conceptual” de evaluar el contenido. El autor indica:

---

<sup>25</sup> En este caso es necesario realizar una aclaración, en el capítulo anterior se mencionaron a los *sinnes-hot* y *sinnes-cold*. Esto se diferencia porque el primero tienen un compromiso con cierta actividad o juicio, mientras los segundos no. En este caso, la palabra “compromiso” significa algo diferente que para Cussins. Para Adrian compromiso significa o expresa la teleología de dicho contenido. Por ejemplo, Un contenido conceptual tiene la teleología con respecto a la verdad. Aun así, cuando se indica que los *sinnes-hot* tienen un compromiso se hace referencia que necesitan del juicio o de la actividad para ser comprendidos o captados. En este caso (para la distinción *sinn-hot* y *sinn-Cold*) “compromiso” se debe entender en el sentido de un matrimonio, el sentido no puede desvincularse de aquello a lo que refiere sin perder en el proceso una parte de sí.

To repeat: Fixing the governing norm for a kind of content not only fixes the normative conditions for contents of this kind, but it also fixes the type of mode of presentation of the world which is characteristic of contents of this kind. (1) For thought content the world is that which would render thoughts true. But (2), conceptual structure just is whatever structure is required to specify both the semantic conditions under which a thought is true and the truth-governed relations between thoughts. Therefore, ((1) +(2)), the world is given in thought as having conceptual structure. (A generic distinction between kinds of content is a distinction between conceptions of what the world is. Thus, the task for a defender of nonconceptual content is in part to motivate an account of what the world is other than the truth-maker. If the world-given-in-thought has the conceptual structure of a truth-maker, then what structure does the world-given in- experience have?) (p.18)

La distinción entre contenidos es una distinción sobre qué es el mundo. Con lo anterior podríamos formular del siguiente modo un contenido conceptual:

CC: Un contenido es un CC (contenido conceptual) si y solo si tiene una condición normatividad *V* (evalúa la verdad) y una forma de presentar al mundo *V*.

Condición normativa *V* no solo hacen referencia las condiciones para valorar si algo es 1 o 0, sino que también a las relaciones que puede tener con otros CC. Podríamos partir del mismo ejemplo de:

(1) Fido es un perro

(2) Todos los perros son mamíferos

---

(3) Fido es mamífero

La condición normativa *V* supone que existe una relación mediada por la verdad entre las expresiones. Esta relación se debe entender no en el sentido en que la validez del argumento es determinada por el valor de verdad de las expresiones (esto es un error), sino que debido a que son CC es que se pueden relacionar. ¿Qué ocurre con los imperativos?

¿Qué ocurre con los juicios morales? Debemos aplicar en este caso la definición dada por CC. Los imperativos sí tienen una condición normativa  $V$  debido a que se pueden relacionar entre ellos, a través de una estructura lógica. Por ejemplo, un imperativo como “Nunca debo matar” puede relacionarse lógicamente con otro imperativo como “no hagas aquello que no te gustaría que te hicieran”. Dicha relación puede ser del siguiente modo “A mí no me gustaría que me matarán, por lo tanto, nunca debo matar”.

Un imperativo no tiene un valor de verdad, aun así, sí tiene un modo de presentación  $V$ . Presenta al mundo como el lugar de validación de la condición normativa  $V$ . Si se cumple el imperativo tiene un valor igual 1 si no se cumple tiene un valor 0.

La diferencia radical entre Adrian y Frege, es que Frege no vio que los imperativos sí comportan una estructura en común con una proposición. Dicha estructura se evidencia porque una proposición y un imperativo tienen un CC.

El tercer aspecto es el modo de presentación. Podemos describir la forma como los contenidos conceptuales se presentan al mundo por medio de las tres primeras líneas del Tractatus “I. El mundo es todo lo que es el caso, I.I el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas, I. II. El mundo viene determinado por hechos, y por ser estos todos los hechos.” (Wittgenstein, 2009, p.9). Cuando Cussins habla de la referencia lo hace en este sentido. Podemos resumir indicando que la referencia de un CC no solo es el valor de verdad de cierta expresión, sino que es la posibilidad de comprobar la condición normativa. Esto no es otra cosa que presentar al mundo como juez, el lugar donde se busca aplicar la condición normativa. El CC muestra al mundo como el conjunto de todos los hechos.

Los contenidos conceptuales son elementos que guían la cognición a ejercitar cierta modalidad cognitiva, hacer uso de ciertas capacidades. Esta forma como los contenidos guían a la cognición a ejercer ciertas capacidades y representar el mundo como un conjunto de hechos u objetos.

I shall say that conceptual content presents the world as a realm (or as realms) of reference. A realm of reference can include particular objects because, as we have seen, a theorist of content needs to refer to particulars in order to characterize the semantics and the

inferential relations of thoughts. For the same kind of reason, a realm of reference may include properties, relations, events, situations, states of affairs and so forth, depending on the proper analysis of the structure of truth. A realm of reference is a realm of objects, properties, states of affairs, ..., with respect to which the truth of thoughts is determined (p. 20)

Con respecto a la normatividad podemos encontrar la siguiente cita:

Conceptual contents, then, are contents which are constitutively governed by the norm of truth, and which present the **world as realm of reference**. A proper content specification should specify both normative conditions and mode of presentation. The **normative conditions of conceptual** contents are specified by specifying truth conditions, or satisfaction conditions. Both truth and satisfaction conditions are specified by referring to the semantic determinants of truth conditions which are elements in the realm of reference. The type of mode of presentation which is characteristic of conceptual contents is to present the world as **realm of reference**. Hence both the **normative conditions and the mode of presentation** of conceptual contents can be specified by referring to the realm of reference (p.21)

Estos dos párrafos confirman la definición de CC. Entre la normatividad y modo de presentación la normatividad explica el *world-as*, el modo de presentación es una consecuencia de guiar la cognición de cierta manera, es decir, ejecutar cierto tipo de actividad cognitiva. Bajo este marco, la normatividad constituye el elemento que nos puede ayudar a distinguir y explicar diferentes modos de presentación. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

I have recommended an explanatory strategy in the theory of content: First we fix a kind of normativity. If there is a kind of content which is governed by this kind of normativity, then we can explain how the world is presented in this content in terms of the structure which is necessary for explaining the norm-governed relations between these norm-governed contents (p.22)

Cussins propone que para explicar el contenido o diferenciar entre tipo de contenidos se debe partir del tipo de normatividad. ¿Por qué es necesario realizar esto? ¿Por qué no simplemente observar el modo de presentación y ya? Esto se debe a que, si nuestra intención



es explicar el contenido, no podemos explicar el contenido mostrando cómo este muestra la referencia. Ya que mostrar la forma como el contenido muestra la referencia es el contenido mismo, estaríamos explicando el contenido a través del contenido. Esto es absurdo. Por esta razón, debemos describir las condiciones que posibilitan dicho contenido. La propuesta de Adrian es acertada en el sentido en que revela algo diferente del contenido mismo. La normatividad se vuelve la estructura que posibilita el contenido.

En el primer capítulo se habló de *la restricción metafísica de todo signo*. La normatividad surge de esta incapacidad, es decir, para representar algo se debe realizar desde cierto enfoque o modo. Aun así, la historia de la normatividad no termina con *la restricción metafísica de todo signo*, la normatividad muestra el tipo de modalidad cognitiva y con esto el compromiso que tiene el modo de presentación. Por esto, la normatividad guía la cognición, ya que muestra el tipo de modalidad cognitiva que se debe ejercer y el compromiso correspondiente con dicha modalidad cognitiva. En el caso de los contenidos conceptuales la normatividad está estructurada por las leyes de la verdad. Esto hace necesario que el tipo de modalidad cognitiva que se deba ejercer sea el pensamiento, su compromiso es con el juicio y la creencia, y su referencia es su valor de verdad. Esto no se aleja de la forma como Frege entiende una proposición, una proposición con sentido, es una oración que tiene como sentido un pensamiento y como referencia es su valor de verdad.

*La normatividad elite* es una estructura representacional que guía a la cognición a representar el mundo por medio del pensamiento puro. Esta forma de presentación muestra al mundo como un conjunto de hechos (tomando en cuenta que un hecho tiene objetos, relaciones entre objetos, propiedades, etc).

Ya con la descripción de qué es una normatividad elite y habiendo argumentado la utilidad de describir los contenidos a través de las normatividades y no a través de las formas de presentación. Podemos pasar a argumentar si existe otro tipo de normatividad, diferente a la *normatividad elite*.

Para esto se dividirá en dos pasos, primero se realizará una revisión de uno de los representantes de la postura conceptualista que toman a la experiencia como un CC. Seguido

de esto se continuará con la descripción de la otra forma de presentación (NCC-Contenido no-conceptual).

### **Posturas conceptualistas sobre la experiencia**

Los conceptualistas proponen que el contenido de la experiencia es conceptual, sus representantes son Brewer, Sedivy y McDowell. Debido a que el debate es bastante extenso, tomaré la postura que se considera más actual. La postura de Brewer se deriva de varias ideas de McDowell. La postura conceptualista de Brewer defiende la siguiente tesis:

*T1*: El sentido de la experiencia tienen un contenido conceptual.

En el artículo *Do sense experiential states have conceptual content?* (2005) Brewer da una demostración sobre *T1*. Para esto da como supuesto que el sentido de la experiencia provee razones para creencias empíricas, lo anterior se evidencia en la siguiente cita:

I take it for granted that sense experiential states provide reasons for empirical beliefs; indeed, this claim forms the first premise of my central argument for (CC). The subsequent stages of the argument are intended to establish that a person has such a reason for believing something about the way things are in the world around him only if he is in some mental state or other with a conceptual content: a conceptual state. Thus, given that sense experiential states do provide reasons for empirical beliefs, they must have conceptual content (p.218).

En la anterior cita el autor muestra varios supuestos. El primero es que él mismo advierta “I take it for granted that sense experiential states provide reasons for empirical beliefs.” El segundo supuesto es:

*S2*: El hecho que un *c* sirva como razón para una creencia empírica entonces es un contenido conceptual

Con respecto al primero supuesto, Brewer da una demostración de este en su libro *percepción and reason* (1999) en el capítulo 2 titulado Belief and Experience. El autor indica lo siguiente:

Thesis (R) is obviously in need of a certain amount of clarification. Which experiences are claimed to provide reasons for which empirical beliefs, for example, what

exactly are reasons in this sense, and in precisely what way do perceptual experiences provide them? Roughly, **the relevant empirical beliefs are those with contents which it is possible to come to know directly on the basis of perception; and the corresponding perceptual experiences are those which would be involved in the acquisition of such knowledge** (p.19).

En la cita anterior la tesis (R) hace referencia al supuesto 1. Así mismo, se muestra una definición interesante sobre “Creencia empírica”: es aquella que la experiencia perceptual permite, posibilita o involucra la adquisición del conocimiento que la creencia empírica contiene. Partiendo de esta definición se procederá a mostrar la línea argumentativa que Brewer utiliza para demostrar el *SI* (supuesto 1 o R). El autor realiza una reducción al absurdo, esto quiere decir que supone la falsedad de *SI*, y al mostrar una contradicción derivada de suponer que *SI* es falso, se concluye que *SI* es verdadero. Para esto Brewer utiliza las siguientes dos consecuencias:

(H) The hypothesis that perceptual experiences do not provide reasons for empirical beliefs rules out the possibility of beliefs about a mind-independent spatial world.

(W) We have beliefs about a mind-independent spatial world (p.20)

*SI* parece mostrar ser una idea importante según las consecuencias que Brewer da. El autor advierte dos tipos de lecturas para W. La lectura débil (tal como él mismo la nombra) consiste en que algunas de nuestras creencias (las creencias empíricas) se presentan como cosas en el mundo independiente de la mente, haya o no determinar tales cosas a las que realmente se refieren. La lectura fuerte es que algunas creencias refieren a objetos con independencia de la mente y determinan si son falsas o verdaderas gracias a lo que son objetivamente. Brewer afirma que él entiende la lectura de W en su versión fuerte. Lo anterior se puede evidenciar en la siguiente cita:

In line with the realism which I announced at the beginning of this chapter, I simply assume the truth of (W) on this strong reading.<sup>4</sup> We just do have numerous beliefs about

particular mind-independent things to the effect that they are determinately thus and so (p.21).

Con la explicación de *S1* podemos comenzar con *S2*. *S2* es defendido por Brewer en este mismo libro *perception and Reason* (1999) en el capítulo 5. El autor indica lo siguiente con respecto a *S2*:

(C) Reasons require conceptual contents

This is the claim that a person has a reason for believing something only if he is in some mental state or other with a conceptual content: a conceptual state. The crucial term here, of course, is 'conceptual'. As I am using it, the key idea is that a conceptual state of this kind is one whose content is the content of a possible judgement by the subject. I propose the following definition. **A mental state is conceptual if and only if it has a representational content that is characterizable only in terms of concepts which the subject himself must possess and which is of a form which enables it to serve as a premise or the conclusion of a deductive argument, or of an inference of some other kind** (e.g. inductive or abductive) (p.149).

En la cita anterior el autor da una caracterización sobre CC (Contenido Conceptual) a través de su relación lógica con otro contenido conceptual. Dicha relación lógica no es necesariamente deductiva, puede ser una relación dada por un razonamiento inductivo o una abducción.

Otro elemento importante que Brewer aclara sobre *S2* (C) es su definición de “razón” ¿Cómo se entiende en este contexto razón? El autor indica una razón es una razón de algo, esto implica que guarda una conexión con otra cosa.

A reason is necessarily a reason for something; and in the sense in which we are concerned with such things, it will be a reason for making a particular judgement or for holding a certain belief (or perhaps for performing an action of some kind at a given time). To give a reason in this context is to identify some feature of the subject's situation which makes the relevant judgement or belief (or perhaps action) appropriate, or intelligible, from the point of view of rationality (p.150)

En este caso, ya el autor dio un paso para defender *S2*. Un contenido *x* es razón de algo si es un juicio, soporta una creencia o justificación una acción. Esto quiere decir que sirve como premisa (justifica la acción) o conclusión (juicio) de algo.

Brewer con esto ha mostrada una de las premisas que soporta *S2*. Dicha premisa puede ser expresada de la siguiente manera:

**P1:** Una razón es un juicio, soporta una creencia o justifica una acción desde el punto de vista racionalista.

Con la anterior formulación es legítimo pregunta ¿Qué quiere decir el autor con “Racionalista” ?, Brewer da la siguiente pregunta:

Now, making something intelligible from the point of view of rationality in this way necessarily involves identifying a valid deductive argument, or inference of some other kind, which articulates the source of the rational obligation (or permission) in question (p. 151).

En este sentido una condición necesaria para decir que algo es una razón es si y solo si tiene una relación lógica (deducción, inducción o abducción). Con esto se ha aclarado la *P1* que soporta *S2*. Aun así, el autor muestra otra premisa que soporta también *S2*.

Las razones que Brewer hace referencia son aquellas que el sujeto (desde la perspectiva del sujeto) reconoce como razones para realizar algo o creer en algo. Esto implica que la razón depende desde la perspectiva de sujeto si acepta eso como una razón. La premisa 2 puede ser formulada del siguiente modo:

**P2:** Una razón es aquella que un *s* reconoce como una.

Ya con la aclaración de *S1* y *S2* podemos entrar a reconstruir el argumento de Brewer para demostrar *T1*. En *Do sense experiential states have conceptual content?* (2005) el autor muestra el siguiente proceso demostrativo.

**P1:** El sentido de la experiencia provee razones para creencias empíricas

**P2:** El sentido de la experiencia provee razones para creencias empíricas si y solo si tiene un contenido conceptual

**TI:** Sentido de la experiencia tiene un contenido conceptual

La premisa P1 es soportado por los argumentos dados en *S1* y la P2 es soportado por los argumentos dados en *S2*. Si aceptamos *S1* y *S2* ¿Es necesario aceptar *TI*? Voy a mostrar a continuación dos formas por los cuales *TI* no se sigue necesariamente de *S1* y *S2*.

(1) Primera demostración que no es el caso *TI*:

*S1* indica que el sentido de la experiencia es una razón que soporta una creencia empírica. ¿Cómo Brewer definió creencia empírica? Él definió como aquella que es soportada en la experiencia perceptual. Por motivos prácticos volveré a citar el párrafo donde el autor afirma lo anterior

He relevant empirical beliefs are those with contents which it is possible to come to know directly on the basis of perception; and the corresponding perceptual experiences are those which would be involved in the acquisition of such knowledge (199, p.149)

Esta definición sobre creencia empírica tiene una falencia ya que no toma en cuenta otro tipo de experiencias, como la experiencia de la emoción, la cual no puede ser catalogada necesariamente como una experiencia perceptual. Si se toma la definición dada por Brewer literalmente sobre creencia empírica, solo es posible hablar de creencia empírica sobre aquellas experiencias que son dadas o mediadas por la percepción. Como se mostró, en el caso de las emociones esto no es necesario, en ocasiones las reacciones no son sobre cosas en el mundo sino sobre eventos en nosotros mismos.

Los estudios mostrados por Wells (2001) evidencia que existen experiencia que son producto o deviene de proceso metacognitivo. Esto implica que aquello que la experiencia muestra, aquello que refiere, es otro estado cognitivo.

Si la definición de creencia empírica se vincula solamente con la experiencia perceptual, y existen otro tipo de experiencias diferente a la perceptual, entonces *S1* presenta

una dificultad. Ya que dichas experiencias no pueden estar vinculadas con una creencia empírica, tal como Brewer las define, y, por lo tanto, tampoco puede servir de razón para algo. Bajo el marco mostrado por Brewer no hay forma de determinar si dicha experiencia es conceptual.

Este argumento solo deviene de la definición restringida del Brewer sobre creencia empírica. Aun así, esta crítica no es suficiente para derrumbar *TI*, ya que solo es necesario dar una definición más amplia de creencia empírica. Para poder soportar que *TI* no es el caso es necesario otro tipo de argumentación

(2) Segunda demostración que no es el caso *TI*:

Para esta segunda sección vamos a suponer que la definición de creencia empírica no solo hace referencia aquellas experiencias perceptuales, sino que también puede ser a cualquier tipo de experiencia. Con esta aclaración al planteamiento inicial de Brewer podemos entrar en la demostración.

Para esto vamos a utilizar el método que Brewer utilizó para demostrar *SI*. Vamos a realizar una reducción al absurdo. Para ello vamos a suponer que *TI* es cierto. ¿Qué implica suponer que *TI* es cierto? Esto supone que *S2* es cierto, *S2* fue formulado del siguiente modo:

*S2*: El hecho que un *c* sirva como razón para una creencia empírica entonces es un contenido conceptual

Con el arreglo hecho a *SI* con respecto a la creencia empírica podemos suponer una creencia empírica basada en una experiencia afectiva. Para esto supondremos que un *H* (hablante) tiene fobia a los perros. Esta fobia la adquirió porque a nuestro *H* lo mordió un perro cuando era niño. Esto soportó las creencias:

**C1**: Los perros son peligrosos.

**C2**: Si me acercó a un perro entonces me va a morder.

Tanto C1 y C2 son creencias que para el hablante son soportadas por la experiencia de miedo. Tal como Brewer definió en C2 la palabra “razón” es posible decir que: Si para una  $H$  la experiencia  $x$  (Sentir miedo) es el soporte de la creencia C1 y C2 entonces la experiencia  $x$  es una razón de C1 y C2. Esto implicaría que dicha experiencia es un CC.

Al inicio en el planteamiento del problema se afirmó que Charles (2004) menciona que las terapias cognitivas presentan problemas para cambiar la experiencia afectiva de un sujeto frente a ciertos eventos.

Supongamos que nuestro  $H$  que le tiene fobia a los perro pasa por proceso terapéutico en donde el terapeuta (por falta de experiencia y conocimiento) solo focaliza el proceso en cambiar las creencias de C1 y C2. Esto implica que nuestro  $H$  acepte que C1 y C2 son falsas. Aun así, cuando nuestro  $H$  ve a un perro aún sigue presentando a la experiencia afectiva  $x$  (miedo).

¿Qué implicaciones tiene esto?  $TI$  manifiesta que el sentido de la experiencia es CC. Esto se puede soportar del siguiente modo:

Todo sentido de la experiencia es CC.

Esta es una representación adecuada de  $TI$ . Añadir un cuantificador universal permite ver con mayor claridad la estructura lógica que tiene  $TI$ . Por ejemplo, la pretensión de Brewer no es mostrar que existen algunos casos que la experiencia puede ser caracterizada como CC, ya que, del mismo modo, pueden existir casos que la experiencia es NCC (contenidos no conceptuales). Esto no sería una tesis conceptualista tal como la expresó, sino mostrar que toda experiencia es CC.

Tomando en cuenta lo anterior  $TI$  presenta el siguiente problema partiendo del ejemplo de las fobias.  $H$  después aceptó que C1 y C2 son falsos. Esto lo hizo a través de darse cuenta racionalmente que un perro no implica necesariamente un peligro, y que no todo perro que se encuentre cerca de él lo va a morder. El terapeuta le enseñó (le dijo) que los perros contienen diferentes tipos de comportamientos, unos son señales de agresión, pero otros son señales juego, cariño o interés por algo.

Nuestro  $H$  al aceptar que C1 y C2 son falsos, y tener creencias del estilo:



C3: Los perros no son peligrosos y no debo tener miedo a ellos

C4: Si un perro se me acerca esto no implica que me va a morder.

Sale de su casa y va a comprar a un supermercado, cuando en la esquina ve a un perro. En ese momento siente bastante miedo, comienza a sudar, aumenta la frecuencia cardíaca, comienza a respirar muy rápido y se desmaya.

En este caso tenemos dos elementos, las creencias C3 y C4, por otro lado, tenemos la experiencia  $x$ . La experiencia  $x$  en este caso es contradictoria con C3. ¿Qué implica esta contradicción de una creencia con cierta experiencia?

La experiencia  $x$  es una experiencia que no puede servir de razón de algo. Debido a que el sistema de creencias de nuestro  $H$  no coincide con la experiencia  $x$ , la experiencia de  $x$  no puede ser una razón de algo, porque un  $H$  no puede tener al mismo tiempo dos creencias que son contradictorias. Una creencia C3 y una creencia No-C3

Una experiencia que es contradictoria con una creencia que es aceptada por el  $h$ , hace imposible que dicha experiencia sea la premisa y conclusión de algo (Razón), ya que no es posible que un  $h$  tenga creencias contradictorias al mismo tiempo.

Si lo anterior es caso entonces la  $TI$  es falsa. Si aceptamos  $TI$  esto indica que no puede ser el caso que exista que algo sea una experiencia y que dicha experiencia no sea la razón de algo. Pero resulta que existe la experiencia  $x$ , la consecuencia es negar  $TI$ .

Con esto espero haber mostrado que  $TI$  es falso. Esto no implica que toda experiencia sea de la forma de  $x$ , o que ninguna experiencia pueda servir de razón de alguna creencia empírica. Lo que se concluyó es existen experiencias puede ser caracterizada como NCC.

Las experiencias tipo  $x$  son experiencias que son contradictorias con el sistema de creencias de un  $h$ . Esto implica que dicha experiencia no puede ser abordada desde una perspectiva conceptualista. Se pueden encontrar varios ejemplos de estas en fobias o en nuestras relaciones con los demás. Yo puedo tener la creencia “Los perros no son peligrosos

y no hay porque tener miedo” pero resulta que tengo la experiencia  $x$  de miedo frente a los perros.

### **Contenidos no-conceptuales**

Con anterioridad se había utilizado el personaje metafísico del Ángel Fregeano. Este personaje es un ser que contiene solo pensamiento formal, es decir, solo representa al mundo por medio de contenidos conceptuales. Adrian utiliza este personaje para debatir si el concepto de objetividad que maneja Evans y Strawson es el correcto, y si el pensamiento no-fundamental es realmente no fundamental, es decir, innecesario. Creo que el argumento de Ángel Fregeano puede ayudar a mostrar la necesidad de la existencia de otro tipo de contenido. El Ángel Fregeano representa al mundo como un mundo formal, cada una de las formas como accede al mundo es por medio de verificación o falsación de condiciones semánticas de satisfacción o insatisfacción. Esto implica que el Ángel Fregeano debe tener la capacidad de juzgar si ciertos pensamientos son verdaderos o falsos, estos pensamientos deben ser pensamientos formales, es decir, deben ser expresados en un lenguaje formal, esto no es otra cosa que una conceptografía. Según este análisis el Ángel Fregeano contiene dos elementos importantes: (1) no puede contener ningún tipo de experiencia o pensamiento no-formal (pensamientos no-fundamentales basados en la experiencia) y (2) los pensamientos formales deben cumplir con la conceptografía, esto es un lenguaje formal perfecto. Un lenguaje formal perfecto es aquel que no tiene ambigüedades y cada término singular corresponde con un objeto en el mundo, es decir, no existen términos singulares vacíos<sup>26</sup>. Con estas dos características de nuestro Ángel Fregeano podemos mostrar porqué es necesario hablar de otro tipo de contenidos diferentes a los conceptuales. El Ángel Fregeano al tener contenidos conceptuales tiene un compromiso con el juicio, esto quiere decir que el Ángel Fregeano debe tener la capacidad de juzgar si ciertos pensamientos son falsos o son verdaderos. Supongamos que el Ángel Fregeano tiene un contenido del estilo “Las

---

<sup>26</sup> Esta definición de lenguaje forma perfecto se puede encontrar en Frege, cuando menciona que la dificultad con nombres singulares vacíos deviene de que tenemos un lenguaje imperfecto, en una conceptografía, afirma el filósofo alemán, no deberían existir términos singulares vacíos. Lo anterior se puede encontrar en *Sobre sentido y referencia* (1892).

alineaciones entre Júpiter y Saturno ocurren cada 20 años”, de este contenido se puede seguir que si hubo una alineación en el 2021 entre Júpiter y Saturno entonces en el 2041 Júpiter y Saturno se volverán a alinear. Así podemos tener el siguiente procedimiento:

1. Las alineaciones entre Júpiter y Saturno ocurren cada 20 años
2. En el año 2021 se alinearon Júpiter y Saturno.

Por lo tanto,

3. En el año 2041 se alineará Júpiter y Saturno

Esta operación tiene sentido, y como se evidencia podemos describir como un pensamiento de carácter formal. Aun así, el Ángel Fregeano puede presentar ciertas dificultades, para entender esta operación. Debido a que nuestro personaje metafísico no puede tener pensamientos basados en la experiencia, el mundo se muestra como un mundo formal. ¿Cómo puede entender el Ángel Fregeano la palabra “alineación”? Es evidente que no puede pensar alineación como, cuando Júpiter y Saturno quedan uno por detrás del otro, ya que esto solo tiene sentido si lo miras desde el planeta Tierra, esto implicaría un pensamiento basado en la experiencia. Por ejemplo, si miramos a Saturno y Júpiter desde Urano muy posiblemente el enunciado “1” va a ser falso. Ya que los planetas no van a estar alineados desde ese ángulo. Nuestro Ángel Fregeano vuelve a tener un problema con la espacialidad. Para que nuestro Ángel Fregeano pueda entender la expresión alineación de Júpiter y Saturno debe estar parado en cierto punto de vista donde no estén alineados. La alineación o no alineación de dos objetos que se encuentran en movimiento elíptico es posible si se posicionan en cierto ángulo en donde un objeto puede sobreponerse a otro. Para entender expresiones en la astronomía como alineación se debe entender que son expresiones con cierta perspectiva. En este caso, la perspectiva es de aquel que está mirando desde el planeta tierra y no desde el extraterrestre que se encuentra en Marte. Supongamos que nuestro Ángel Fregeano tiene la capacidad de colocar vectores en cada planeta, de esta manera, cuando el vector del planeta tierra se encuentra en la posición  $x$  y los vectores de los planetas Saturno y Júpiter se encuentran en una posición  $z$  y  $u$  podemos decir que están

alineados. Aun así, para lograr esto el Ángel Fregeano debe conocer todas las posibilidades que existen en el universo, si el universo es infinito entonces es imposible conocer todo el espacio posible que existe en el universo. Supongamos que un meteorito impacta con Saturno de tal forma que hace que cambie de dirección, Cómo puede el Ángel Fregeano acceder a esta nueva forma de movimiento. En cierto sentido, no puede realizar observaciones astronómicas, ya que dichas observaciones parten de cierta perspectiva. Solo gracias a dicha perspectiva es que es posible acceder a nuevo conocimiento como los años en los que se alinean ciertos planetas. En ausencia de la posibilidad de un conocimiento absoluto del universo, podemos aceptar que nuestro Ángel Fregeano no puede juzgar de manera correcta si el enunciado 1 es verdadero o falso.

La *normatividad elite* no puede sostener por sí sola el tipo de entendimiento que los seres humanos tenemos. Las observaciones en astronomía en cierto sentido se realizan desde cierto punto de vista, al fin y al cabo, miramos el universo desde la tierra. De la misma forma, pasa con el ejemplo anterior de los dos celulares. En los dos ejemplos se muestra que nuestro Ángel Fregeano necesita un conocimiento total del espacio. Esto tiene como consecuencia que no es posible tener nuevo conocimiento y no es posible saber si es posible tener nuevo conocimiento. Esta última expresión “No es posible saber si es posible tener nuevo conocimiento” termina mostrando que la *normatividad elite* no puede explicar la forma como los seres humanos representamos el mundo, ya que en cierto sentido los seres humanos sabemos que no conocemos todo. En conclusión, la *normatividad elite* no puede sostener la intuición filosófica por excelencia “saber que no sabemos”, y, por lo tanto, no puede soportar entendimiento.

Con el ejemplo 2 se evidencia que enunciados tan objetivos como pueden ser el de la astronomía se pueden basar en observaciones realizadas desde cierta perspectiva. Esta perspectiva resulta difícil de ser traducida a un lenguaje formal. Esto muestra que es necesario hablar de otro tipo de nivel para soportar este tipo de pensamiento. Esta conclusión ya había sido expuesta en párrafos anteriores, aun así, en este contexto adquiere una mayor importancia “Avoiding fotograma-dependence requires that the frame of reference not work at this level, but at a nonconceptual level which subserves thought” (Cussins, 1999, p. 45).

Este argumento metafísico resulta suficiente para mostrar la necesidad de otro tipo de normatividad que pueda funcionar de base para el entendimiento. Con esto podemos volver al ejemplo del Skater, ¿Cómo es que nuestro Skater percibe la velocidad? Se había mencionado que la experiencia “y” indicaba si iba muy rápido o despacio, dicha experiencia está constituida por la dificultad para mantener el equilibrio en la patineta, si la patineta comienza a vibrar mucho o poco, la rapidez por la cual los objetos pasan alrededor, etc. Cada uno de estos elementos constituyen la experiencia “y” del Skater. ¿Cuáles son las condiciones que permiten tener dicha experiencia?

La experiencia y es posible si y sólo si el Skater puede generar una coordinación entre los movimientos que está realizando y la retroalimentación que recibe del ambiente. El skater necesita hacer pequeños cambios en su centro de gravedad, y realizar pequeños movimientos en su cuerpo para mantener el equilibrio, de la misma forma, estos movimientos son retroalimentados. A medida que aumenta la velocidad es necesario tomar otras posiciones y mantener una posición más rígida para que la tabla no pierda el balance. Esta posición es retroalimentada por la estabilidad que produce en la tabla. La experiencia “y” es el mediador que posibilita la coordinación entre la conducta y el ambiente, pero ¿De qué forma realiza dicha mediación? la mediación la realiza en este caso como “tener estabilidad” o “perder estabilidad”. En ese momento solo importa generar conductas que permitan tener más estabilidad para poder controlar la velocidad, y no generar conductas que hagan perder la estabilidad. La forma como se presenta “la estabilidad” es con una sensación positiva, una sensación de agrado, mientras tanto cuando pierde la estabilidad aparece una sensación de desagrado, negativa, es como una alarma que dice “debes volver a buscar el equilibrio, si no lo haces te matas”. Esa alarma no se expresa con palabras, sino con la sensación de “perder el equilibrio” y con la emoción “miedo”.

Como la experiencia y existe una infinidad de experiencias posibles. Las experiencias afectivas se presentan de esta forma, una experiencia de agrado o desagrado frente a algo. La experiencia de miedo presenta la posibilidad de daño, y, por lo tanto, sentir miedo, en cierto sentido, es desagradable, nos desagrada experimentar miedo. De la misma forma existen experiencias como “tranquilidad” o “euforia”, las cuales tendemos a buscar.

Este tipo particular de contenido genera una coordinación con el ambiente, dicha coordinación es dada por cierta actividad que realiza el sujeto en el ambiente. Ya sea explorando el ambiente, buscando algo, montando un Skate, o simplemente sentado. Dicha actividad genera un abanico de posibilidades para actuar en cierto contexto. Cussins (2002) utiliza el ejemplo de una habitación nueva para mostrar este tipo de contenido.

Think of entering an unfamiliar room and finding one's way from one side of the room to another. A subject is guided here by the positioned solidity of the furniture, as one's body — or one's informational systems — gently bump up against the materialities of the environment. These 'bumpings' are forms of guidance, and so they manifest candidate norms, not with the status of the norm of truth but fully normative, nonetheless. The material structures of the room are linguistically mute, but they are nevertheless not mute: salient spaces call to us, drawing us towards them or away from them: Go here! Don't go there! (Like this (as one moves) is right! Like that is wrong!) Such mundane norms are situated in the environment, they are changed by the environment and by the flow of activity through it, and they change the environment and its flow of activity (Cussins, 2002, p. 24)

Podemos imaginar que entramos a una habitación vacía que jamás hayamos visto. A pesar de no tener ningún conocimiento sobre la habitación ni de los objetos que se encuentran, al momento de entrar, se genera un sin fin de posibilidades de interactuar con dicha habitación. Otro ejemplo puede ser con una habitación oscura. Si vemos que la habitación está oscura, nuestro comportamiento va a ser precavido, muy posiblemente experimentemos miedo (si le tenemos a la oscuridad). Si entramos a la habitación nuestros pasos van a ser suaves y nuestros movimientos lentos, estaremos atentos a cualquier tipo de ruido, etc. En cambio, si entramos a una habitación con luz, donde podemos ver todo con claridad, nuestra disposición a actuar será completamente diferente. En cualquiera de los tres ejemplos, la habitación nueva, la habitación vacía y el Skater, existe una retroalimentación entre cierta actividad que realiza el sujeto y el ambiente. Las conductas que se realizan no necesariamente son intencionales. En el caso de la habitación novedosa, al percibir la habitación con los muebles, se evidencia los caminos, los espacios donde se puede caminar, y aquellos que no. Es decir, el mundo muestra las posibilidades de acción.

There need be no intention here; you may just be adapting to the activity in the room — going along with it. Now we ask, what is the normativity that nevertheless governs your

activity? (What you do is neither random nor unknowing). The normativity that guides your activity is not given by your intention because even if you have one—and you may not—there is also a structure to your activity which would be the same whatever was your intention. It is this intention-free normativity that I am here calling “*mundane normativity*”: the gentle bumpings of one’s body and informational systems; the cognitive affordances and resistances of the environment. (I don’t like the formulation of this point which runs: ‘Mundane normativity resides in the environment and not in the mind.’ Better, though still problematic, would be: ‘Mundane normativity resides in the environment and not in the space of intentions or propositional judgements.’) (Cussins, 2002, p. 25)

El párrafo anterior contiene varios elementos importantes. En un primer momento muestra que la estructura que genera cierta actividad no depende necesariamente de las intenciones. Creo que esto necesariamente se debe entender en términos en que es posible que cierta actividad sea determinada por las intenciones, pero esto no ocurre en todos los casos. Por ejemplo, supongamos que un mimo entra la habitación descrita por Cussins y comienza a realizar ciertos movimientos simulando que está atrapado en un cubo y que no puede salir. El mimo hace caso omiso a la estructura que le muestra la habitación nueva, y comienza a utilizar los muebles (objetos para sentarse) como barcos, carros o trincheras. Este caso solo muestra que en ocasiones el sujeto puede apropiarse del ambiente de cierta manera poco usual.

Lo que posibilita este tipo particular de conexión entre el sujeto y su entorno es lo que Adrian denomina “Normatividad mundana”. En cierto sentido, la normatividad mundana genera un tipo de actividad en el ambiente.

The trail-structured environment of the room stands to any intentional task you may wish to carry out in the room somewhat as a tool stands to some construction tasks: it does not fix the task; it can subserve many different tasks; it is not itself the goal or ‘object’ but carrying out the task depends on it; it mediates the task. Just as—when things are functioning well—the tool is not given to the builder as an object of thought, so the structured space of the room is not typically an object for subjects in the room (it is not part of the subjects’ realm of reference). Nevertheless, it, like the tool, is still cognitively accessible: it is accessible not through thought, but through the subject’s skilled and knowing competence

in getting about. I will say that, in such cases, the environment is given to the subject as a **realm of mediation** (Cussins, 2002, p. 26).

En la cita anterior se evidencia que mostrar al mundo como un entorno y no como un conjunto de hechos tiene las siguientes consecuencias:

1. El medio por el cual es cognitivamente accesible ese tipo de modo de presentación (entorno o ambiente) es a través de cierta habilidad y conocimiento competente para moverse en ese entorno.

2. No es posible acceder a este tipo de modo de presentación (entorno o ambiente) a través del pensamiento.

La actividad exploratoria inicial que un *s* (sujeto) al momento de entrar a un espacio que es representado como un entorno. *S* es guiado por experiencia particulares en el entorno. Como se mostró el caso de la habitación oscura, el tipo de conducta exploratoria de un *s* que experimenta miedo es diferente si *s* no tuviera la experiencia de miedo.

La normatividad mundana está encargada de la coordinación del sujeto con el mundo, para poder realizar esto, el mundo se representa como entorno, es decir, un contexto que muestra un número de posibles actividades.

Cuando Adrian afirma: “Mundane normativity resides in the environment and not in the space of intentions or propositional judgements.” Quiere decir que normatividad mundana es aquella que permite representar el mundo como un entorno. Contrario a lo que sería representa el mundo como un espacio de intenciones o juicios proposicionales, como puede ser el caso de pensamientos formales como el del Angel Fregeano.

La normatividad mundana es aquello que permite representar el mundo como un “environment” (esta palabra la estoy traduciendo como ambiente o entorno). Lo que muy posiblemente Cussins quiso decir con esta expresión es que la normatividad es posible debido a una coordinación del sujeto con entorno.

Content which is governed by mundane normativity is content which presents the world as an environment which mediates activity in the environment. When the world is



given to one as such an environment the world presents itself as a realm of mediation. (It may or may not also be present as a realm of reference) (p 26).

Con lo anterior podemos diferenciar entre dos contenidos. El contenido que permite una coordinación entre el ambiente y el sujeto, se denomina contenido mediacional. El contenido mediacional tiene las siguientes características: una normatividad mundana, un compromiso con la actividad, su modalidad cognitiva es la experiencia y un *world-as* entorno o ambiente (ámbito de mediación -realm of mediation-). Lo anterior se puede evidenciar con mayor claridad en la siguiente tabla:

Tabla 1: Contenidos conceptuales y contenidos mediacionales

	Contenido conceptual	Contenido mediacional
Modalidad cognitiva	Pensamiento o	Experiencia
Tipo de compromiso	Creencias o juicio	Actividad
Mundo como (modo de presentación)	Ámbito o reino de la referencia (verdad)	Ámbito o reino de la mediación

**Note:** Esta tabla fue traducida del texto de Adrian Cussins *Experience, Thought and Activity: their content, their normativity, and their characteristic kinds of commitment* (2002)

La pregunta legítima que se podría realizar en este momento es: ¿El contenido de la emoción es conceptual o mediacional? Con lo trabajado en la sección anterior con respecto a la emoción, se evidencia que desde la perspectiva de Wells (2001) y Zajonc (1980) las

emociones no son pensamientos. Por un lado, las características descritas por Zajonc, a excepción de la 5 y 8, muestran que la emoción tiene otra forma de operar diferente al pensamiento. De hecho, el error de Zajonc se deriva de negar cognición a cualquier fenómeno que no guarde ciertas características en común con el pensamiento. La segunda razón deviene de Wells al mostrar que las emociones funcionan como estados de alarma, dicho estados de alarma no se presenta con la característica de un pensamiento como “se me acaba de olvidar lo que iba a decir”, sino más bien con cierta experiencia, por ejemplo, la experiencia de “lo tengo en a punta de la lengua”.

La postura de Wells y Zajonc no resultan suficientes para demostrar que la emoción tiene un contenido diferente al del pensamiento. Tanto Wells como Zajonc no toman en cuenta que existen posturas en las cuales es posible entender la experiencia como un CC (contenido conceptual).

Si la emoción soporta creencias empíricas entonces es un CC. Los argumentos de Zajonc con respecto a sus características no son suficientes para soportar que el contenido de las emociones es NCC (contenido No-conceptual). Por otro lado, el hecho de caracterizar a la emoción como una propiedad emergente que se presenta a través de la experiencia (Wells) no es suficiente para mostrar que su contenido es NCC ya que, como se mostró con Brewer, es posible pensar la experiencia como CC.

Para demostrar que el contenido de la emoción es NCC, se va a falsear la tesis contraria:

***TI:*** Las emociones son CC

De la misma forma como se demostró que la tesis conceptualista es falsa se procederá a demostrar que *TI* es falso. Para que *TI* tenga un valor de verdad igual a 1 es necesario que cumpla con la siguiente condición:

***C1:*** La emoción es una razón para una creencia empírica

***C2:*** Si algo sirve como una razón para una creencia empírica entonces es un contenido conceptual.

Razón hace referencia a que sirva como premisa o conclusión ya sea para una inferencia deductiva, inductiva o por abducción. Para que  $C1$  tengo un valor de verdad igual 1 no debe cumplir en solo un caso, sino que debe ser cierto en todos los casos en los que una emoción esté presente.

Con base en las reglas de juego podemos demostrar si  $TI$  es igual a 1 o 0.

Charles (2004) afirma que la terapia cognitiva busca cambiar el contenido de las creencias o pensamientos que se encuentran relacionados con cierta conducta problema. Bajo este modelo la emoción parece ser una premisa o conclusión de una creencia empírica.

Según la terapia cognitiva, al cambiar el valor de verdad de cierta creencia se cambia la emoción. Aun así, el modelo cognitivo parece tener ciertas dificultades, según el autor, con respecto al tratamiento de fobias, en comparación con un modelo conductual. Del mismo modo Charles (2004) afirma que en casos de depresión la terapia cognitiva también presenta dificultades al cambiar la emoción a través del pensamiento, parece no existir suficiente evidencia que respalde la tesis según la cual nos sentimos de y forma porque tenemos creemos que “y”. Es posible que una persona tenga “y” pensamiento sin que esto implica tener y respuesta emocional. A continuación, voy a exponer de manera más detallada el argumento que da el autor para sostener lo anterior. Esto ya se mencionó con anterioridad en la introducción y el planteamiento del problema de la presente investigación. Aun así, se reconstruirá la línea argumentativa.

Es necesario describir en qué se diferencia una terapia cognitiva y una terapia conductual para poder entender mejor el argumento anterior. Beck (Citado por Charles, 2004) refiere que el propósito de la terapia cognitiva es cambiar el contenido de creencias o ideas irracionales, para esto la terapia cognitiva utiliza diferentes tipos de técnicas. En este momento voy a describir dos tipos de técnicas. La primera hace referencia a una especie de “diálogo socrático” en donde el terapeuta hace preguntas al consultante, por medio de estas preguntas el consultante reconoce cierto error inferencial en el que está sostenida esa creencia, esto tiene como consecuencia que el consultante acepte que cierta creencia es falsa.

La segunda técnica es contrastar ciertas creencias o ideas irracionales con los hechos, esto tiene como fin falsear ciertas creencias.

Por otro lado, desde la terapia conductual se describen dos tipos de mecanismos de aprendizaje básicos, el condicionamiento clásico y el condicionamiento operante. El primero hace referencia a un proceso en el cual se relaciona una respuesta incondicionada (la cual es evocada por un estímulo incondicionado) con respecto a un estímulo neutro, al realizar varios ensayos (donde se presenta el estímulo neutro emparejado con el estímulo incondicionado) se muestra que el estímulo neutro comienza a evocar la respuesta en ausencia del estímulo incondicionado (Panksepp, 2005). Por otro lado, el condicionamiento operante hace referencia aquellos comportamientos que están condicionados o controlados por el ambiente. Este control del ambiente es dado a través de las consecuencias del ambiente en la conducta. Por ejemplo, supongamos que tenemos a una paloma que lleva sin comer 3 días. Esta paloma llega a una casa y se sienta en una palanca, esta palanca ocasiona que se abra una compuerta y caiga maíz. Esa conducta de la paloma fue inicialmente dada por el azar, en el momento en que es reforzada (consecuencia) por el ambiente genera una relación entre la conducta “bajar la palanca” y la consecuencia “maíz”. Las terapias conductuales en su inicio aplicaban estas dos formas de aprendizaje para realizar cambios en la conducta problema. Es necesario indicar que el condicionamiento operante describe una conducta que no es automática, como sí lo es el condicionamiento clásico. La conducta descrita por el condicionamiento operante es aquella que busca el refuerzo y evita o escapa del castigo (Panksepp, 2005).

Charles (2004) describe que las terapias cognitivas han demostrado ser eficaces para tratar ataques de pánico. El tratamiento de la terapia cognitiva está enfocado en mostrar al paciente que sus pensamientos sobre lo que va a pasar, que ocasionan la respuesta motora y la respuesta emocional, son falsos (Este es un supuesto de la terapia que desde otras perspectivas no resulta ser del todo cierto).

El ataque de pánico se describe como la aparición súbita de miedo y/o malestar intensos que alcanza su máxima expresión en minutos y ha de presentarse al menos cuatro de los trece síntomas descritos: palpitaciones, sacudidas del corazón o ritmo cardíaco acelerado; sudoración; temblor o sacudidas musculares; sensación de respiración dificultosa

o miedo a atragantarse; dolor o molestias en el tórax; náuseas o malestar abdominal; sensación de vértigo, inestabilidad, mareo o desmayo; desrealización o despersonalización; miedo a perder el control o volverse loco; miedo a morir, parestesias y escalofríos o sofocaciones (Escribano, 2017).

La terapia cognitiva ha demostrado ser útil para tratar este tipo de trastorno a través de las técnicas anteriormente descritas, diálogo socrático o contrastación de la creencia con los hechos. Aun así, Charles (2004) afirma que en el caso de las fobias cambiar el contenido de cierta creencia no elimina la respuesta de miedo que tiene el paciente.

However, perhaps not unexpectedly, cognitive therapists have encountered considerable difficulties in treating some patients in this way. One major problem is that some persist in their fear even when they have come to agree that spiders (in their area) are harmless and are no longer even disposed to believe that they are harmful (Charles, 2004, p.109).

Debido a esta dificultad, las terapias cognitivas tuvieron que utilizar técnicas conductuales para poder generar un tratamiento eficaz de las fobias. De lo anterior surgen las denominadas terapias cognitivo-conductuales, las cuales utilizan técnicas cognitivas y técnicas conductuales para tratar ciertos trastornos o conductas problema del paciente.

Por otro lado, Charles (2004) describe que en el caso de la depresión las terapias cognitivas presentan la misma dificultad que en las fobias. Según la terapia cognitiva cambiar los pensamientos como “yo soy un inútil”, “no sirvo para nada”, “este mundo no vale la pena”, etc; implica cambiar la respuesta emocional y motora. Pero lo anterior parece no ser del todo cierto o por lo menos tiene algunos supuestos que no han sido demostrados del todo

Charles (2004) argumenta lo anterior por dos vías. La primera la denomina *causal primacy*, la cual consiste en poner en duda el siguiente supuesto: El contenido de una creencia genera la respuesta emocional. Según el autor no existe suficiente evidencia que corrobore este supuesto, por otro lado, sí existe evidencia que sostiene lo contrario. Es decir, que poseer ciertos estados emocionales producen o generan ciertos pensamientos. El

segundo argumento refiere que es posible tener pensamientos negativos sin tener una respuesta emocional. Es decir, es posible pensar que “El mundo es una basura” (pensamiento negativo) sin tener depresión, tristeza o angustia.

Las terapias cognitivas (TC) que se focalizan en cambiar el contenido del pensamiento parecen ser eficientes para tratar trastornos relacionados con la ansiedad, como puede ser el ataque de pánico (Escribano, 2017) y el TOC (Rosa-Alcazar, Iniesta-Sepúlveda y Rosa-Alcazar, 2012), pero presenta grandes dificultades en otros trastornos.

En los trastornos en los que TC (terapias cognitivas) sirven, el pensamiento o cierto tipo de creencias son responsables de ocasionar y evocar la emoción. Por otro lado, en alteraciones del estado de ánimo como la depresión y trastornos relacionados con fobias parece no ser suficiente cambiar el contenido de la creencia. En el caso de la fobia se vuelve necesario hacer exposición ante el estímulo fóbico (aproximaciones sucesivas) para generar un cambio en la respuesta de evitación y en la activación fisiológica del organismo. Aproximaciones sucesivas es un procedimiento que busca romper la relación dada por el condicionamiento clásico entre el estímulo fóbico y la respuesta de miedo, esto muestra que en muchos casos el pensamiento describe un evento privado, pero no tiene el control sobre este evento. En el caso de la depresión el supuesto “el contenido de la creencia causa la respuesta emocional” no parece ser coherente con la evidencia. Como se mostró, es posible pensar que ciertos estados emocionales producen el contenido de ciertas creencias, de la misma forma podemos tener ciertas creencias sin tener la respuesta emocional.

En este caso tenemos el siguiente fenómeno que puede poner en duda la propuesta conceptualista frente a la emoción. Aquellos casos que un  $h$  (hablante) tiene una creencia empírica  $T$ , pero tiene una experiencia afectiva contradictoria con  $T$ . Por ejemplo:

Supongamos que nuestro personaje *Pepito* estuvo en una TC que instaura las siguientes creencias:

**C1:** Los perros no son peligrosos

**C2:** Si no son peligrosos entonces no debo tener miedo

---

**C3:** Los perros no generan miedo

Aun así, *Pepito* al momento de ver un perro siente miedo. La experiencia “Los perros generan miedo” podemos simbolizarla como E1.

Si E1 es una razón entonces es contradictoria con C3. Es decir, no puede ser el caso que E1 y C3 sean verdaderas al mismo tiempo. Si lo anterior es cierto y reconocemos que *Pepito* acepta que C3, C2 y C1 como verdaderas entonces la experiencia E1 no puede funcionar de razón para alguna creencia ya que no es posible que un sujeto racional como *Pepito* tenga dos creencias contradictorias.

Si aceptamos lo anterior entonces E1 no puede ser utilizada como razón de alguna creencia porque no es posible que *Pepito* crea en dos cosas contradictorias. Debido a ello E1 no es la razón de alguna creencia empírica, de lo que se puede concluir que E1 no es un CC.

Si aceptamos que E1 no es un CC, pero aceptamos que las emociones son (estados mentales) con contenidos representacionales (con lo argumentado en la sección anterior), se concluye que *T1* tiene un valor igual a 0. Ya que es posible que existan experiencias contradictorias con algunas creencias. Esto implica que dichas experiencias no pueden ser entendidas como la razón de algo.

Con lo anterior solo queda responder ¿Qué razones hay para argumentar que la emoción tiene un contenido mediacional? ¿Es posible que la emoción tenga otro tipo de contenido diferente al mediacional?

Anteriormente se había descrito que la emoción nos permite conocer estados del sujeto en el mundo. La forma como accedemos a dichos estados es por medio de cierta experiencia afectiva particular. Podemos volver al ejemplo de la habitación oscura, en la habitación oscura la emoción “miedo” presenta al mundo con cierta tonalidad, y al mismo tiempo que representamos al mundo de cierta manera, esto genera que tengamos cierto tipo de comportamientos como: caminar con precaución, estar atento a cualquier ruido, evitar realizar movimientos bruscos, etc. En el ejemplo de la habitación oscura se muestra que

existe una forma de presentar al mundo “cuidado posible peligro” y genera cierto tipo de actividad “actuar con precaución”.

Es evidente que cuando la emoción presenta al mundo como “cuidado posible peligro” no lo realiza a través de un pensamiento, sino de la experiencia de estar en peligro. En cierto sentido, la emoción funciona como un tipo particular de contenido mediacional que genera nuevos tipos de coordinaciones con el ambiente. El caso de las fobias puede ser un ejemplo bastante particular de ello, una persona que tiene fobia a los perros, no representa al perro de la misma forma como una persona que ama a los perros. En cierto sentido, el tipo de coordinación que tiene con el ambiente es diferente y el tipo de actividad que genera es diferente.

Un contenido mediacional tiene un compromiso con la actividad, esto quiere decir, que no puede ser el caso que exista un contenido mediacional y que este contenido no genere algún tipo de actividad<sup>27</sup>.

Con la emoción ocurre algo bastante similar, no puede ser el caso que una persona se encuentre en cierto estado emocional y que esto no genera una disposición a comportarse de cierta manera. Una persona con fobia a los perros no va a intentar acercarse a los perros y si lo hace la forma como realiza ese comportamiento es con mucha preocupación. Esto afirma la postura que las emociones con contenido tipo *hotSinn*.

¿Qué criterios se pueden utilizar para determinar si el contenido de la emoción es mediacional? Un contenido mediacional se constituye por tres características, el tipo de normatividad que tiene, la forma como presenta el mundo y el tipo de actividad cognitiva que involucra.

Con la investigación dada por Wells las emociones se conceptualizan como una propiedad emergente, y se manifiestan a través de ciertas experiencias. En este caso ya se cumplió con una de las características del contenido mediacional (las experiencias).

---

<sup>27</sup> En este caso particular los *sinnes-hot* son posibles porque contienen este tipo de coordinación. Los contenidos mediacionales permiten que exista *sinnes* con un compromiso con respecto al mundo.



¿Cuál es el *world-as* de la emoción? La emoción es un contenido egocéntrico, ya que presenta el estado del sujeto en el mundo. En el caso particular de las emociones como el miedo el mundo se muestra como la posibilidad de daño, daño para el sujeto (este es la característica egocéntrica). Este caso particular la emoción no presenta al mundo como un entorno, sino que muestra la relación que debe tener *S* con respecto a dicho entorno.

Como se mostró con Panksepp (2005) la emoción media procesos de aprendizaje e interacción con el ambiente. Por ejemplo, cuando un niño experimenta asco frente a cierta comida o experimenta satisfacción al realizar cierta actividad, dichos comportamientos se encuentran mediados por la emoción. Sin la mediación de la emoción no se podrían realizar ciertos procesos de aprendizaje y por lo tanto implementar ciertas conductas. La emoción no solo muestra al mundo como un entorno, sino que posibilita que el sujeto tenga cierto tipo de relaciones con dicho entorno.

En este caso la emoción cumple con *world-as* del contenido mediacional. El contenido mediacional presenta el mundo como un entorno (un nicho). Las emociones permiten cierto tipo de relación con el entorno (placentero, displacentero, agradable, desagradable, etc). No es posible constituir la experiencia de la emoción en un mundo presentado como un conjunto de objetos, hechos, etc.

La respuesta afectiva no se puede cambiar a través de cambios en las creencias. Esto muestra que la normatividad en la cual se encuentra la emoción no es una normatividad élite. La persona puede saber que tenerles miedo a las arañas es algo irracional, y que las arañas no son peligrosas. Aun así, sigue teniendo la respuesta afectiva. Esto se debe a que la normatividad en cual se encuentra la emoción es una normatividad mundana.

Decir que un contenido es mediacional implica decir que es representacional. Una de las características de los contenidos mediacionales es que son medios por los cuales se genera una coordinación con el ambiente. Lo representacional es aquello que muestra algo diferente a el mismo, un contenido mediacional es mediacional si y sólo si coordina cierta relación con el ambiente, esto quiere decir, que si algo no coordina la relación con el ambiente no es un contenido mediacional. En el caso particular de los contenidos

mediacionales, tal cual como fueron descritos, son posibles si y sólo si existe algo en lo cual se puede mediar. Un contenido mediacional no se presenta en el vacío, sino que es producto de la existencia de dos elementos: ambiente y sujeto, si no existe alguna de estas dos condiciones ontológicas (sujeto y mundo), no es posible hablar de contenidos mediacionales. Por esta razón, todo contenido mediacional es representacional. Así mismo se concluye que para la existencia de *hotSinn* es necesario un contenido mediacional. El vínculo informacional que debe tener un signo con aquello que muestra, se da gracias a una coordinación de sujeto con el ambiente, sin la existencia de dicha conexión no es posible hablar de *hotSinn*.

### 3. Conclusiones

Con base en lo anterior, la respuesta a la pregunta del planteamiento del problema es: Porque la emoción no funciona como la razón de una creencia empírica o cualquier tipo de creencia. Debido a ello es que es posible que un sujeto tenga una creencia *CI*, pero tenga una experiencia que pueda ser contradictoria con dicha creencia.

En el recorrido de esta tesis se tomaron algunos riesgos, entre ellos realizar una interpretación del *Sinn* fuera de un contexto necesariamente lógico-semántico. La interpretación realizada en el primer capítulo es importante porque realiza el primer marco con el cual se planteó la noción de contenido representacional trabajada en este texto y muestra los criterios de satisfacción para determinar si algo es CR (contenido representacional) o no. El *Sinn* fue tomado como un elemento necesario para hablar de representación, la razón de ello deviene de aquello que se denominó *la restricción metafísica de todo signo*, dicha restricción establece que toda representación se da en algún aspecto y de cierta forma frente a algo. Debido a que no es posible representar los objetos en su totalidad es que las representaciones contienen formas de presentar al objeto, es decir *Sinn*. Dichas formas de presentación pueden ser clasificadas de acuerdo con el tipo de

normatividad. Las normatividades son estructuras de constituye la forma de presentación del objeto. Existen dos tipos, hasta ahora, de normatividad. Normatividad elite y normatividad mundana. La normatividad elite es aquella que muestra al mundo como un conjunto de hechos, la normatividad mundana es aquella que muestra al mundo como un entorno. El primer tipo de normatividad constituye aquello que denominaremos contenidos conceptuales mientras tanto la segunda constituye los contenidos mediacionales.

La emoción es un elemento evolutivo que nos permite adaptarnos al ambiente, esta adaptación al ambiente se da por medio de contenidos de estilo “agradable”, “Desagradable”, “Peligroso”, “Atractivo”, etc. A diferencia de un pensamiento, la emoción no muestra al mundo como un conjunto de hechos, objetos, sujeto, propiedad, etc. Esto lo sabemos por tres razones, primero las características descritas por Zajonc muestran que la emoción tiene otro tipo de funcionamiento diferente al pensamiento. Por ejemplo, las emociones son ineludibles, el hecho que una persona tenga cierta valoración afectiva hacia algo o alguien ya hace que dicha valoración le pertenezca, es decir, que identifique dicha valoración como parte de él. Por otro lado, nosotros podemos tener x o y pensamiento, pero de esto no se sigue que aceptemos dicho pensamiento como nuestra creencia hacia algo. Por ejemplo, yo puedo captar los pensamientos que constituyen la postura cristiana frente a la creación del universo, aun así, no creo que esa sea una metáfora adecuada para representar la creación del universo, puede captar un pensamiento sin que necesariamente me pertenezca. Lo ineludible de la valoración emocional puede entenderse debido a la normatividad mundana, en cierto sentido, para generar una coordinación entre el sujeto y el ambiente, la experiencia y debe ser con respecto al sujeto. Volvamos al ejemplo de la habitación novedosa, cuando alguien entra a una habitación nueva, la normatividad mundana guía a la cognición a presentar el entorno de cierta manera (representación) y dispone al sujeto a interactuar de cierta forma con el entorno (Actividad), para poder realizar esto el mundo se presenta como un conjunto de posibilidades de interacción para el sujeto. Podemos hablar de actividad porque el entorno se muestra con ciertas posibilidades de interactuar **para el sujeto que está percibiendo el entorno**. Lo ineludible de la emoción parece ser

explicado por el tipo de normatividad mundana, las emociones deben presentar el entorno con cierta posibilidad de interacción para el sujeto.

Continuando, la segunda razón es dada por Wells (2001) al mostrar que las emociones en algunos casos se manifiestan como sistemas de alarma, la forma como se muestra dicho sistema de alarma es a través de cierta experiencia. Las emociones para Wells (2001) es una forma de conocernos a nosotros mismos, pero dicho conocimiento se muestra como una experiencia particular. Este psicólogo menciona el ejemplo de los deseos y expectativas frente a la realidad, cuando los deseos por ejemplo “Querer terminar la maestría en 2 años” no cumple con la realidad “Han pasado dos años y no he terminado la maestría” se genera cierta alarma. En este caso, se experimenta una sensación de malestar o frustración que se siente como una presión en el pecho, un nudo en la garganta, etc. Esto corresponde con la normatividad mundana, ya que media la coordinación que está teniendo el sujeto con el ambiente.

La tercera razón deviene de negar la tesis conceptualista a través del argumento de Charles (2004). Este autor muestra que cuando las TC presentan dificultades para cambiar las respuestas emocionales. En el caso particular de las fobias, la persona puede saber que tener miedo a las arañas es algo irracional, y, aun así, seguir presentando la respuesta emocional (miedo). Esto muestra que las respuestas emocionales no son dominadas por una normatividad basada en la verdad, ya que no importa si es verdadero que las arañas son peligrosas o no, la respuesta emocional se sigue presentando. A raíz de esto es que podemos decir que las emociones tienen una normatividad mundana y por lo tanto pueden ser descritas como contenidos mediacionales.

Por último, se utilizaron dos criterios para mostrar que algo es una representación o no. Una representación muestra algo diferente a ella misma, este sería el primer criterio. El segundo criterio es que una representación no debe cumplir con *la diferencia intuitiva de impresiones*, ya que de llegar a cumplirla se clasificaría como una impresión. Las emociones son estados mentales representacionales porque muestran algo diferente a ellas mismas. No existe un ejemplo en que exista una valoración afectiva y que dicha valoración no sea hacia algo. Cuando alguien siente enojo, siente enojo hacia algo, cuando se experimenta miedo se experimenta miedo hacia algo. Las emociones no valoran el vacío, siempre se dirigen al

mundo. Si aceptamos que las emociones son (estados mentales) con contenidos mediacionales, es decir son formas de coordinación entre el sujeto y el ambiente, esto implica que siempre van a mostrar algo diferente a ellas mismas. Por otro lado, las emociones no cumplen con *la diferencia intuitiva de impresiones*. Anteriormente se había mostrado que la emoción parece ser un contenido basado en la información, las palabras “Basada en información”, hacen referencia a que el contenido de la emoción funciona como un término singular russelliano desde la interpretación de Evans. Es decir, el contenido es determinado por la referencia. Esto cobra aún más sentido si introducimos el marco de interpretación dado por Cussins. Un contenido que tiene una normatividad mundana es un contenido que presenta al mundo como un entorno. Si llega a ser el caso que dicha coordinación se rompa, o no exista, entonces el contenido mediacional desaparece. Bajo este sentido es que los contenidos de la emoción, es decir la forma como la emoción presenta al mundo depende de que exista o sea posible tener una coordinación entre el ambiente y el sujeto. Por esta razón, no es posible que la emoción sea no-representacional, ya que es un contenido mediacional, y una condición necesaria para que exista un contenido mediacional es que sea posible establecer una coordinación entre el ambiente y el sujeto.

Con lo anterior queda demostrado que la emoción es un fenómeno cognitivo de una naturaleza diferente al pensamiento. Las emociones son formas de conocernos a nosotros mismos, aun así, aquello que conocemos de nosotros es con respecto a cómo interactuamos con el mundo. Desear, amar, odiar etc; no son solo sensaciones de nuestro cuerpo, sino que son los medios por los cuales tenemos cierto vínculo con el mundo. A través de la emoción el mundo deja de ser frío, se vuelve nuestro entorno, nuestra casa, nuestra comunidad. Esta conexión particularidad con la realidad permite un número de experiencias que proveen un conocimiento de nosotros mismos a través del otro. En las emociones nos conocemos a nosotros mismos por la forma como interactuamos con nuestro entorno. Esta es la esencia de lo afectivo, es la esencia de lo mediacional.

#### 4. Referencias

- Ardila, A. y Ostrosky, F. (2008). Desarrollo histórico de las funciones ejecutivas. *Revista Neuropsicología, Neuropsiquiatría y Neurociencias*. 8 (1) p1-21.
- Amodeo Escribano, S. (2017). Trastorno de pánico y su tratamiento psicológico. Revisión y actualización. *Revista Katharsis*, N 23, enero-julio 2017, pp.166-176, Disponible en <http://revistas.iue.edu.co/index.php/katharsis>
- Baker, G.P. y Hacker, P.M.S (1984). *Language, Sense and Nonsense*. Basil Blackwell.
- Bermudez, J. (2005). *Thought, Reference, and Experience*. Clarendon Press. Oxford.
- Brewer, B. (2004). Do sense experiential states have conceptual content? In Steup Matthias & Sosa Ernest (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*. Blackwell. pp. 217—230
- Brewer, B. (1999) *Perception and Reason*. Oxford, Oxford University Press
- Charles, D. (2004). Emotion, cognition, and action. En John Hyman and Helen Steward (Eds) (2004) *agency and action*. (105-136). Editorial: Cambridge University Press.
- Cossini, F., Rubinstein, W., Politis, D. (2017) ¿cuántas son las emociones básicas? estudio preliminar en una muestra de adultos mayores sanos *Anuario de Investigaciones*, vol. XXIV, 2017, pp. 253-257 Universidad de Buenos Aires Buenos Aires, Argentina.
- Cussins, A (1999). Subjective, objectivity and Frames of Reference in Evan's theory of thought. Published in the *Electronic Journal for Analytic Philosophy*
- Cussins, A. (1990). Experience, Thought and Activity: their content, their normativity, and their characteristic kinds of commitment. somewhat distinct — longer! — version from that published in York Gunther (ed) *Essays on Nonconceptual Content*, MIT Press, 2002
- Díaz M., Ruiz, M. y Villalobos, A. (2012). *Manual de Técnicas de intervención Cognitivo Conductuales*. Editorial, Desclée De Brouwer. Bilbao.
- Dummett, M. (1973). *Frege, Philosophy of language*. Harper & Row. In London.
- Evans, G. (1985). Understanding Demonstratives. In *Collected Papers*. (Ed) Antonia Phillips. Oxford University press, New York. pp.291-321.
- Evans, G. (1982). *The varieties of reference*. (Ed)John McDowell. Oxford University Press, New York.
- Evans, G. (1985). *The Casual Theory of Names*. In *Collected Papers*. (Ed) Antonia Phillips. Oxford University press, New York. pp.1-24.

- Evans, G. (1985). La pregunta de Molyneux. *Ensayos filosóficos*. (Ed) Alejandro Tomasini Bassols y Héctor Islas Azais. Filosofía contemporánea, Universidad Nacional de México. pp.396-434.
- Ellis, A. y Grieger, R. (1990). *Manual de terapia racional-emotiva. Volumen 2*. María José Catalán Frías y José Domingo González Díez, Trad. Desclée De Brouwer.
- Frege, G. (1897). Lógica. Separación del pensamiento de sus envolturas *Estrictos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. (Ed) Margarita M. Valdez. (2016). pp.163-178
- Frege, G. (1892). Sobre sentido y referencia *Estrictos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. (Ed) Margarita M. Valdez. (2016). pp.249-275
- Frege, G. (1914). Carta de Gottlob Frege a Philip Jourdain *Estrictos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. (Ed) Margarita M. Valdez. (2016). pp.315-319
- Frege, G. (1918/1919). El pensamiento: Una investigación lógica. *Estrictos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. (Ed) Margarita M. Valdez. (2016). pp.39-116
- Frege, G. (1879). Conceptografía. Un lenguaje de fórmulas, construido a semejanza del lenguaje aritmético, para el pensamiento puro. *Estrictos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. (Ed) Margarita M. Valdez. (2016). pp.39-116
- Frege, G. (1915). Mis ideas lógicas básicas. *Estrictos sobre lógica, semántica y filosofía de las matemáticas*. (Ed) Margarita M. Valdez. (2016). pp.39-116
- Fernández, A. (2019a). Phenomenology and dimensional approaches to psychiatric research and classification. *Johns Hopkins University Press*. Vol.,26, No.1. pp.65-74.
- Figueroa-Arencibia, V. (2007) San Agustín. Precursor de la semiótica. VARONA, núm. 45, julio-diciembre, pp. 41-44 Universidad Pedagógica Enrique José Varona La Habana, Cuba.
- Foa, E., Huppert, J, y Cahill, S. (2006). Emotional Processing Theory. *In pathology Anxiety: Emotional Processing in Etiology and treatment*. (Ed). Barbara Olasov Rothbaum. pp.4-24
- Jon Barwise y John Perry (1975). *Inocencia semántica y situaciones no comprometidas*. Luis M. Valdés Villanueva (Ed) (2012). La búsqueda del significado. Editorial Tecnos. Madrid España.
- Lazarus, R. S. (1982). Thoughts on the relations between emotion and cognition. *American Psychologist*, 37(9), doi:1019–1024. doi:10.1037/0003-066x.37.9.1019

- L. E. MacKenzie, V. C. Patterson, A. Zwicker, V. Drobinin, H. L. Fisher, S. Abidi, A. N. Greve, A. Bagnell<sup>2,7</sup>, L. Propper, M. Alda, B. Pavlova and R. Uhe (2017) Hot and cold executive functions in youth with psychotic symptoms. *Psychological medicine*, 47 doi:10.1017/S0033291717001374
- Kaplan, D. (2004). The Meaning of “Ouch” and “Oops.” Howison lectures in Philosophy. University of California, Berkeley.
- Perry, J. (1977) *Frege on demonstratives. The Philosophical Review* [Vol. 86, No. 4](#), pp. 474-497  
Published By: Duke University Press
- Panksepp, J. (2005). Neuroscience. The foundations of human and animal emotions. Oxford University Press. Ciudad New York.
- Ratcliffe, M. (2019) Existential Feelings and Psychopathology. Vol. 16, Nº 2.
- Rosa-Alcázar, A., Iniesta-Sepúlveda, M. y Rosa-Alcázar, A. (2012). Eficacia de los tratamientos cognitivo-conductuales en el trastorno obsesivo-compulsivo en niños y adolescentes: una revisión cualitativa. Vol. 28, N.2.pp 313-326. Disponible en <http://dx.doi.org/10.6018/analesps.28.2.121461>
- Margolis, H. (1987). Patterns, thinking, and cognition. Chicago: University of Chicago Press.
- Mitchell, J. (2018). On the non-conceptual content of affective-evaluative experience. Springer Nature, de: <https://doi.org/10.1007/s11229-018-1872-y>
- Melamed A (2016). las teorías de las emociones y su relación con la cognición: Un análisis desde la filosofía de la mente. Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy, No. 49, 2016, pp. 13-38
- Uxias Rivas, M. (1996) Frege y Peirce. En torno al signo y su fundamento. Anuario filosófico [Vol. 29, Nº 56, 1996](#), págs. 1211-1224. Doi: <https://hdl.handle.net/10171/533>
- Wells, A. (2001) *emotional disorders & metacognition*. Editorial, Wiley. New York, USA.
- Wittgenstein, L. (2009). Tractatus logico-philosophicus. En Wittgenstein I. (Ed)López de Hoyos. Biblioteca de Grandes Pensadores: Gredos. Madrid. pp 5-137
- Zajonc, R. B. (1980). Feeling and thinking. Preferences need no inferences. *American Psychologist*. Vol. 35, No.2., pp 151-175.
- Zimmerman, L. ,Ownsworth,T. ,O'Donovan, A, Roberts, J. and Gullo, M (2016) Independence of Hot and Cold Executive Function Deficits in High-Functioning Adults with Autism Spectrum Disorder. *Human Neuroscience*. 10(210). Doi:[10.3389/fnhum.2016.00024](https://doi.org/10.3389/fnhum.2016.00024)



