

Universales y particulares en la teoría del conocimiento de Descartes y Locke.

Autor: Miguel E. Vásquez R¹.

Resumen:

El presente ensayo tiene como propósito describir la concepción cartesiana sobre los universales así como la forma en la cual dicha concepción podría relacionarse con la posición que al respecto desarrolla Locke en el Ensayo. En este sentido, en la primera parte de este ensayo dedicaremos nuestra atención a lo que serían algunas consideraciones en torno al papel del conocimiento proveniente de los sentidos en la filosofía cartesiana. Posteriormente, pasaremos a revisar el concepto cartesiano de universal así como las bases desde las cuales se funda tal concepción. Finalizaremos contraponiendo la postura de Descartes a la de Locke mostrando lo que eventualmente podrían ser sus puntos coincidentes en torno a los universales, haciendo hincapié en el valor que ambos pensadores asignan a la experiencia sensible al momento de pensar las particularidades del mundo exterior.

I.- Condiciones epistemológicas del realismo cartesiano².

Los primeros párrafos de la segunda parte de los *Principios de la Filosofía* dan por sentado algo que a cualquier lector cuidadoso le llamaría profundamente la atención, a saber; que la duda planteada en la primera parte de ese trabajo ha sido superada luego de probar la existencia de Dios sin que tal demostración haya sido examinada con el mismo rigor que las demás³. En tal sentido, si Descartes tiene razón, (y considerando la carencia de un análisis más exhaustivo en torno a la validez de la demostración en cuestión), el conocimiento del mundo dependerá, en primer lugar, de la puesta en práctica de una propuesta metodológica que permita fundar la ciencia en certezas indubitables, en segundo lugar, del conocimiento de la naturaleza del yo, y luego, del conocimiento de la existencia de Dios. Así, el fundamento del conocimiento, tal como lo expresa el autor en la metáfora del árbol, el fundamento de la ciencia sería claramente metafísico⁴. A este respecto: ¿Qué puede significar, tal como Clarke señala⁵, que la metafísica esté a la base de la especulación científica de Descartes?

En primer lugar, tenemos que la estructura general de la metafísica cartesiana se sustenta en la noción tradicional de sustancia⁶, desde ella se concibe la idea de Dios, la materia y el yo. Tales sustancias, tal como el autor lo refiere, se clasificarían en dos

¹ Universidad Central de Venezuela. Escuela de Filosofía. Departamento de Filosofía Teórica. miguelv@gmail.com

² Las obras cartesianas se citan según la edición de Charles Adam y Paul Tannery, indicando las iniciales de los editores, volumen y página. Por ejemplo: AT. IX, 13, corresponderá al tomo IX, página 13 de la citada edición.

³ A este respecto Loeb se pregunta cómo una figura como Descartes, quien fuera capaz de poner en duda incluso el conocimiento matemático, no dudara sin embargo del principio de causación de las ideas, principio sobre el cual descansa a la postre la demostración de la existencia de Dios. Loeb, L. "Is There Radical Dissimulation In Descartes' Meditations?". Incluido en Oksenberg, A. (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. University of California Press. 1986, pp.254

⁴ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 15. AT, IX, 14.

⁵ Clarke, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Alianza. Madrid. 1986, pp. 117.

⁶ Nos referimos aquí a la formulación aristotélica de Metafísica VII, 1029a. Aristóteles, *Metafísica*. Gredos. Madrid. 2000, pp. 272.

grupos, a saber, las creadas y la increada⁷. La relación de las segundas con la primera sería de dependencia ontológica, sin embargo, Descartes sugiere que, luego de haber sido creadas, estas sustancias gozarían de cierta independencia, con lo cual las tres tendrían existencia separada y por tanto podrían entenderse como tales a partir de la distinción real⁸. En tal sentido, el descubrimiento de tales sustancias, no dependería de otra cosa sino de la capacidad de la mente para fundar un orden de razón⁹ el cual permitirá que la indagación metafísica se soporte sobre la certeza de que el método empleado para subordinar unos pensamientos (los más simples) sobre otros (los más complejos) ha sido y será el método necesario desde el cual la ciencia se desarrollará. De esta forma, tal como comúnmente se ha señalado, la metafísica cartesiana parte de la inversión del punto de partida del cual nace el realismo aristotélico ya que supone que lo primero en la especulación filosófica ha de ser aquello que el sujeto pueda representarse acerca de la cosa más que la cosa misma¹⁰.

Es así como, invertido el orden que va del ser al conocer, Descartes asume, luego de demostrar la existencia de Dios, que el conocimiento proveniente de los sentidos puede llegar a corresponder a ciertas características del mundo exterior¹¹. En tal sentido, lo que en apariencia luce como un distanciamiento del sentido común, a saber, que el valor de verdad de la proposición “la pared que veo frente a mi es blanca” no depende de lo que percibo nada más sino también de que conciba a dios de una forma particular en la cual éste garantice la objetividad de mis juicios en torno a las cosas que me rodean.

⁷ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 51-54, § 51, 52, 53,54. AT, IX, 46-48.

⁸ *Ibid.*, pp. 57. Parte I § 60. AT, IX, 51

⁹ Descartes, R. *Obras Escogidas*. Suramericana. Buenos Aires.1967, pp. 380. AT, III, 266-267

¹⁰ A este respecto J-L Marion en el capítulo I § 2 de *Sobre la ontología gris de Descartes* señala que, *sin lugar a dudas, hay correlación entre lo conocido y el cognoscente, pero dicha correlación, para Aristóteles (como también para santo Tomás), nunca se entiende como correlación recíproca; esta relación no admite su inversión, y se impone un centro de gravedad asentado radicalmente en la cosa por conocer*, a lo que agrega, a propósito de la concepción cartesiana que *el centro de gravedad de la ciencia no reside tanto en lo que se conoce, cuanto en aquél que conoce; no tanto en la cosa misma, cuanto en aquél que la aprehende; o también, más esencial, que la cosa conocida parece, para cada una de ellas, el conocimiento del espíritu que las constituye en objetos*. Marion, J-L. *Sobre la ontología gris de Descartes*. Escolar y Mayo. Madrid. 2008, pp. 39.

¹¹ De esta forma, tal como señala Gueroult, tenemos que la duda cartesiana, aunque no radical y absoluta, tal como lo señala Gueroult, es meramente instrumental, ya que no pretende negar a la postre la existencia de los objetos sino tan sólo ubicar el conocimiento de estos más allá de lo que nos muestran los sentidos. Gueroult, M. *Descartes según el orden de las razones*. Monteávila. Caracas. 1995, pp. 34. En tal sentido, el método cartesiano, no se reduce a la duda, por el contrario, la duda es un dispositivo más dentro de la propuesta metodológica del autor ya que en el fondo, el método podría ser descrito en función de los criterios y distinciones implicadas en las operaciones básicas de la mente, descritas previamente por Descartes en las *Regulae*. Dichas operaciones, tal como sostiene el autor, serían la intuición, la deducción y la inducción. En tal sentido, podríamos señalar, de acuerdo a lo dicho por el autor en la primera de las *Regulae* así como en la primera parte del *Discurso*, que la duda solamente estaría emparentada directamente con la intuición y que por tanto, el despliegue efectivo del método cartesiano, la implicaría en primera instancia. Sin embargo, el resultado de haber puesto en práctica la duda, si ha de traducirse en percepciones claras y distintas, deberá relacionarse con otras percepciones, (de acuerdo a lo que exige la deducción), así como también con la memoria. Asimismo, el método no sólo estaría descrito en función de la capacidad de estas tres operaciones, sino también podría ser ayudado, tal como lo señala Descartes en la regla XII por la imaginación. En tal sentido, vistas en su conjunto, las operaciones de la mente describirían en su totalidad el método cartesiano del cual la duda sería tan sólo una pequeña pero crucial parte.

De esta forma, la teoría cartesiana del conocimiento no se desprende completamente de la certidumbre que arroja la sensibilidad, y es a ese respecto, que en la Regla XII¹², así como en la cuarta parte de los *Principios*, el autor señala que la información proveniente de la sensación, puede complementar lo que percibimos desde el entendimiento puro. En el caso de la Regla XII, por citar uno de los tantos ejemplo que aparecen desperdigados por toda su obra, Descartes sostiene que la imaginación ha de ser la facultad encargada de complementar lo que el entendimiento puro perciba desde lo que percibimos mediante los sentidos¹³. De esta forma, en el caso de la cuarta parte de los *Principios*, la complementariedad a la que nos referimos provendría de un tipo de certeza, llamada moral, desde la cual estableceríamos juicios probables acerca del comportamiento del mundo y de nosotros mismos¹⁴. De acuerdo con lo anterior resulta muy difícil aceptar la idea de acuerdo con la cual la metafísica cartesiana se encontraría al margen de las certidumbres relacionadas con el conocimiento experimental proveniente del mundo que nos rodea.

En tal sentido, podemos señalar que dentro de la concepción cartesiana, el conocimiento proveniente de la experiencia sensible es asumido desde dos perspectivas diferentes las cuales no llegan a yuxtaponerse dado que la ambigüedad entre la duda y la certeza en torno a las sensaciones nunca llega a persistir (dentro de la filosofía de Descartes) de manera simultánea. Como consecuencia de ello el autor dedica varios pasajes de la sexta parte del *Discurso*¹⁵, algunas secciones de la cuarta parte de los *Principios*¹⁶, así como en el discurso primero de la *Dióptrica*¹⁷, a exponer las razones desde las cuales la ciencia habría de permitir que lo recogido por nuestras sensaciones complemente lo que desde el entendimiento puro percibimos acerca de los atributos y modos de la *res extensa*. En tal sentido, tal como Garber sostiene, podríamos afirmar que algunos aspectos de la filosofía cartesiana bien podrían emparentarse con rasgos de la tradición empirista¹⁸, sin embargo, en lo que se refiere a gran parte de sus observaciones en torno al funcionamiento de las ciencias naturales así como su metafísica, su posición sería sin duda contraria a la desarrollada por esta tradición.

II.-Locke: un anticartesiano moderno

En la introducción del *Ensayo* Locke asume como parte de su metodología que para mostrar los fundamentos del conocimiento no apelará en ningún caso a ideas

¹² Descartes, R. *Reglas para la dirección de la mente*. Orbis. Barcelona. 1983, pp. 198. AT. X, 410.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 412-413, Parte IV § 206. AT. IX, 324.

¹⁵ Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Alfaguara. Madrid.1981, pp. 46. AT. VI, 65.

¹⁶ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995, 123. Parte III § 4. AT. IX, 105.

¹⁷ Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Alfaguara. Madrid.1981, pp. 59. AT. VI, 81.

¹⁸ *On the standard view of things, widely shared since the late eighteenth century or so, there are two sort of philosophers: rationalists and empiricists. Descartes is traditionally viewed as a rationalist, in fact, the founder of the school, in modern time at least. When the extent of Descartes' dependence on experiment and observation is recognized, there is a temptation simple to think that Descartes must have been placed in the wrong slot, and conclude that he must really be some sort of empiricist. I would resist that temptation. It seems to me that what the case of Descartes shows is how crude the scheme of classification really is. For Descartes both, reason and experience, are important, though in different ways.* Garber, Daniel *Descartes Embodied*. Cambridge Univesity Press. Cambridge. 2001, pp. 110.

innatas¹⁹. Sin duda tal afirmación, (sobre todo vista a la luz de cualquier cartesiano) luce atrevida y ambiciosa, sin embargo, no hay que esperar a la última línea del *Ensayo* para saber que la propuesta del Locke no se verá, al última hora, en la urgencia de apelar a las ideas innatas para dar cuenta de algún contenido mental. De esta forma, Locke, en los primeros párrafos del capítulo primero del *Ensayo* enfrenta su primer gran desafío, a saber: explicar la naturaleza de los objetos matemáticos apelando tan solo a la experiencia. En tal sentido Locke sostiene que:

Un niño no sabe que tres más cuatro son igual a siete hasta que puede contar hasta siete y hasta que posee el nombre y la idea de igualdad, y sólo entonces, cuando se le explican esas palabras, asiente a aquella proposición, o, mejor dicho, percibe su verdad. Pero no es que asienta a ella de buena gana, porque se trate de una verdad innata; ni tampoco que su asentimiento faltaba hasta entonces por carecer de uso de razón, sino que la verdad se le hace patente tan pronto como ha establecido en su mente las ideas claras y distintas significadas por aquellos nombres²⁰.

De acuerdo con el autor, el asentimiento frente a proposiciones de carácter matemático no dependería en última instancia de lo que la idea exhiba o muestre en nuestra mente, sino que por el contrario, el significado de una idea dependerá de aquello que extrínsecamente definiría lo que las palabras significan, esto es, de una convención circunstancial desde la que dichas ideas adquirirían un significado específico para nosotros. Así, si seguimos a Locke, el conocimiento matemático no dependería a la postre de la existencia de ideas innatas sino tan sólo de lo que percibamos mediante los sentidos. Sin embargo, pese a ser radicalmente opuesta a la posición cartesiana, la posición de Locke, en lo que corresponde a la naturaleza del propio pensar así como en lo que corresponde a aquello que definiría el mundo exterior, termina teniendo un extraño pero muy particular parecido con la filosofía cartesiana. Veamos por qué.

En el capítulo I del Libro segundo del *Ensayo* Locke sostiene que las ideas son los objetos de todo acto de pensamiento²¹ a lo cual agrega que éstas, atendiendo a sus posibles orígenes podrían clasificarse como ideas de sensación o ideas de reflexión²². Con relación a las primeras dirá que todo aquello que esté constituido por la naturaleza de tal forma que nos pueda afectar, producirá una idea simple²³, con relación a las segundas dirá que son las que nos hacemos acerca de las operaciones internas de nuestra mente²⁴. Con esta distinción entre tipos de idea, Locke abre paso a una división entre dos clases de conocimientos a los cuales tales ideas nos podrían conducir, las primeras nos hablarían de los objetos y las segundas de las capacidades de la mente. En tal sentido, y con relación a esta segunda posibilidad Locke señala que *tener ideas y percibir son la misma cosa*²⁵. Con esta afirmación queda establecido que el pensamiento, en tanto que percepción, se definiría en términos de una relación en la que, por un lado, estaría el pensamiento en tanto que facultad, y por la otra, un objeto

¹⁹ Locke, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. FCE. México. 1994, pp. 21-22. L I, Cap. I, § 1.

²⁰ *Ibid.*, pp. 29-30. L I, Cap. I § 16.

²¹ *Ibid.*, pp. 83. L II, Cap. I, § 1.

²² *Ibid.* § 2.

²³ *Ibid.*, pp. 110-111. L II, Cap. VIII § 1.

²⁴ *Ibid.*, pp. 83. L II, Cap. I § 2.

²⁵ *Ibid.*, pp. 86-87. L II, Cap. I § 9.

distinto de él, acerca del cual, desde la aprehensión sensible, nos formamos una idea de sensación. Esta relación, la cual definiría el acto mismo de pensar, niega de antemano la posibilidad de concebir el pensamiento al margen de la percepción sensorial, ya que sólo desde ella es que podríamos representarnos el mundo exterior, sin embargo, así como Locke marca distancia con el pensamiento cartesiano en torno al supuesto papel que desempeñarían las ideas innatas, la concepción de Locke en torno a las ideas, también marca distancia con el llamado realismo aristotélico, ya que si bien la mente no trabajaría con ideas innatas, tampoco conocería directamente sino indirectamente los objetos a partir de las ideas que la mente se formaría a propósito de las sensaciones.

Así, la concepción de las ideas de Locke da pie otra concepción del realismo que junto a García-Carpintero podemos denominar realismo por representación²⁶. Según esta versión del realismo:

Los objetos intencionales inmediatos de los estados mentales no son objetos reales ni sus propiedades, sino entidades mentales (ideas) que representan en virtud de relaciones causales a los objetos de la realidad y sus propiedades²⁷.

Considerando la cita anterior y volviendo a la tesis de que percepción y pensamiento según Locke, estarían unidos, el término percepción pareciera estar significando dos cosas al mismo tiempo: por un lado, percepción significaría dar cuenta de las ideas de sensación y por otro significaría la capacidad de dar cuenta de las ideas de reflexión. Este doble rol en el que la percepción estaría implicada nos muestra que si bien el empirismo de Locke hace énfasis en la percepción sensible, ya que desde allí comenzaríamos a tener contenidos mentales, la percepción, al ser también percepción de nuestras propias operaciones mentales, nos permitiría indagar sobre nuestras facultades a partir de estados de cosas en el mundo. Así, el mundo exterior, si bien nos permite recoger los primeros insumos para iniciar esa reflexión puramente interior (desde la cual se justificaría a la poste la indagación psicológica lockeana) dicha reflexión subjetiva no se reduciría a la inmanencia.

Esta unidad entre pensamiento y percepción, a la cual venimos haciendo referencia, encuentra su fundamentación ulterior en la distinción entre cualidades primarias y secundarias. Dicha distinción, plantea dos aspectos claramente diferenciables e íntimamente en relación.

En primer lugar, y tomando en cuenta la noción de cualidad primaria, tenemos que, tal como señala Downing, dicha noción hace una clara referencia a una concepción corpuscular de la naturaleza la cual le permitiría a Locke ser neutral frente a cosmovisiones como la atomista o la cartesiana²⁸. En tal sentido, tal como Downing señala, la concepción corpuscular desde la cual Locke se afianza permitiría describir los objetos desde un grupo reducido de características como tamaño, forma, impenetrabilidad, número, movimiento o reposo²⁹.

²⁶ García-Carpintero, M. *Las palabras, las ideas y las cosas*. Ariel. Barcelona. 1996, pp. 57.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Downing, L. "The primary and secondary quality distinction". Incluido en Poidevin, Simons, McGonigal and Cameron (Ed.) *The Routledge Companion to Metaphysics*. Routledge. Londres. 2012, pp. 100.

²⁹ *Ibíd.*

En segundo lugar, considerando ahora la noción de cualidad secundaria, tenemos que desde ésta se mostraría la separación existente entre los objetos materiales y las representaciones que nos hacemos de los mismos desde el momento en el que los percibimos. Esta separación, tal como mencionáramos líneas atrás, justificaría la idea de una clase de realismo el cual da por supuesta la existencia de un mundo el cual sólo se puede conocer a partir de las ideas simples.

En tal sentido, así consideradas las cualidades primarias se definirían como: Aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercer sobre él. Esas cualidades son tales que los sentidos constantemente las encuentran en cada partícula de materia con bulto suficiente para ser percibida, y tales que la mente las considera inseparables de cada partícula de materia, aun cuando sean demasiado pequeñas para que nuestros sentidos puedan percibir las individualmente³⁰.

A lo que agrega que:

A esas cualidades llamo cualidades originales o primarias de un cuerpo, las cuales creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la solidez, la extensión, la forma, el movimiento el reposo y el número³¹.

Tal como señala Locke, estas cualidades son cualidades de los cuerpos y por lo tanto, nos podemos hacer una idea de las mismas desde la percepción. En tal sentido, la legitimidad del juicio de conocimiento basado en la percepción estaría plenamente garantizada, sin embargo, en última instancia aquello que nos hablaría del objeto sería la idea más no el objeto mismo. Dicho de otra manera, el reconocimiento de la solidez de un objeto cualquiera no sólo depende de que el objeto la posea, sino de la idea simple que nos podamos hacer a partir de la percepción de dicha cualidad. Es decir, en Locke la solidez de un objeto no es la expresión del atributo de un existente, como lo sería en el caso del realismo directo, sino tan sólo una idea que nos hacemos de una cualidad que muestra una cosa; si esa cosa específica es algo más de lo que ella exhibe desde sus cualidades primarias, eso es algo que no podría determinarse.

Así, de acuerdo con Locke, la esencia de la materia no sería algo diferente de aquello que podemos conocer desde las ideas que nos formamos a partir de las cualidades que percibimos. Por tanto, un tipo de realismo que apele a algo que no pueda ser descrito desde la sensación, queda de plano rechazado como posible teoría acerca de la naturaleza del mundo material. De acuerdo a esto último, podemos señalar que la teoría lockeana del conocimiento parte de la afirmación irrefutable de que nuestras sensaciones tienen como causa a los objetos particulares, sin embargo, la idea de que desde dicha teoría podamos conocer la esencia de lo que es el mundo material con independencia de lo que nosotros podamos percibir, es simplemente injustificada dado que desde un principio no cabría la posibilidad de conocer algo o de emitir un juicio con valor objetivo, al margen de nuestras ideas.

³⁰ Locke, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. FCE. México. 1994, pp. 113. L II, Cap. VIII, §9.

³¹ *Ibíd.*

De esta forma, volviendo a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, si bien las primeras describirían aquello que es inseparable del cuerpo, las secundarias por su parte se definirían como:

Tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias, es decir, por el bulto, la forma, la textura y el movimiento de sus partes insensibles, como son colores, sonidos, gustos, etc.³².

Definidas de esta forma, este otro grupo de cualidades permitirían entender otra clase ideas simples sobre las cuales descansarían otra clase de juicios acerca de los rasgos que suponemos exhiben ciertos objetos. Dichos rasgos, si bien no forman parte de los objetos mismos, nos permiten describirlos atendiendo a nuestra capacidad receptiva para reconocerlos como diversos. En tal sentido, la multiplicidad que asumimos como parte de la naturaleza correspondería a nuestra capacidad para percibir las diversas formas en las cuales las cualidades secundarias nos podrían afectar.

De esta forma tenemos que esta multiplicidad, si bien no tendría carácter real, dado que, tal como señala el autor, lo que nos muestra no es nada que corresponda a los objetos mismos, nos permitiría entender aun más el hiato existente, en la doctrina del conocimiento del Locke, entre las cosas mismas y lo que de ellas podemos conocer. Este hiato de origen cognoscitivo es, al mismo tiempo, un hiato que devela una concepción de la realidad que subyace a sus observaciones en torno al conocimiento, las cuales, sin duda, lo emparentan de alguna manera con el realismo problemático de Descartes, ya que para ninguno de los dos es posible conocer los objetos directamente.

En este sentido, incluso podríamos decir que Locke va más allá del cartesianismo en lo que respecta a la profundización de este hiato ya que incluso, al no poder señalar lo que en el fondo sería la causa de las cualidades primarias, sostiene, en relación a la que ésta sería (es decir de lo que comúnmente se conoce como sustancia) que de ella, *no tenemos ninguna idea de lo que es, y sólo tenemos una idea confusa y oscura de lo que hace*³³.

III - Universales y particulares: las visiones disimiles de Descartes y Locke.

Como ya hemos podido ver, de acuerdo a lo dicho en los apartados anteriores, el llamado realismo problemático cartesiano, así como el realismo por representación de Locke, poseen, cada uno desde su propia perspectiva, diversas maneras de abordar la temática concerniente al análisis en torno a la naturaleza de las ideas. Para ambos, como ya se advirtió, el origen de éstas se presenta de forma completamente diferente: para uno sólo pueden surgir de los sentidos, para el otro, en parte surgirían de los sentidos y en parte de nuestras intuiciones. En el caso de Descartes, las ideas se dividirían en, innatas, adventicias y creadas³⁴, y en el caso de Locke todas serían concebidas como provenientes de la sensación inicialmente.

³² *Ibid.*, pp.114.

³³ *Ibid.*, pp.155.

³⁴ Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid. Alfaguara. 1977, pp. 33. AT. IX, 29-30.

Ahora bien, considerando lo que representarían las ideas dentro de la teoría del conocimiento de cada uno de estos filósofos, el significado de las mismas no dependería de su origen sino de lo que la idea exhiba al entendimiento.

De esta forma, en el caso de Descartes, dada la posibilidad de distinguir entre la realidad formal y la realidad objetiva de una idea³⁵, podríamos decir que, por un lado, la idea sería un simple evento mental, y por otro la idea sería aquello desde donde comprendemos el significado específico de algo. De esta forma, tenemos que, formalmente hablando, la idea de extensión, la idea de Dios o la idea de dragón, representarían lo mismo ya que todas ellas estarían siendo consideradas tan sólo como eventos mentales, es decir, sin atender a lo que ellas significan en si mismas sino tan sólo lo que ellas son en tanto que se nos muestran como meros eventos mentales. En cambio, si las consideramos desde un punto de vista formal, cada idea mostraría a la mente una especificidad que la haría distinta de los demás contenidos mentales. En tal sentido, así consideradas, tal como Chappell sostiene, objetivamente consideradas, una idea es un “acto” o “modo” de la sustancia que mi mente es³⁶.

A partir de esta distinción, desde la cual Chappell sostiene que desde un punto de vista objetivo las ideas son formas del pensamiento, observamos que la discusión acerca de los universales depende, inicialmente de la doble concepción que acerca de las ideas posee Descartes, en tal sentido, a fin de mostrar qué entiende por ‘universales’ Descartes afirma que:

Estos se forman por servirnos de una misma idea para pensar varias cosas particulares que guardan entre ellas una cierta relación. Y puesto que comprendemos bajo un mismo nombre las cosas que son representadas por esta idea, también este nombre es universal³⁷.

Tenemos entonces que para Descartes, los universales serían conceptos cuyo ámbito de existencia sería la inmanencia ya que dado que no poseen ninguna clase de realidad al margen de nuestro pensamiento estos no podrían ser considerados como entidades en términos estrictos. Asimismo, aunado a lo que Descartes acaba de afirmar en la cita anterior, estos sólo se reducirían a cinco tipos claramente definidos, *el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente*³⁸.

En primer lugar, tal como Nolan sostiene, la concepción cartesiana acerca de los universales descansa en la capacidad que tendría la mente de distinguir una sustancia de sus atributos, proceso que si bien entendido por el autor como una abstracción³⁹, haya su fundamento en la distinción de pensamiento⁴⁰ la cual, a diferencia de la distinción real, nos permite tener una idea clara de un atributo sin necesidad de hacer referencia a la sustancia a la que corresponde. En tal sentido, Nolan señala que: *abstraemos a un nivel cuando consideramos el (atributo) dualidad de dos piedras o la dualidad de dos*

³⁵ Ibid., pp.123. AT. IX, 124-125.

³⁶ Chappell, V. “The Theory of Ideas” Incluido en Oksenberg, A (Ed.). *Essays on Descartes Meditations*. University of California Press. Los Angeles. 1986, pp.183. La traducción es nuestra.

³⁷ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 56-57, § 59. AT. IX, 50-51.

³⁸ Ibid.

³⁹ Lawrence, N. Descartes’ Theory of Universals. Incluido en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol 89. No. 2/3, The American Philosophy Association Pacific Division Meeting, 1997 (Mar., 1998), pp. 174.

⁴⁰ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 59-60, § 62. AT. IX, 53.

*pájaros, etc. Pero el universal dualidad, o el número dos requiere un segundo nivel de abstracción*⁴¹, a lo que agrega que *podemos pasar directamente desde la dualidad de dos piedras a la dualidad en general simplemente mediante la abstracción de las piedras*⁴².

A este respecto podemos agregar que Nolan al igual que Descartes, mezclan referencias tanto a ideas relacionadas con las particularidades de la res extensa como ideas de orden aritmético, la cuales no requerirían de ninguna mediación sensorial para ser comprendidas. En tal sentido, ya sea que estemos hablando de piedras o de números, lo relevante para poder comprender a los universales en Descartes, sería el proceso de abstracción presente en el momento mismo de representarnos ya sea piedras o números, asunto que nos remite a la idea cartesiana de acuerdo con la cual, luego de superada la hipótesis del genio maligno, el conocimiento proveniente de los sentidos bien puede estar acompañado del conocimiento proveniente del entendimiento puro, asunto que a la postre justificaría que nuestras tesis generales en torno al funcionamiento del cosmos se puedan comprender en consonancia con observaciones específicas en torno a las particularidades de la res extensa⁴³.

Llegados a este punto tenemos que, en primer lugar, el concepto de universal, tal como Descartes lo define, surge como corolario de la ya mencionada distinción de pensamiento, la cual pretende explicar que la separación entre una sustancia y sus atributos es solo posible en el ámbito del entendimiento y no fuera de él. En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Descartes, tal como Nolan señala, al reducir la existencia de los universales al mero entendimiento podría ser catalogado como conceptualista, por ello que Nolan termina afirmando que *El tratamiento cartesiano de los universales está motivado por el mismo instinto antirealista de su teoría de los atributo*⁴⁴. Así, la capacidad de establecer distinciones conceptuales, puede ser definida de acuerdo a lo dicho por Rodríguez-Pereyra como:

La que se deriva de la consideración de la mente acerca de una misma cosa bajo diferentes aspectos o en diferentes formas. Lo que es distinto en una distinción conceptual no es la cosa considerada por la mente, sino las diferentes maneras en las cuales la mente considera la cosa. De esta forma, una distinción conceptual es aquella que no tiene correlato ontológico aunque ha de tener un fundamento en la realidad⁴⁵.

⁴¹ Lawrence, N. "Descartes' Theory of Universals". Incluido en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol 89. No. 2/3, The American Philosophy Association Pacific Division Meeting, 1997 (Mar., 1998), pp. 174. La traducción es nuestra.

⁴² *Ibíd.*, pp. 175. La traducción es nuestra.

⁴³ Este asunto es abordado por Descartes en la sexta parte del *Discurso* y en algunos pasajes de los Principios (Parte II § 46. AT. IX, 124-125) así como en carta a J-P Morin (AT. II, 196-221). Sin duda que la discusión acerca de la naturaleza y papel de los universales en la elaboración y desarrollo de la ciencia cartesiana es un asunto de vital importancia para comprender en su totalidad la concepción de los universales que maneja Descartes, sin embargo por razones de espacio preferimos dejar esa discusión para otro momento.

⁴⁴ Lawrence, N. "Descartes' Theory of Universals". Incluido en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol 89. No. 2/3, The American Philosophy Association Pacific Division Meeting, 1997 (Mar., 1998), pp. 175. La traducción es nuestra.

⁴⁵ Rodríguez-Pereyra, G. "Descartes' Substance dualism and his independence conception of substance". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. 1 (2008) pp.77-78. La traducción es nuestra.

En este sentido, la teoría cartesiana sobre los universales se manifestaría en el ámbito meramente cognoscitivo, independientemente de que podamos establecer nexos entre nuestros conceptos y los fenómenos circundantes, los cuales solamente podrían de ser interpretados a partir de los primeros.

Por último, los universales, en tanto que dependerían del entendimiento para existir, habrían de concebirse, inicialmente, desde su realidad objetiva para así, luego de determinar su ámbito de existencia, comprender qué es aquello que formalmente buscan representarnos.

Desde esta perspectiva tenemos que, consideradas de esta manera, sólo a un cierto grupo de ideas correspondería el título de universales. A este respecto, Descartes no es del todo claro ya que no señala explícitamente la clase de ideas que habrían de ser catalogadas como universales dado que piedra o triángulo, tal como el mismo autor señala⁴⁶, pueden ser vistos como géneros. Sin embargo, ambos tipos de ideas, ya sean de orden matemático o no, serían parte de lo que Nolan y Rodríguez-Pereyra definieron anteriormente como conceptualismo cartesiano, el cual reduce a la ideas (entre ellas a los universales) a la mera esfera del pensamiento. Sin embargo, pese a lo que los intérpretes antes mencionados señalan, queda por verse la relación del conocimiento proveniente de los sentidos con aquel proveniente de la mera intelección al momento de pensar en los universales, ya que si bien su conocimiento dependería de un proceso de abstracción tal, como señalamos anteriormente, las sensaciones permitirían la elaboración ulterior de conceptos generales desde los cuales podemos conocer los fenómenos particulares del mundo natural desde una perspectiva corporal-sensitiva la cual, luego de sucesivas abstracciones podría ser reinterpretada desde un punto matemático. Para explicar tal proceso textos como la doceava de las *Regulae* o la respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones serían de mucha utilidad, sin embargo por razones de espacio dejaremos esa discusión para otro trabajo.

Ahora bien, volviendo al conceptualismo cartesiano tenemos que la comprensión de los universales también depende de lo que en tanto que idea, estos conceptos generales exhiban o muestren algo al propio pensar. Este asunto abre la discusión en torno al origen de ciertas ideas que como por ejemplo aquellas de orden matemático se encargarían de mostrarnos contenidos aparentemente desligados de la percepción sensible. Con respecto a estas ideas, Descartes en las *Regulae* sostiene que la mente los concebiría⁴⁷, pero en carta al Marqués de Newcastle afirma que sólo los percibe gracias a que Dios se complace en mostrárnoslos⁴⁸. Esta ambivalencia en la posición del autor deja abierta la duda en torno al origen de lo que en la primera meditación Descartes denomina verdades eternas, sin embargo, independientemente de la posición que asumamos con respecto al papel activo-formador o pasivo-receptor del entendimiento en Descartes, queda claro que ninguna clase de elemento proveniente del mundo exterior permitiría la formación de ideas, incluso aquellas de orden matemático y geométrico, por lo cual el conceptualismo cartesiano pareciera quedar fuera de toda crítica sea cual sea el origen ulterior de la ideas, es decir, más allá de cualquier postura que pretenda reducirlo a una suerte de platonismo.

⁴⁶ Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 56-57, § 59. AT. IX, 50-51.

⁴⁷ Descartes, R. *Obras Escogidas*. Buenos Aires. Suramericana. 1967, pp. 42-43. AT. X, 368-369.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 501-502. AT. V, 136-137.

Ahora bien, habiendo revisado cómo Descartes concibe los universales, pasemos ahora a revisar la concepción de Locke. El caso de este pensador es, en apariencia opuesto al del primero dado que explica la naturaleza de los universales atendiendo a la tesis de que ninguna clase de idea innata podría explicar su naturaleza, asunto que de antemano lo obliga a establecer una explicación que nos obligaría a entender a los universales surgiendo desde la percepción sensorial.

Inicialmente Locke identifica a los universales con ideas generales, las cuales serían aquellas ideas con la capacidad de representar las similitudes existentes entre ideas simples. En tal sentido, la propiedad que tendrían estas ideas generales para representar al entendimiento las similitudes existentes entre ideas particulares es denominada por Locke con el nombre de universalidad. Esta universalidad, tal como señala el autor:

No pertenece a las cosas mismas, que son todas ellas particulares en su existencia, aun aquellas palabras y aquellas ideas que, en su significación, sean generales. Por eso, cuando abandonamos lo particular, las generalidades que quedan no son sino criaturas de nuestra hechura, ya que su naturaleza general no es sino la capacidad que se les otorga por el entendimiento de significar o representar muchos particulares. Porque la significación que tienen no es sino una relación que la mente humana les añade⁴⁹.

Al igual que Descartes, en el pensamiento de Locke la existencia de los universales depende del entendimiento, es decir, estos no tendrían existencia más allá del pensamiento. Ahora bien, concebidos en tanto que objetos que representan un contenido específico al entendimiento, se podría decir que la concepción que ambos pensadores tendrían entorno a los universales coincidiría en una parte, y en otra serían opuestas, veamos porqué.

Con relación a los géneros, especies así como en relación a las demás ideas que nos hacemos a partir de lo que los sentidos nos muestran, la concepción de Descartes se identifica con la de Locke, ya para ambos, el entendimiento es capaz de identificar semejanzas entre los diversos tipos de representaciones que provienen de la percepción sensible. En tal sentido, tal como anteriormente advertimos, en el caso de Descartes la formación de estos universales no tendría que ver con lo que en última instancia es la realidad, y por tanto, tal como el autor sugiere, bastaría con tener un grupo de piedras en frente, o de pájaros o de árboles para poder agruparlos por géneros, los cuales serían justamente uno de los tipos de universales a los cuales Descartes se refiere. Asimismo, en el caso de Locke, el entendimiento, al reconocer las similitudes existentes entre las diversas ideas que nos hacemos de los objetos, reconoce al mismo tiempo una propiedad en la idea que las aglutina, y a esa propiedad le otorga el nombre de universalidad.

En tal sentido, podemos decir que la explicación acerca de la naturaleza de los universales en Locke y Descartes se asemeja en dos aspectos, primero, tal como señalamos anteriormente, para ambos, los universales no tienen existencia fuera del propio pensar, segundo, en lo que respecta a las ideas que se forma el entendimiento

⁴⁹ Locke, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. FCE. México. 1994, pp. 404. L III, Cap. III, §12.

desde lo que los sentidos nos muestran, la idea cartesiana de universal no matemático se identifica con la idea de universal en Locke ya que ambos sostienen que las ideas que nos formamos a partir de la percepción sensorial serían las responsables de mostrarnos las similitudes desde las cuales nos hacemos una idea general. En cambio, al margen de las similitudes, si fijamos nuestra atención en los universales matemáticos, las diferencias entre ambos pensadores se harían evidentes ya que dada su concepción acerca del origen de las ideas, Locke asumirá que las ideas matemáticas, solamente tendrían su origen en el ámbito sensorial, en cambio para Descartes esta clase de ideas nunca podrían tener su origen en la sensación y por tanto, al no poder explicarse su origen desde la experiencia, gozarían de un status privilegiado en su teoría del conocimiento a pesar de que se reduzcan a la esfera del entendimiento puro.

De esta forma, si consideramos el contraste entre la concepción de los universales en Locke y Descartes tenemos que la concepción de los universales en la concepción de primero se caracterizaría por la reducción de los mismos a la percepción sensible con lo cual, sin duda, su concepción sería aparentemente nominalista aunque con algunos rasgos del ya citado conceptualismo cartesiano dada la concepción de la ideas que maneja el pensador inglés. Por su parte, la concepción cartesiana se muestra al mismo tiempo haciendo mención a dos clases de universales, unos que surgirían de conocimiento provenientes de los sentidos y otros no, por lo cual su concepción sería mixta ya que por un lado admitiría que un tipo de universal podría formarse desde lo que los sentidos nos muestran y en otro niega que esto sea posible ya que los universales de orden matemático serían objeto de la mera intuición. Esta dualidad, nos lleva a afirmar que en Descartes, los universales que surgirían a partir de la sensación se definirían extrínsecamente, en cambio, en el caso de los universales de orden matemático, estos se definirían intrínsecamente dado que su significado dependería de lo que desde un punto de vista formal estos exhiban al entendimiento, asunto que abre la discusión en torno a las capacidades de la mente dentro del conceptualismo cartesiano.

Por su parte, en el caso de la concepción de Locke, dado que sería imposible admitir la existencia de ideas innatas en su filosofía, todos los universales se definirían extrínsecamente ya que el entendimiento sólo juzgaría acerca de similitudes provenientes única y exclusivamente de las sensaciones. Es decir, los conceptos universales dependerían en última instancia de representaciones particulares circunscritas a unas coordenadas espacio-temporales específicas.

Así, considerando las similitudes y diferencias entre la concepción de Descartes y la de Locke en torno a los universales, tenemos que la discusión acerca de los universales en Descartes descansa sobre la discusión en torno a la distinción de pensamiento así como en torno a la distinción entre la realidad formal y la realidad objetiva de las ideas, esto es un asunto sobre el cual llamamos la atención líneas atrás, y al que sin embargo, vale la pena volver ya que en el marco de la comparación con Locke, podría decirse que Descartes abordó el problema de los universales de acuerdo a los fundamentos de su realismo problemático. En tal sentido, Descartes reduce los universales a un grupo de formas desde las cuales podemos pensar objetos semejantes las cuales podrían ser utilizadas, para reinterpretar, ulteriormente, nuestras ideas particulares. Sin embargo, el estudio de estas formas no implica, en si mismo (de acuerdo con Descartes), una indagación de orden fundacional, sino tan sólo complementaria en relación a cómo podemos comprender, adicionalmente, nuestros contenidos mentales.

En contraste, el caso de Locke es considerablemente más diferente, ya que su propuesta desencadena en toda una teoría del lenguaje desde el cual, al negarle realidad trascendente a los universales los termina asumiendo como mero productos del entendimiento. En otras palabras, en la concepción de Locke, al ser definidos extrínsecamente, los universales serían sólo tales en la representación. Esto es lo que nos permite entender a Locke como nominalista ya que los universales no serían otra cosa sino categorías subsidiarias de la experiencia desde las cuales nos referimos circunstancialmente a semejanzas entre clases que juzgamos como objetivas cuando en el fondo solo existirían en el sujeto. En tal sentido, si seguimos su concepción, tenemos que la discusión sobre los universales sería una discusión acerca del lenguaje desde el cual nos referimos a la realidad, no una discusión acerca de la realidad misma.

Bibliografía:

1. Adam, Ch. y Tannery, P. (ed). *Ouvres de Descartes*. Vrin. París. 1964.
2. Aristóteles, *Metafísica*. Gredos. Madrid. 2000.
3. Chappell, V. "The Theory of Ideas" Incluido en Rorty, A (Ed.). *Essays on Descartes Meditations*. University of California Press. Los Angeles. 1986, pp.177- 198.
4. Clarke, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Alianza. Madrid. 1986.
5. Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Alfaguara. Madrid.1981.
6. _____; *Los Principios de la Filosofía*, Alianza, Madrid, 1995.
7. _____; *Meditaciones Metafísicas*. Alfaguara. Madrid.1977.
8. _____; *Obras Escogidas*. Buenos Aires. Suramericana. 1967.
9. _____; *Reglas para la dirección de la mente*. Orbis. Barcelona. 1983.
10. Downing, L. "The primary and secondary quality distinction". Incluido en Poidevin, Simons, McGonigal and Cameron (Ed.) *The Routledge Companion to Metaphysics*. Routledge. 2012.
11. Garber, D. *Descartes Embodied*. Cambridge Univesity Press. Cambridge. 2001.
12. García- Carpintero. M. *Las palabras, las ideas y las cosas*. Ariel. Barcelona. 1996.
13. Gueroult, M. *Descartes según el orden de las razones*. Monteávila. Caracas. 1995.
14. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. I (2008).
15. Lawrence, N. "Descartes' Theory of Universals. Incluido en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol 89. No. 2/3, The American Philosophy Association Pacific Division Meeting, 1997 (Mar., 1998), pp. 161-180.
16. Locke, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. FCE. México. 1994.
17. Loeb, L. "Is There Radical Dissimulation In Descartes' Meditations?", en Oksenberg, A. (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. University of California Press. 1986.
18. Marion, J-L. *Sobre la ontología gris de Descartes*. Escolar y Mayo. Madrid. 2008.
19. Oksenberg, A. (Ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. University of California Press. 1986.
20. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, Vol 89. No. 2/3, The American Philosophy Association Pacific Division Meeting, 1997 (Mar., 1998).
21. Poidevin, Simons, McGonigal and Cameron (Ed.) *The Routledge Companion to Metaphysics*. Routledge. Londres. 2012.
22. Rodríguez-Pereyra, G. "Descartes' Substance dualism and his independence conception of substance". *Journal of the History of Philosophy*, vol. 46, no. I (2008) pp.69-90.