

## **Idealismo coherentista vs. intuicionismo empírico: apuntes para una relectura de la filosofía de Descartes**

*Por **Ferreiro, Héctor** (UNSAM - UADE – CONICET)*

*Es Doctor en Filosofía por la Universidad Humboldt de Berlín (2002) y Posdoctorado por la Universidad de Chicago (2010). Actualmente es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET), Profesor Titular de la materia “Problemas específicos de metafísica” en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y Profesor Titular de la materia “Filosofía y Ética” en la Universidad Argentina de la Empresa (UADE).*

### **Lenguaje natural y ontología realista**

Todo parece haber empezado hacia fines del siglo VI y principios del V a. C. en una aldea a orillas del mar Egeo en la actual provincia de Izmir en Turquía. Es allí donde al parecer por vez primera en la Historia de la Humanidad se rompe en el plano teórico con la experiencia simbiótica que el ser humano tiene espontáneamente del fenómeno de estar consciente de sí mismo y de que hay un mundo real que no es esa propia conciencia que tiene de sí, pero que se le presenta ante ella. Heráclito de Éfeso nos dice, en efecto, en su libro *De la Naturaleza*: “No es posible descender dos veces al mismo río, tocar dos veces una sustancia mortal en el mismo estado, sino que por el ímpetu y la velocidad de los cambios se dispersa y nuevamente se reúne, y viene y desaparece (frag. 91)”. Y también, radicalizando esta misma tesis: “Descendemos y no descendemos a un mismo río; nosotros mismos somos y no somos (frag. 49)”. Lo que intenta transmitir Heráclito con estas a primera vista abstrusas frases es que ha caído en la cuenta de que existe una diferencia específica entre los contenidos de nuestras sensaciones y las palabras con las que creemos referirnos a esos contenidos en nuestro pensamiento, es decir, más en general, que existe una diferencia específica entre percepción y lenguaje –en el ejemplo concreto propuesto por Heráclito, entre las sensaciones que se tienen cuando uno se mete en un río y la palabra

“río” con la que uno piensa que se refiere a esas sensaciones.<sup>1</sup> Heráclito parece haber elegido deliberadamente la palabra “río” como un caso emblemático de lo que nos quería transmitir, a saber: que esta palabra, a diferencia de aquello en lo que se está sumergiendo nuestro cuerpo, no fluye; el ejemplo del río, sin embargo, puede ser reemplazado por cualquier otro término singular o universal de nuestro lenguaje: así, por ejemplo, el significado de la palabra “verde” en el enunciado “la hoja de esta planta es verde” no es *él mismo* verde. Este hecho puede parecer completamente trivial y el problema que supuestamente plantea, por lo tanto, un pseudo-problema; sin embargo, ni ese hecho es trivial ni el problema que plantea es un pseudo-problema, si es que con nuestro lenguaje y pensamiento pretendemos estar representándonos algo real que está sucediendo en el mundo exterior: nos llamaría ciertamente la atención que para representar un cosa del mundo que nos rodea, como, por ejemplo, la Torre de Eiffel, alguien nos mostrara un mero pedazo de vidrio transparente o provocara sonidos golpeando sus dedos sobre una mesa. ¿Cómo podría reproducir algo transparente o un conjunto de sonidos un enorme objeto tridimensional sólido y oscuro? Y, sin embargo, uno entiende con facilidad el siguiente enunciado que se refiere a un hecho semejante: “En el centro de la ciudad de París hay una gran torre metálica, la Torre de Eiffel”. ¿De qué modo representa, pues, nuestro lenguaje al mundo, si es que realmente lo hace, como de hecho parece hacerlo? ¿O acaso no hay en el centro de París una enorme torre de metal?

Heráclito tomó conciencia de un determinado tipo de desfase de nuestro lenguaje en relación con los contenidos de nuestra percepción, a saber: el que plantea la “inmovilidad” de los significados de los términos universales de enunciados descriptivos respecto de los datos sensoriales a los que supuestamente ellos se refieren; en el ejemplo propuesto por Heráclito, se trata, en concreto, del contraste entre la movilidad continua de las aguas y la inmovilidad del significado del término “río” que aparentemente se refiere a ese objeto en un enunciado lingüístico. Si un término se refiere a un conjunto determinado de datos sensoriales, no resulta entonces en modo alguno evidente cómo ese término puede referirse *también* a un conjunto sensorial *diferente* de éste, siendo así que nuestra mente sabe

---

<sup>1</sup> A lo largo de este trabajo distinguimos de un modo general “percepción” (“sensación”, “contenido perceptual”, etc.) de “lenguaje” y “pensamiento” (también “contenido conceptual”, etc.); no diferenciamos formalmente, sin embargo, “lenguaje” de “pensamiento”, toda vez que presuponemos la tesis de que las habilidades conceptuales están intrínsecamente vinculadas a la habilidad lingüística.

perfectamente que en uno y otro caso la sumatoria de datos sensoriales que especifica respectivamente las diferentes percepciones no es idéntica. Por esta razón, tal como nos lo relata Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, Cratilo (o Crátilo), un discípulo de Heráclito, “concluyó que ni siquiera se debe hablar; y se limitaba a hacer señales con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible sumergirse dos veces en el mismo río: a su parecer, no es posible ni siquiera hacerlo una vez”.<sup>2</sup>

Si Heráclito se sorprendió ante el desfasaje que ciertos términos de nuestro lenguaje plantean en relación con el conjunto de percepciones que pretenden representar, por la misma época Parménides de Elea, un pequeño poblado situado en la actual provincia de Salerno en la Campania italiana, se sorprendió ante el particular desfasaje que implica el verbo “es” respecto de aquello a lo que supuestamente se refiere –por ejemplo, en enunciados tales como “el río es [existe]”. Como punto de partida de su análisis, en la primera parte de su obra *Sobre la Naturaleza* Parménides establece que “el ser es y no puede no ser” (fr. 4, 1-6). La tesis intuitiva de que el ser es y no puede no ser –y viceversa: que el no-ser no es y no puede ser– significa, interpretada como lo hace Parménides, que el verbo “es” funda dos clases: la del ser y la de su negación. En la clase que queda así definida por el ser se debe consecuentemente ubicar todo lo que es y en la clase que se define por su negación todo lo que no es, en forma análoga a como en la clase que es definida por “río” deben incluirse todos los ríos y en la de lo que no es río todo lo que no lo es, es decir, montes, mesas, números y argumentos filosóficos, entre un sinnúmero de objetos que no se dejan definir como “río”. Si seguimos a Parménides tenemos, pues, según decíamos, la clase de lo que “es” y, fuera de ella, la clase que incluye todo lo que no le pertenece; en la clase de lo que no es deberá incluirse entonces todo lo que ya no es, todo lo que todavía no es y todo lo que no va a ser jamás; ahora bien ¿qué debemos poner en la clase de lo que “es”? A primera vista pareciera que debiéramos poner allí todo lo que de algún modo u otro es, desde las cosas que percibimos hasta los números y los seres ficticios de la fantasía. Parménides, sin embargo, fiel al principio de que el ser es y el no-ser no es, deduce que en la clase de lo que es sólo puede haber una *única* cosa, dado que si hubiera más de una, esa cosa *no sería* la otra –o las otras–, y viceversa. El que haya muchas cosas diferentes implica, en efecto, que cada cosa *no es* las demás; si las fuera, sería justamente

---

<sup>2</sup> *Metafísica* IV, 5, 1010a.

ellas, de modo que ya no habría, en rigor, muchas, sino ésta sola. El “es” de los enunciados con los que nos referimos a las cosas –y, especialmente entre ellas, a las que percibimos a través de los sentidos– no puede, pues, a ojos de Parménides, referirse realmente a ellas, ya que ese término no representa *seres*, sino simplemente al *ser*. El “es” del enunciado –continúa la línea de argumentación que suscribe Parménides– tampoco puede representar algo que cambia, dado que lo que cambia *no es* aquello en lo que se convierte a través del cambio, y, por lo demás, una vez que ha cambiado *no es* más lo que era antes de cambiar. Enfocándose en otro aspecto del modo como pensamos, Parménides vuelve así a constatar lo que Heráclito constataba respecto de términos como “río”: de un lado, la inmovilidad y unicidad de los significados de las palabras con las que pensamos y, del otro, la movilidad y la multiplicidad de los contenidos de nuestras percepciones.

Perturbados por este descubrimiento, Heráclito y Parménides, como es sabido, creyeron que uno de los dos contenidos que resultan de la desestructuración de la inicial experiencia simbiótica de nuestro acto de estar conscientes simplemente *no* puede estar representando algo *real* fuera de la mente humana: en la práctica, Heráclito consideró que lo que representa con más propiedad lo real es el contenido de nuestras sensaciones; Parménides, en cambio, que son más bien las categorías en cuanto tales de nuestra razón. A diferencia de Heráclito y de Parménides, Platón, precedido en esto por Sócrates, intentó desarrollar una teoría capaz de fundamentar que *tanto* los datos sensoriales *como* el pensamiento y el lenguaje representan algo real. El resultado de este proyecto teórico tuvo que ser, forzosamente, la disociación de la realidad en dos esferas o dimensiones diferentes, a saber: aquélla a la que se refieren los datos sensoriales y aquélla a la que se refieren los contenidos conceptuales (para Platón ante todo los términos universales). Guiado por la lógica del sentido común, Platón atribuyó a los entes que deben poblar una y otra dimensión las características de los contenidos que en nuestra mente los representan, es decir, en concreto: si un conjunto de datos sensoriales es en nuestra conciencia un contenido único, diferente de todos los demás y está en continuo cambio, también debe ser así la entidad o el aspecto de la realidad que ese contenido representa; y lo mismo ha de suceder con los contenidos conceptuales: si las notas de los significados de los términos son, estrictamente consideradas en cuanto tales, atemporales e invariables, también lo serán las entidades representadas por ellas. El resultado de esta operación de sentido común fue, empero, la

necesidad de postular la existencia de entidades muy curiosas, a saber: lo que Platón llama “Ideas” (*idéa, eídos*).<sup>3</sup>

Las Ideas platónicas son los correlatos objetivos cuya existencia debe ser en principio presupuesta para que los términos universales del lenguaje de nuestras mentes tengan un referente real fuera de ellas; para Platón, según se dijo, esas entidades –las Ideas– deben poseer, a fin de poder calificar para ser esos correlatos representados por los términos universales, las mismas propiedades que éstos. Así, para que el término “río” se refiera a algo real debe existir, en opinión de Platón, algo así como “el Río”, no aquello en lo que se sumergen nuestros cuerpos, ya que esto es el correlato objetivo espacio-temporal de una percepción única, y, justamente por ello, no puede ser simultáneamente aquello que denota un término universal. La operación teórica por la que Platón llega a la necesidad de concluir la existencia de entidades como “el Río”, “la Belleza” o “el Estado” es, según se adelantó, de estricto sentido común: en efecto, nadie de nosotros cree que si tiene en su mente la sensación de algo sólido, en el mundo real debe haber algo líquido que le corresponda, o si en su mente tiene la percepción de algo plano el objeto que le corresponde fuera de la mente debe ser entonces curvo. Platón aplica este mismo razonamiento a los significados de nuestros términos: si el río de la palabra “río” nunca empezó a fluir ni tampoco va a secarse jamás, ¿por qué habría de hacerlo el objeto que le corresponde en la realidad? ¿Por qué razón Platón hubiera debido modificar el modo de concebir el objeto real que nuestros términos universales representan? Pero aun si se hubiera decidido a hacerlo por las razones que fuesen, ¿qué criterio hubiera debido elegir en ese caso?, ¿qué tabla de conversión, por así llamarla, hubiera debido usar? No había de antemano ningún buen motivo para que Platón no hiciera lo que hizo, es decir, *reificar* el contenido de nuestros conceptos. Después de todo, el carácter antituitivo de las Ideas platónicas no es, en verdad, mayor que el de la tesis de que hace millones de años existieron lagartos grandes como casas de

---

<sup>3</sup> A diferencia de la tradición terminológica alemana y de la de los países de lenguas románicas, para referirse a las Ideas platónicas la academia filosófica angloparlante ha preferido por regla general el término “Forma”. Para un análisis detallado de la teoría de las Ideas de Platón véase Ross, W. D. (1953). *Plato's Theory of Ideas* (2a. ed. Corr.). Oxford: Clarendon Press; Allen, R. E. (1970). *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. London: Routledge & Kegan Paul; White, N. P. (1976). *Plato on Knowledge and Reality*. Indianapolis: Hackett Publishing Co.; Welton, W. A. (ed.) (2002).. *Plato's Forms: Varieties of Interpretation*. Lanham: Lexington Books. ; Dancy, R. M. (2004). *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.; Fine, G. (2004). *Plato on Knowledge and Forms*. Oxford: Clarendon Press.; Rickles, S. C. (2007). *Plato's Forms in Transition: A Reading of the Parmenide*. Cambridge: Cambridge University Press.

departamentos; pero si no existieron semejantes seres fabulosos hace millones de años, ¿de dónde salieron entonces los huesos de los dinosaurios? Bien, si en nuestras mentes tenemos, como de hecho lo tenemos, el término “río” y no nos decidimos, como Heráclito, a negar que se refiera a algo real, ¿a qué otra cosa real podría referirse ese término sino a “el Río”, es decir, a una Idea tal como Platón la concibe?

La teoría de las Ideas de Platón plantea, sin embargo, serias dificultades, la más importante de las cuales es la explicación de la *relación* entre el dato sensorial y el concepto, o, desde otra perspectiva, entre el *individuo* y el *género*. Intentando resumir aquí al máximo la exposición de esta dificultad, cuya explicación cabal es especialmente compleja, digamos, por lo pronto, que Platón diferencia entre sí el ente al que se refiere el dato sensorial –un individuo– y el ente al que se refiere el término universal –el género de dicho individuo– de una manera *unívoca*. Nuestra percepción se refiere siempre a un individuo o a otro; por su parte, nuestro concepto se refiere al género de esos individuos. Este hecho es justamente el que lleva a Platón a pensar que para denotar algo real el género debe representar también a una entidad real –la Idea– distinta de los entes sensibles individuales; pero el modo como Platón diferencia a esta entidad respecto de las entidades individuales sensibles es, en último análisis, *por las características o propiedades* que ambas tienen –el género, en efecto, postula como correlato un ente inteligible, atemporal e inmutable, y los individuos que percibimos, por el contrario, seres sensibles, temporales y cambiantes. Ahora bien, al diferenciar de los individuos sensibles el correlato objetivo del género del mismo modo como se diferencian los individuos entre sí, esto es, tan sólo a través de sus características, Platón convirtió *de facto* al ente representado por el género en una especie muy particular de *individuo*. Así, el intento posterior correlativo de explicar la relación entre individuo y género al modo de una relación entre individuos no pudo más que generar una anomalía que puso de manifiesto que, sea lo que sea a lo que se refieran los términos universales de nuestro lenguaje, no parece ser aquello que Platón concibió como Ideas.

Intentemos explicar mediante un ejemplo concreto la dificultad de la teoría de las Ideas de Platón que acabamos de señalar<sup>4</sup>: nuestra percepción se refiere siempre a un individuo

---

<sup>4</sup> Nos referimos aquí a (una variante de) la dificultad que el propio Platón trató en *Parménides* 132a1-b2 (también 132d1-133a6) y que desde Aristóteles (cf. *Metafísica* 990b17, 1039a2, 1059b8, 1079a13;

–por ejemplo, a “Juan”– o a otro –por ejemplo, a “Pedro”–; por su parte, nuestro concepto se refiere al género de esos individuos –esto es, a “hombre”.<sup>5</sup> Juan es diferente de Pedro y tanto Juan como Pedro son, por su parte, diferentes, en cuanto individuos sensibles, del género, ya que hay más hombres que Juan y Pedro, por lo cual “hombre” no representa propiamente ni a Juan ni a Pedro ni a ningún otro individuo como tal –“Francisco”, “Florencia”, “María”, etc. Este hecho lleva a Platón a pensar que “hombre” representa, en rigor, a una entidad específicamente de los individuos sensibles, a saber: la *Idea* Hombre; pero el modo como Platón diferencia a esta entidad Hombre de Juan y de Pedro es, según se adelantó, por las características diferentes que ambos tienen –Hombre, en efecto, debe ser un ente inteligible, atemporal e inmutable, y Juan y Pedro son, por el contrario, seres sensibles, temporales y cambiantes. Ahora bien, Juan y Pedro también se diferencian *entre sí*, dado que, evidentemente, Juan no es Pedro; y lo hacen también porque poseen características diferentes: la forma de la cara, el color de pelo, de los ojos, etc. Dadas estas premisas, para explicar cómo el ente sensible individual puede ser un individuo del género, es decir, más claramente, según el ejemplo propuesto, para explicar cómo Juan o Pedro, a pesar de que son diferentes de Hombre, *son*, sin embargo, hombres, no queda otro remedio que suponer que lo que nos permite decir “Juan es hombre” es lo mismo que lo que nos permitiría decir “Juan es Pedro”, a saber, en concreto: que Juan se *pareciese* (mucho) a Pedro –por ejemplo, en el caso que Juan y Pedro fueran gemelos en un conjunto de diez individuos diferentes, de modo que en ese caso tendría cierta legitimidad identificar a Juan con Pedro y diferenciarlos respecto de los ocho individuos restantes. Pero la *similitud* entre

---

*Refutaciones Sofísticas* 178b36–179a10) se conoce como argumento del “tercer hombre”. Para un examen pormenorizado del argumento véase Vlastos, G. (1954). The Third Man Argument in the Parmenides. *Philosophical Review*, 63, p. 319-349; Sellars, W. (1955). Vlastos and the Third Man. *Philosophical Review*, 64, p. 405-437; Vlastos, G. (1955). Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars. *Philosophical Review*, 64, p. 438–448; Geach, P. T. (1956). The third man again. *Philosophical Review*, 65, p. 72-82; Vlastos, G. Postscript to the third man: A reply to Mr. Geach.(1956). *Philosophical Review*, 65, p. 83-94; Moravcsik, J. (1963). The “Third Man” Argument and Plato’s Theory of Forms. *Phronesis*, 8, p. 50-62; Strang, C. (1963). Plato and the Third Man. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 37, p. 147-164; Vlastos, G. (1969). Plato’s “Third-Man” Argument (Parm. 132a1-b2): Text and Logic. *Philosophical Quarterly*, 19, p. 289-301; Shiner, R.(1970). Self-Predication and the “Third-Man” Argument’. *Journal of the History of Philosophy*, 8, p. 371-386; Cohen, S. M. (1971). The Logic of the Third Man. *Philosophical Review*, 80(4), p. 448-475; Peterson, S. (1973). A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument. *Philosophical Review*, 82, p. 451-470; Peterson, S. (1975). A Correction to “A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument”.

<sup>5</sup> Dejamos en este contexto de lado el ingente problema filosófico que plantean en el lenguaje los nombres propios y la referencia singular.

Juan y Pedro no es propiamente ni Juan ni Pedro, sino solamente lo que ambos tienen en común. Lo que tienen en común Juan y Pedro no es, sin embargo, ni Juan –porque en tal caso sería Juan mismo– ni Pedro –porque en tal caso sería Pedro–; lo común entre Juan y Pedro es, en rigor, un *tercer* contenido, algo así como la unidad misma “Juan-Pedro”, la cual no es propiamente ni Juan ni Pedro ni tampoco la mera suma de los dos. Si sobre esta base teórica se quiere explicar cómo los hombres individuales sensibles se relacionan con el género universal hombre contenido en el término “hombre” –es decir, para Platón, con la Idea Hombre– debe entonces postularse una nueva entidad que no es ya ni un individuo, como Juan y Pedro, ni un género, como Hombre, sino algo a medio camino, algo que sería precisamente la entidad que funciona como correlato en la realidad de la similitud como tal entre un hombre individual y el género o arquetipo “hombre”, es decir, para Platón, algo intermedio entre cada hombre individual sensible y la Idea Hombre. Pero este híbrido debería ser *también* algo parecido a la Idea Hombre, dado que lo común entre un hombre y el Hombre no podría ser, por ejemplo, un contrabajo o una planta, sino algo que de alguna manera nuestra mente concibe asimismo como “hombre”. Esa extraña entidad intermedia, que no es ni un hombre individual ni tampoco el género hombre, debe aparecer aquí para poder explicar la unidad individuo-género, vale decir, desde otra perspectiva, la unidad entre contenido percibido y término universal. En el ejemplo propuesto, se trata de un *tercer* hombre –o, más exactamente, de una especie de hombre en un tercer plano ontológico diferente al plano de los hombres individuales y al plano del género hombre– que funciona como el correlato objetivo de la unidad en cuanto tal entre el individuo y el género, es decir, como el correlato existente del vínculo mismo “hombre<sup>(2)</sup>-Hombre<sup>(1)</sup>”. Pero semejante entidad vuelve a plantear a su vez respecto del género propiamente dicho el *mismo* problema que planteó primero la relación entre el individuo y el género, a saber: la reaparición de un símil –esta vez ya de un *cuarto* hombre: la unidad como tal “[hombre<sup>(2)</sup>-Hombre<sup>(1)</sup>]<sup>(3)</sup>-Hombre<sup>(1)</sup>”– que legitime que las diferentes entidades en los distintos niveles ontológicos mencionados e identificadas por nuestra mente como “hombre” sean justamente hombre(s) y no otro tipo de cosa. Y lo mismo vuelve a suceder una vez más, y lo hace al infinito: en efecto, si se busca explicar en el marco específico del universo ontológico de Platón el correlato objetivo de este último híbrido –el nuevo símil debe, en efecto, ser también en algún sentido “hombre”–, tiene entonces que postularse en la

realidad un nuevo –quinto– plano ontológico donde haya una entidad reconocible asimismo como hombre, es decir, en concreto, el correlato objetivo de la similitud, es decir, de la unidad como tal “[hombre<sup>(2)</sup>-Hombre<sup>(1)</sup>]<sup>(3)</sup>-Hombre<sup>(1)</sup>]<sup>(4)</sup>-Hombre<sup>(1)</sup>” –y así sucesivamente.

El regreso al infinito que se desata en la teoría platónica cuando se intenta explicar la unidad entre los individuos y el género al que pertenecen nos pone sobre aviso de que estamos ante un problema subyacente de concepción de las relaciones entre la percepción, el lenguaje y lo que juzgamos a partir de ellos que hay en la realidad. Sea lo que sea a lo que se refieran los términos universales de nuestro lenguaje, no pareciera ser a aquello que Platón concibió como Ideas. Nuestros conceptos parecen ciertamente representar algo real fuera de nuestras mentes, pero dar una respuesta consistente al problema que dejaron planteado Heráclito y Parménides no resulta, por lo visto, fácil. El intento de Platón, en todo caso, necesita ser mejorado.

Aristóteles vislumbra una salida para el atolladero de la teoría de las Ideas de Platón analizando el problema del cambio.<sup>6</sup> El que una cosa cambie implica que esa cosa no es un bloque ontológico homogéneo e indiviso, sino una estructura que tiene partes: precisamente porque tiene partes es que una cosa puede cambiar. El análisis del cambio lleva así a Aristóteles a desarrollar una teoría ontológica más matizada que la de Platón. El universo de Platón es, en último análisis, un universo de individuos que están cerrados como átomos hacia dentro y se diferencian de otros seres por sus propiedades. Por esta razón, Platón no logra explicar cómo el individuo no es el género –El hombre *no es* Juan– y al mismo tiempo es un individuo de ese género –Juan *es* hombre–; en efecto, ser individuo significa ser uno mismo y ningún otro ser, por esto, si el género es también una suerte de individuo, su relación con los individuos propiamente dichos deriva en un callejón sin salida, ya que no puede explicarse entonces cómo dos individualidades –individuo sensible y género– pueden ser lo mismo. Pero dado que los individuos cambian y se convierten en otros, Aristóteles llega a la conclusión que por debajo de la individualidad debe haber otros modos de ser que son precisamente los que explican que un individuo como tal desaparezca, pero con ello no desaparezca todo de ese individuo: algo, que por lo visto tiene

---

<sup>6</sup> Para un estudio general de las críticas de Aristóteles a la teoría de las Ideas de Platón véase Cherniss, H. F. (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins Press. ; Fine, G. (1993) *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press.

que haber estado ya en el individuo, debe permanecer y dar continuidad al cambio de ese individuo en otro u otros individuos. Para seguir con el ejemplo propuesto, cuando Juan y Pedro mueren, algo que ya estaba en ellos permanece, y es *eso* justamente lo que se transforma en otros seres individuales. Lo que permanece y que antes formaba parte de Juan y Pedro es lo que Aristóteles llama “materia primera” (*proté hylé*); se trata para Aristóteles del sustrato transindividual que une a todos los seres del universo y que hace que cualquiera de ellos pueda eventualmente convertirse en cualquier otro. Pero esta materia siempre existe como parte de un individuo específico –un hombre, otro hombre, una planta, etc.–, por lo cual Aristóteles piensa que, además de la materia primera y junto con ella, debe haber otra entidad supraindividual formando parte de cada individuo; esta entidad, que Aristóteles llama “forma” (*morfé*), es la que debe causar que la materia esté especificada del modo como lo está en cada caso. La nueva teoría ontológica de Aristóteles tiene, por tanto, aproximadamente el siguiente aspecto: las cosas sensibles individuales están constituidas por una entidad supraindividual –la materia– que hace que estén vinculadas con todos los otros seres del universo, pero esa entidad está, evidentemente, unida siempre a otra entidad supraindividual –la forma– que hace que ella, que podría haber sido y puede siempre todavía ser otros seres, esté siendo en cada caso lo que efectivamente es –en el caso nuestro ejemplo: este y aquel ser humano, Juan y Pedro.

En los enunciados del tipo “Juan es hombre” subsumimos el sujeto singular en un concepto universal. Si no se quiere suscribir la tesis de Heráclito, que negaba realidad objetiva a los términos universales como “río” y “hombre”, debe haber entonces fuera de nuestras mentes dos tipos de entidades diferentes, a saber: las representadas por el sujeto individual de los enunciados, objetos de nuestra percepción –Juan y Pedro–, y las representadas por los términos del predicado de esos enunciados –hombre. Con su nueva teoría ontológica pluralista, donde además de los individuos hay también materia y forma, Aristóteles está ahora en mejores condiciones que Platón para explicar el problema de la correspondencia entre la percepción y lenguaje humanos y la realidad. Según Aristóteles, la forma le causa a la materia su especificidad particular y la materia causa que esa forma sea en todos los casos un individuo; nuestros sentidos captan así las características individuales de cada ente y nuestros conceptos contienen las formas que hacen que esos individuos sean de tal o cual género.

## **Del nominalismo al idealismo: la crisis del paradigma clásico de la racionalidad**

Como Heráclito y Parménides, también Platón y Aristóteles partieron espontánea y acriticamente del presupuesto que nuestra mente refleja especularmente la realidad extramental; en la práctica, pues, todos ellos elaboraron sus ontologías sobre el modelo del lenguaje natural. No es exagerado afirmar que este modo general de considerar el fenómeno de nuestro pensamiento y de concebir su relación con la realidad se convirtió tras la muerte de Platón y Aristóteles en la posición hegemónica en filosofía durante los quince siglos siguientes. Fue, en efecto, necesario esperar a la llegada del movimiento nominalista que se consolida a partir del siglo XIV para poder empezar a habérmolas con un paradigma específicamente diferente del paradigma representacionista que está a la base del realismo y la ontología del lenguaje natural.

El nominalismo al que hacemos referencia en este contexto es el nominalismo que algunos autores llaman nominalismo “epistémico” o “metodológico”, para diferenciarlo con ello del nominalismo “metafísico”.<sup>7</sup> El nominalismo metafísico es una teoría ontológica que sostiene la inexistencia de entidades universales fuera de nuestras mentes; para este nominalismo en el mundo real sólo existen individuos, no estructuras transindividuales. El nominalismo metodológico, en cambio, es una teoría gnoseológica acerca del *status* cognitivo de nuestros contenidos conceptuales. Para el nominalismo en este sentido, las definiciones de nuestros términos no describen una entidad en el mundo externo –por ejemplo, una Idea o una forma–, sino las reglas para usar al interior de una teoría mental el término que supuestamente representa a aquella entidad externa. Más claramente: el término “hombre” no representa de suyo, según el nominalismo, algo real que sería con ello el modelo existente del contenido de nuestros conceptos, ya sea concebido como una entidad singular, tal como lo hizo Platón, ya sea como una estructura supraindividual en el interior de los individuos mismos, tal como lo concibió Aristóteles; los términos serían, por el contrario, una versión sintetizada de una categoría dentro de una teoría; según esto, las

---

<sup>7</sup> Cf. Popper, K. (2003). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge Classics, p. 29-34.

definiciones no contienen entonces las esencias de los objetos, sino que explicitan las reglas para usar correctamente los términos definidos: por ejemplo, si tenemos un animal capaz de actividad racional usaremos a modo de abreviatura el término “hombre”. Esta acepción de nominalismo deja intacta la cuestión ontológica de si *hay* o no semejantes tipo de entidades transindividuales o universales en la realidad externa a nuestras mentes, y se limita a sostener que, si acaso hay tales entidades, no es el *hecho mismo* de que usemos conceptos universales la *prueba* de que ellas existen, dado que, según el nominalismo, nuestras definiciones no contienen ni se refieren a esas entidades, sino a las palabras del lenguaje mismo.

Ahora bien, que para el nominalismo los términos no representen en principio nada exterior al lenguaje no significa que para esta postura el ser humano esté ya por ello encerrado en su propio mundo lingüístico y no pueda conocer a través de su lenguaje la realidad, en otros términos, no significa que Heráclito y Cratilo tenían razón y que Parménides, Platón y Aristóteles se equivocaron. La tesis nominalista de que los términos sólo delimitan y definen entidades dentro de una teoría mental significa simplemente que las palabras no son las cosas, es decir, implica el rechazo de aquella concepción sobre la que Borges ironizó en su poema “El Golem” (*El otro, el mismo*, 1964):

*Si (como el griego afirma en el Cratilo)*

*El nombre es arquetipo de la cosa,*

*En las letras de rosa está la rosa*

*Y todo el Nilo en la palabra Nilo.*

El nominalismo rompe, pues, con la concepción representacionista del lenguaje y con ello comienza formalmente a disociar a la ontología respecto del lenguaje natural.

Pero si las palabras no son ya más las cosas, si no representan de suyo el mundo extramental, para poder todavía decidir si de algún modo se refieren a algo real o no lo hacen habrá entonces que buscar un camino, un *método*, que permita decidir ahora mediatamente en qué casos los enunciados de nuestro lenguaje sí se refieren a la realidad. Llegados a este punto se abren en la Historia de la Filosofía dos perspectivas diferentes y, en verdad, lo hacen en forma clara aproximadamente por la misma época, a saber: en la

primera mitad del siglo XVI. Nos referimos, en líneas generales, por un lado, al empirismo, y, por el otro, a lo que suele denominarse “racionalismo”, pero que resulta más apropiado denominar “idealismo”, dado que es posible –como lo fueron, por ejemplo, Parménides o Platón– ser antiempirista y al mismo tiempo suscribir una postura realista.

En su *Novum Organum Scientiarum* publicado en 1620, Francis Bacon sienta las bases generales del método empirista. Allí, Bacon, asumiendo en la práctica la postura nominalista, previene sobre los prejuicios nacidos del uso del lenguaje, los “ídolos de la plaza pública” (*idola fori*).<sup>8</sup> La forma como la mente humana puede decidir si su lenguaje se refiere a la realidad o no lo hace es para Bacon y el empirismo subsiguiente mediante la apelación a los datos sensoriales como el único tribunal capaz de legitimar los contenidos que la mente configura activamente en su interior. Lo que caracteriza al método empirista en sus diversas variantes a lo largo de los siglos es que persiste en la concepción representacionista del conocimiento –con el compromiso ontológico realista que le es correlativo– respecto de los contenidos perceptuales, es decir, en otras palabras, que al tiempo que abandona el intuicionismo lógico conserva como una suerte de contrapeso una postura intuicionista y causalista respecto de las percepciones. En efecto, aunque intrínsecamente vinculado a la concepción nominalista antirrepresentacionista y anticausalista de los contenidos conceptuales, el empirismo buscó en la percepción la instancia de sujeción o constreñimiento (*constraint*) que resulta indispensable para configurar un contexto normativo en el que resulte posible salvaguardar la objetividad del conocimiento humano, esto es, su unidad con el mundo extramental.<sup>9</sup>

Pocos años después de la publicación del *Novum Organum*, René Descartes publica el *Discurso del Método* y las *Meditaciones metafísicas*. En esta última obra, Descartes apela al argumento escéptico del sueño para desbaratar la concepción intuicionista y representacionista de la percepción<sup>10</sup>: si cuando soñamos tenemos la misma sensación que en la vigilia de que los objetos que le aparecen a nuestra mente son cosas reales fuera de ella, pero juzgamos luego, no obstante, que son objetos meramente subjetivos, que son

---

<sup>8</sup> Cf. Aforismos LIX y LX.

<sup>9</sup> Para un examen general del problema de la percepción y la necesidad de una instancia de sujeción o control de la actividad de conocimiento véase McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press.

<sup>10</sup> Cf. *Med. I*, AT VII, 18-19.

“sólo” sueños, esto significa que *no* es el hecho mismo de que tengamos esa sensación el *criterio* que legitima la atribución de realidad extramental a su respectivo contenido; más claramente: si la sensación de que ciertos objetos presentes ante la conciencia son cosas reales fuese ya como tal el criterio que ésta utiliza para atribuirles realidad, la conciencia no tendría entonces razón alguna para juzgar que los contenidos de sus sueños no son *también* cosas del mundo real, toda vez que los contenidos soñados son igualmente experimentados como sucesos que están ocurriendo realmente fuera de la mente. El resultado de esta argumentación, que puede ser considerada *como una extrapolación o extensión del argumento nominalista a los contenidos perceptuales* –en efecto, si para el nominalismo las palabras no son las cosas, para Descartes tampoco las percepciones lo son–, no puede ser otro que el abandono definitivo de la concepción representacionista en general sobre el fenómeno del conocimiento y el de la ontología del lenguaje natural que le está intrínsecamente vinculada. Descartes revoluciona así de una manera que no tiene precedentes en la Historia de la Filosofía el modo como concebimos la mente humana y su vínculo con la realidad. Tal como lo concibe Descartes –o, más exactamente, tal como habría que concebirlo según los principios propuestos por Descartes<sup>11</sup>– el conocimiento no resulta propiamente de una interacción entre la mente y el mundo; esta tesis, a primera vista fuertemente antituitiva, implica el reemplazo del paradigma con el que en mayor o menor medida se había entendido el fenómeno de estar consciente y del conocimiento desde el principio mismo de la filosofía por un nuevo paradigma en el que lo que nuestra mente considera que es real no es un dato que ella encuentra o una cosa que actúa sobre ella, sino la conclusión de su actividad inmanente de argumentar o inferir.

Hasta Descartes, el fenómeno de la conciencia humana fue habitualmente concebido como un proceso de recepción de contenidos provocados por cosas de un mundo exterior a ella; correlativamente, la conciencia misma fue concebida como una suerte de película fotográfica sobre la que esas cosas exteriores impactan y dejan grabada una copia de cómo son. Este modo de concebir el fenómeno de la conciencia es, por lo demás, el que subyace al problema aparentemente ineludible del origen del conocimiento; en efecto, parece un planteo de estricto sentido común suponer un mundo exterior a nuestra mente para explicar

---

<sup>11</sup> En efecto, a pesar de su idealismo Descartes suscribió una postura fuertemente intuicionista en el plano lógico. Véase: Gaukroger, S. (1989). *Cartesian Logic: An Essay on Descartes's Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press.

el hecho de que en ella haya objetos, es decir, para explicar que estemos siendo conscientes de contenidos determinados y no de nada; pero este planteo, a pesar de su aparente obviedad, presupone como su condición misma de posibilidad la consideración de la conciencia como aquella película fotográfica que reproduce o representa las cosas de un mundo exterior a ella. Por el contrario, Descartes sienta los fundamentos de una teoría general de conocimiento radicalmente antirrepresentacionista, antiintuicionista y anticausalista y, junto con ella, los de una concepción no-correspondentista de la verdad. Según este idealismo que Descartes inaugura, el que un contenido de conocimiento pueda juzgarse como refiriéndose a algo real no descansa en una intuición de una cosa exterior que el sujeto se representa en su interior como una copia de ella, sino en la integración de ese contenido de conocimiento en una concepción totalizante de los objetos en general; es la incongruencia respecto de una determinada teoría de la objetividad lo que lleva, según esto, a nuestra mente a retirarle en forma retroactiva existencia real a algunos de sus objetos y a no atribuírsela desde el primer momento a otros. Lo que la mente humana considera como lo que efectivamente sucede y constituye el mundo real no es, en esta perspectiva, lo que supuestamente actúa desde fuera de ella sobre su actividad formal de conocimiento. La verdad como unidad de la mente y el mundo no es aquí sino un momento interno de la propia actividad de teorización de la mente sobre sus propios contenidos: es siempre en el marco de su teoría sobre el objeto como la mente juzga que tal o cual acontecimiento está realmente sucediendo o no puede estar sucediendo.<sup>12</sup>

Mientras el pensamiento de Bacon ofrece los principios fundamentales del método y cosmovisión empiristas, entre cuyos herederos se cuentan el empirismo inglés, el positivismo lógico y gran parte de la filosofía analítica contemporánea, Descartes, por el contrario, sienta las bases del idealismo como una teoría para la que el mundo no es un conjunto de cosas que actúan sobre la conciencia individual, sino un espacio lógico al interior del cual la subjetividad general, ya sea trascendental, ya sea histórica e interpersonalmente constituida, se relaciona con su propio sistema específico de objetos; entre los partidarios más entusiastas de esta teoría se cuentan principalmente Kant y, más

---

<sup>12</sup> Cf. Ferreiro, H. (2012). La interpretación hegeliana del Cogito. En: Lorenzo, L. y Paul, A. (ed.). *Perspectivas de investigación en Filosofía: Aporías de la razón moderna* (pp. 45-46). Los Polvorines-Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Nacional de Gral. Sarmiento.

aun, los idealistas poskantianos –Fichte, Schelling y Hegel–, pero cabe mencionar aquí también a algunos pensadores contemporáneos provenientes de la tradición analítica que se han distanciado radicalmente de los elementos empiristas e intuicionistas de la misma –nos referimos con esto especialmente a pensadores como Wilfrid Sellars, Richard Rorty, John McDowell y Robert Brandom.