



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

Miguel Vásquez<sup>1</sup>

Recibido: 3 de junio de 2016 / Aceptado: 4 de septiembre de 2016

**Resumen.** El presente ensayo tiene como propósito describir la concepción cartesiana sobre los universales, y cómo dicha concepción podría relacionarse con la posición que desarrolla Locke en el *Ensayo*. En la primera parte, se atiende a lo que serían algunas consideraciones en torno al papel del conocimiento proveniente de los sentidos en la filosofía cartesiana. Posteriormente, se hacen algunas consideraciones sobre la concepción de las ideas en Locke. Luego se revisa el concepto cartesiano de ‘universal’, así como las bases desde las cuales se funda tal concepción. Finalmente, contraponiendo la postura de Descartes a la de Locke, se muestra lo que podrían ser sus puntos coincidentes en torno a los universales, haciendo hincapié en el valor que ambos pensadores asignan a la experiencia sensible en el momento de pensar las particularidades del mundo exterior.

**Palabras clave:** Universales, Idea, abstracción, experiencia, conocimiento, Locke, Descartes.

### [en] Universals and particulars in Descartes’ and Locke’s theory of knowledge

**Abstract.** This paper aims to describe the Cartesian conception on the universals, as well as the way in which this conception could be related to the position developed by Locke in the *Essay*. Firstly, some considerations about the role of sensorial knowledge in Cartesian philosophy are analyzed. Secondly, some considerations about Locke’s conception of idea are reviewed. Then, the Cartesian concept of universal is reviewed considering his position in the *Principia*. Finally, Descartes’ and Locke’s view about universals are compared highlighting the role that both thinkers assign to the sensory experience in their theory of knowledge.

**Keywords:** Universals, idea, abstraction, experience, knowledge, Locke, Descartes.

**Sumario.** Introducción. 1. El papel de la experiencia sensible en el realismo cartesiano. 2. Sensaciones, idea y mundo exterior en Locke. 3. Universales y particulares: las visiones de Descartes y Locke. 4. Conclusión. 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Vásquez, M. (2016) Universales y particulares en la teoría del conocimiento de Descartes y Locke, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10, 209-228.

<sup>1</sup> Universidad Central de Venezuela (Venezuela)  
E-mail: miguelev@gmail.com

## Introducción

La discusión acerca de la naturaleza de los universales tanto en Descartes como en Locke se inserta dentro de una tradición donde convergen, al momento de dar cuenta de su origen tal como Mackie sostiene, el realismo aristotélico y sus versiones, junto con formas del nominalismo y conceptualismo<sup>2</sup>. Así mismo, dentro de la obra cartesiana se encuentran elementos que condicionan su reflexión sobre los universales tal como lo es su concepción acerca de las ideas innatas la cual posee una importancia capital en su doctrina. En este sentido, y con el fin de destacar el papel que tendría el innatismo en la filosofía cartesiana Arenas sostiene que

[e]ste mismo carácter universal y necesario de las verdades innatas es el signo más elocuente de su absoluta y total independencia de la experiencia. Las verdades innatas son verdades a priori: su verdad no queda garantizada por cómo de hecho sea el mundo ni se ven confirmadas por un estado de cosas concreto. Más bien ocurre al revés: sea como quiera que fuese el mundo, será el caso que entre el contenido «Dios» y el contenido «infinitud» o entre el contenido «figura de tres lados» y el contenido «figura cuyos ángulos suman 180 grados» se dará una indisoluble unión, un vínculo necesario que la razón humana no hace sino reconocer mucho antes de verificarlo en la experiencia<sup>3</sup>.

La concepción de los universales en Descartes presupone una teoría acerca del innatismo de acuerdo con la cual los términos generales serían términos subsidiarios de un tipo de ideas cuya naturaleza descansaría más allá de la experiencia sensible. En este sentido, desde las ideas innatas, la certeza clara y distinta sería alcanzable, ya que sólo desde la percepción de éstas el entendimiento podría establecer juicios necesarios que al mismo tiempo se consideren universales. Sin embargo, tal como veremos, pese al papel que el innatismo juega en la doctrina de Descartes, esto no significa que el autor se desentienda por completo de la sensibilidad, ya que ésta también juega un papel en su teoría de los universales tal como podremos apreciar en las últimas secciones del presente trabajo.

Por su parte, en el caso de Locke, la idea de que su concepción sea nominalista, no significa que (a pesar de que, de acuerdo a Mackie, el autor fracase en su intento por vincular, a través de las ideas, a las cosas particulares con los términos universales<sup>4</sup>) Locke se desentienda del mundo exterior, ya que esto, sin duda, haría que su nominalismo perdiera cualquier conexión con la experiencia, la cual es el referente permanente de las ideas de sensación, ideas desde las cuales emergen también ideas de carácter universales dentro de la doctrina del pensador inglés.

En este sentido, ambas posiciones, tanto la Locke como la de Descartes, buscan dar cuenta de la naturaleza de los términos generales en el marco de una reflexión que no pretende desentenderse del mundo exterior, esto es, del ámbito de la experiencia sensible, pero tampoco pretende reducir la explicación en torno a la naturaleza de estos términos a la mera sensación. Por ello, en el marco del presente artículo, encontraremos que dentro de la reflexión acerca de los universales, tanto

<sup>2</sup> J. MACKIE, *Problemas en torno a Locke*, México D.F., UNAM, 1988, 166.

<sup>3</sup> L. ARENAS, *Descartes: la duda como punto de partida de la reflexión*, Madrid, RBA, 2015, 80.

<sup>4</sup> J. MACKIE, *Problemas en torno a Locke*, 171.

Locke como Descartes, coincidirán en algunos puntos, como por ejemplo en lo que respecta al valor de la sensación en la conformación de un cierto tipo de términos universales y, por otro lado, se distanciarán en lo que respecta a su consideración en torno a la existencia de ideas innatas. Comencemos revisando la posición de Descartes.

## 1. El papel de la experiencia sensible en el realismo cartesiano<sup>5</sup>

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 al probar la existencia de Dios, a pesar de que tal demostración no haya sido examinada con el mismo rigor que las demás demostraciones<sup>6</sup>. En este sentido, si Descartes tiene razón en lo que concierne a la búsqueda de los fundamentos de conocimiento, 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; en tercer lugar del conocimiento de la existencia de Dios y así, tras esta justificación, de lo que los sentidos le muestren al entendimiento. De esta forma, el fundamento del conocimiento, tal como lo expresa el autor en la metáfora del árbol, sería claramente metafísico<sup>7</sup>. A este respecto: ¿Qué puede significar, tal como Clarke señala<sup>8</sup>, que la metafísica esté a la base de la especulación científica de Descartes?

En primer lugar, tenemos que la metafísica cartesiana concibe a la sustancia como aquello que no necesita de otra cosa más que de sí misma para existir<sup>9</sup>. Desde dicha noción, Dios aparecería como la única sustancia en sentido estricto, sin embargo, a fin de distinguir a Dios de otros entes como el yo y la materia, Descartes introduce la distinción entre sustancias creadas y sustancia increada<sup>10</sup>. Desde esta concepción, Descartes sugiere que, luego de haber sido creadas, estas sustancias gozarían de cierta independencia, y, por tanto, podrían entenderse como tales a partir de la distinción real<sup>11</sup>. El descubrimiento de tales sustancias no dependería, así, de otra cosa, sino de la capacidad de la mente para fundar un orden de razón<sup>12</sup>; orden que permitirá que la indagación metafísica se sostenga sobre la certeza de que el método empleado para subordinar unos pensamientos (los más complejos) a otros (los más simples) ha sido y será el método necesario desde el

<sup>5</sup> Las obras de Descartes se citan según la edición de Charles Adam y Paul Tannery, (*Ouvres de Descartes*, París, Vrin, 1964) indicando las iniciales de los editores, volumen y página. Por ejemplo: AT, IX, 13, corresponderá al tomo IX, página 13.

<sup>6</sup> Loeb se pregunta cómo Descartes, 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. L. LOEB, «Is There Radical Dissimulation In Descartes' Meditations?» en A. Oksenberg, (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Los Angeles, University of California Press, 1986, 254.

<sup>7</sup> R. DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995, 15. AT, IX, 14.

<sup>8</sup> D. CLARKE, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza, 1986, 17.

<sup>9</sup> DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 52. AT, IX, 46. Parte I § 51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 51-54, Parte I, § 51, 52, 53, 54. AT, IX, 46-48.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 57. Parte I § 60. AT, IX, 51.

<sup>12</sup> DESCARTES, *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Suramericana, 1967, 380. AT, III, 266-267.

cual la ciencia debe desarrollarse. 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 misma<sup>13</sup>.

Por tal motivo, 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 exterior<sup>14</sup>. 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 mí es blanca», no sólo depende de lo que percibo, sino también de que conciba a Dios de una forma particular: una en la que la objetividad de mis juicios en torno a las cosas que me rodean esté garantizada.

De esta forma, y teniendo la garantía de que dicha objetividad es posible, Descartes busca integrar dentro de su concepción epistemológica el conocimiento proveniente de la sensibilidad de varias formas. Así encontramos, por ejemplo, en la carta que escribe al traductor de los *Principios*, sostiene que la experiencia sensible resulta absolutamente imprescindible para emprender su proyecto científico<sup>15</sup>, el cual, como ya sabemos encuentra su fundamento metafísico en las

<sup>13</sup> 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». J-L. MARION, *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid, Escolar y Mayo, 2008, 39.

<sup>14</sup> Tal como señala Gueroult, la duda cartesiana, aunque no radical y absoluta, 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. M. GUEROUULT, *Descartes según el orden de las razones*, Caracas, Monteávila, 1995, 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. De esta forma, 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.

<sup>15</sup> «Creo haber abierto la explicación de toda la Filosofía por orden y sin omitir alguna de aquellas observaciones que deben preceder a las que han sido expuestas en último lugar. Pero, deseando llevar a término este proyecto, debería explicar de igual forma la naturaleza de cada uno de los otros cuerpos que se encuentran en la tierra, a saber, los minerales, las plantas, animales y, de modo principal, el hombre; finalmente, debería tratar de Medicina, Moral y la Mecánica. Tal es lo que debería desarrollar para ofrecer a los hombres un cuerpo completo de Filosofía; no me siento tan envejecido, no desconfío tanto de mis fuerzas y no me considero tan alejado del conocimiento de lo que aún falta, como para no intentar emprender la conclusión de este proyecto si llegara a disponer de la comodidad requerida para realizar todas las experiencias de las que tuviera necesidad para apoyar y justificar mis razonamientos». DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 17. AT, IX, 16-17. Así también, en la misma carta Descartes afirma que «[h]an de pasar muchos siglos antes de

*Meditaciones*. Más aún, a lo dicho en esta carta podemos agregar la crítica que Descartes hace a la tradición filosófica que le ha precedido, a la que tilda de filosofía especulativa<sup>16</sup>, en oposición a la tradición que él mismo busca fundar, la cual tendría como objetivo explicar los fenómenos de la naturaleza atendiendo no solo a lo que el entendimiento pueda percibir clara y distintamente, sino también a lo que percibimos desde la experiencia. A esta concepción, que se opone a esa *filosofía especulativa*, Descartes la denomina en la sexta parte del *Discurso* filosofía práctica<sup>17</sup>. Sobre esto último vale la pena señalar que Descartes constantemente se refiere al valor del conocimiento empírico dentro de su doctrina. Es así como, por ejemplo, en la sexta parte del *Discurso*, Descartes, a propósito de la necesidad de llevar a cabo experimentos que confirmen sus tesis, emplea el término francés *experiences*<sup>18</sup>. Por otra parte, en su respuesta a las *Sextas Objeciones* el autor empleará el término *certitude du sens*<sup>19</sup> para referirse a la certeza que emerge del conocimiento proveniente de la sensación, el cual no puede, luego de demostrada la existencia de Dios, tal como el propio autor sostiene, ser sinónimo de duda. Estas referencias conforman una muestra de las múltiples referencias que Descartes hace dentro de su doctrina al conocimiento proveniente de la experiencia sensible. En este sentido, y con el fin de dar cuenta de dicha multiplicidad de referencias Clarke sostiene que:

El concepto cartesiano de experiencia no es unívoco, ni tampoco reserva ningún término especial para distinguir entre experimentos científicos y cualquier otro procedimiento empírico que pudiera clasificarse más generalmente como experiencia. En lugar de esto, emplea la palabra *expérience* en francés y *experientia* o *experimentum* en latín (...) En algunos casos utiliza también *épreuve* (y *éprouver*) y *sentiment* (y sentir) prácticamente con la misma ambigüedad de significado que *expérience* (...) Así, en ausencia de definiciones

---

que se llegue a deducir en la forma indicada todas las verdades que cabe deducir de mis Principios, pues la mayor parte de las que es preciso indagar dependen de la realización de algunas experiencias particulares que nunca podrán ser realizadas por azar, sino que deben ser construidas con cuidado y con altos costes por hombres muy capaces y porque difícilmente acontecerá que sean las mismas personas las que tengan la capacidad de servirse adecuadamente de ellas y la de construir las» *Ibid.*, 19. AT, IX, 20. Sobre este mismo asunto también podemos leer en la sexta parte del *Discurso* lo siguiente: «Teniendo, pues, el propósito de emplear toda mi vida en la búsqueda de una ciencia tan necesaria y habiendo encontrado un camino que, siguiéndolo, me parece tal que debo infaliblemente encontrarla si no me lo imposibilitan la brevedad de la vida o la falta de experiencias, juzgaba que no existía mejor remedio contra estos impedimentos que el comunicar fielmente al público todo lo poco que yo hubiese encontrado e invitar a los ingenios capaces a intentar progresar, contribuyendo cada uno, según sus inclinaciones y poder, a realizar las experiencias que fueran necesarias y a comunicar cuanto hayan conocido con el fin de que comenzando los últimos donde los precedentes habían concluido y, de esta forma orientando con una misma finalidad la vida y los trabajos de muchos, lleguemos mediante el trabajo conjunto mucho más lejos de lo que cada uno hubiera logrado en particular». R. DESCARTES, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid, Alfaguara, 1981, 45-46. AT, VI, 62-63.

<sup>16</sup> R. DESCARTES, *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid, Alfaguara, 1981, 45. AT, VI, 61.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 45. AT, VI, 61-62.

<sup>18</sup> «Me percaté de que en relación con las experiencias, estas son más necesarias cuanto más se ha avanzado en el conocimiento». *Ibid.*, 46. AT, VI, 63. En el texto original la cita se lee de la siguiente manera: «Même je remarquais touchant les expériences, qu'elles sont d'autant plus nécessaires qu'on est plus avancé en connaissance».

<sup>19</sup> R. DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alfaguara, 1977, 333. AT, IX, 230.

lingüísticas claras tendremos que basarnos sobre todo en el contexto para decidir qué es lo que Descartes quiere decir, en casos específicos, con su empleo de la palabra *expérience* y sus aparentes sinónimos<sup>20</sup>.

La advertencia hecha por Clarke (que atiende a la necesidad considerar las referencias a la experiencia junto al contexto desde el cual emergen) obedece a la necesidad de encontrar un sentido que integre las diversas referencias que aparecen en la obra del autor en torno a la experiencia, dado que, tal como hemos señalado, su propuesta busca remitirse a la postre a una filosofía de la naturaleza que la se adecue a su metafísica y desde la cual se pueda dar cuenta de los fenómenos naturales.

Considerando lo expuesto anteriormente, podemos decir que la teoría cartesiana del conocimiento no busca desprenderse completamente de la certidumbre que arroja la sensibilidad, sino que, por el contrario, reivindica su papel en su teoría del conocimiento. Por esta razón, ya en la Regla XII<sup>21</sup>, así como en el párrafo cuarenta y seis de la tercera parte de los *Principios*<sup>22</sup>, el autor señala que la información proveniente de la sensación puede servir de complemento a lo que percibimos desde el entendimiento puro. En el caso de la Regla XII, por citar uno de los tantos ejemplos que aparecen esparcidos por toda su obra, Descartes sostiene que la imaginación ha de ser la facultad encargada de complementar lo que el entendimiento puro perciba con aquello que percibimos mediante los sentidos<sup>23</sup>. En el caso de la tercera parte de los *Principios*, la complementariedad sugerida provendría de un tipo de certeza, llamada posteriormente moral, desde la cual estableceríamos juicios probables acerca del mundo y de nosotros mismos<sup>24</sup>. De acuerdo con lo anterior, resulta muy difícil aceptar la idea de que la metafísica cartesiana se encuentra al margen de la certidumbre relacionada con el conocimiento empírico producto de la relación de los sentidos con el mundo que nos rodea.

De esta forma, y de acuerdo a lo expuesto en segunda parte de los *Principios*<sup>25</sup>, en donde, tras superar la duda metódica se asume al conocimiento proveniente de

<sup>20</sup> CLARKE, *La filosofía de la ciencia de Descartes*, 32.

<sup>21</sup> R. DESCARTES, *Reglas para la dirección de la mente*, Madrid, Alianza, 1983, 127. AT, X, 410.

<sup>22</sup> «Hemos afirmado con anterioridad que todos los cuerpos que componen el universo están formados de una misma materia; que tal materia es divisible en infinidad de partes; que está dividida en partes que se mueven de un modo diverso y cuyos movimientos son en cierto modo circulares; que se mantiene una cantidad igual de movimiento en el mundo; ahora bien, no hemos podido determinar de igual forma las dimensiones de las partes en las que la materia está dividida, ni cuál es la velocidad con que tales partes se mueven, ni cuáles son los círculos que describen al moverse. No ha sido posible esta determinación, pues habiendo podido ser ordenadas por Dios en una infinidad de distintas formas, sólo la experiencia y en modo alguno la fuerza del razonamiento, permite conocer cuál de todas estas formas ha sido elegida. Ésta es la razón en virtud de la cual y libremente podemos elegir aquella que deseamos siempre y cuando todo lo que sea deducido sea enteramente acorde con la experiencia». DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 148-149, Parte III § 46. AT, IX, 124. Las negritas corresponden a lo resaltado por Descartes en dicho párrafo.

<sup>23</sup> DESCARTES, *Reglas para la dirección de la mente*, 127 y ss. AT, X, 410 y ss.

<sup>24</sup> DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 412-413, Parte IV, § 206. AT, IX, 324.

<sup>25</sup> «En primer lugar, experimentamos, en nosotros mismos que cuanto sentimos procede de alguna otra cosa distinta de nuestro pensamiento, ya que no está en nuestro poder el tener una sensación y no otra, dependiendo esto únicamente de la cosa en tanto que alcanza nuestros sentidos. Es verdad que podríamos cuestionarnos si Dios o algún otro ser, no sería esta cosa; pero, puesto que sentimos o, más bien, puesto que nuestros sentidos frecuentemente nos excitan a percibir clara y distintamente una materia extensa en longitud, anchura y profundidad, cuyas partes tienen formas distintas y están afectadas por movimientos diversos en razón de lo

la experiencia como forma legítima de describir al mundo material, dado que habría quedado demostrado que no estaría en nuestro poder tener las sensaciones que tenemos, aparece una reconsideración mucho más significativa de la experiencia sensible, desde la cual el autor puede emprender, de forma mucho más consistente, el desarrollo de una ciencia de la naturaleza. En este sentido, considerando el papel de la experiencia sensible en Descartes, podemos afirmar, tal como Garber sostiene, que algunos aspectos de la filosofía cartesiana bien podrían emparentarse con rasgos de la tradición empirista<sup>26</sup>; sin embargo, en lo que se refiere a los elementos fundacionales de su metafísica, su posición sería, sin duda, contraria a la desarrollada por esta tradición.

Ahora bien, teniendo como antecedente la forma en la cual Descartes se refiere a la experiencia sensible dentro de su filosofía, pasemos a revisar la posición de Locke, con el fin de (en función de sus similitudes y desencuentros) analizar los rasgos comunes que, por distantes que parezcan, poseerían las concepciones que ambos filósofos poseen sobre la naturaleza de los términos universales.

## 2. Sensaciones, idea y mundo exterior en Locke

En la introducción del *Ensayo*, como parte de su metodología, Locke asume que para mostrar los fundamentos del conocimiento en ningún caso se debe apelar a ideas innatas<sup>27</sup>. Sin duda, tal afirmación luce atrevida y ambiciosa (sobre todo visto desde la perspectiva de cualquier cartesiano), por ello 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.

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,

---

cual surgen las sensaciones que tenemos de los colores, los olores, del dolor, etc., si Dios presentara inmediatamente a nuestra alma en virtud de su misma acción la idea de esta materia extensa, o bien si solamente permitiese que fuera causada en nosotros por algo que no tuviese extensión ni figura, ni movimiento, no podríamos encontrar razón alguna que nos impidiera creer que Dios se complace en engañarnos; puesto que concebimos esta materia como cosa diferente de Dios y de nuestro pensamiento, nos parece que la idea que nosotros tenemos de ella se forma en nosotros en ocasión de los cuerpos exteriores a los que es enteramente semejante. Pero, puesto que Dios no nos engaña en modo alguno por cuanto ello repugna a su naturaleza, tal y como ya se ha hecho notar, debemos concluir que existe una sustancia extensa en longitud, latitud y profundidad, que existe en el presente en el mundo con todas las propiedades que manifestamente conocemos que le pertenecen. Esta sustancia extensa es lo que propiamente denominamos cuerpo o la sustancia de las cosas materiales». DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 71-72, Parte II § 1. AT, IX, 63-64.

<sup>26</sup> «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.» D. GARBER, *Descartes Embodied*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 110.

<sup>27</sup> J. LOCKE, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. México D.F., FCE, 1994, 21-22. L I, Cap. I, §1.

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 nombres<sup>28</sup>.

De acuerdo con el autor, el asentimiento frente a proposiciones de carácter matemático no dependería, en última instancia, de que dichas ideas sean innatas, sino que, por el contrario, el significado de una idea dependerá de aquello que ésta represente al entendimiento, asunto que no implica que éstas sean innatas (tal como lo señala en el párrafo 6 del libro IV del *Ensayo*<sup>29</sup>), ni que dependan de lo meramente nominal, tal como podría prestarse a confusión si se considera aisladamente lo dicho por el autor a propósito de los elementos que constituyen la aritmética en el capítulo XVI del libro II del *Ensayo*<sup>30</sup>. Así, el conocimiento matemático no dependería de la existencia de ideas innatas.

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 podemos conocer sobre el mundo exterior, posee algunas similitudes con la filosofía del pensador francés en tanto que, tal como agregamos al comienzo de este artículo, al igual que Locke, Descartes apela, tal como señalaba Clarke y también lo hace Turró<sup>31</sup>, al conocimiento proveniente de la sensibilidad para poder explicar los fenómenos de la naturaleza. Esto se hace patente no solo en carta a Jean-Baptiste Morin<sup>32</sup>, sino también en pasajes de los *Principios*<sup>33</sup> en los cuales Descartes sostiene que solo considerando a la experiencia se podrán explicar fenómenos particulares del mundo natural. En este sentido, dichos textos son de mucha utilidad para ilustrar la actitud del cartesianismo hacia el conocimiento empírico, asunto que, tal como mencionamos, termina emparentando las doctrinas de Descartes y Locke, a pesar de que el pensador inglés niegue la existencia de las ideas innatas para dar cuenta de los objetos del pensamiento en su teoría del conocimiento. Esto último nos presenta a la filosofía cartesiana y a la filosofía de Locke dentro de un mismo conjunto, ajeno al de la explicación completamente metafísica, desde el cual ambos pensadores buscan reivindicar a la experiencia como medio de conocimiento sin necesidad de postular la existencia de multiplicidad de entidades para dar cuenta de los fenómenos.

En consonancia con lo anterior, y con miras a dar cuenta de la naturaleza de los objetos mentales y la relación que algunos de estos tendrían con la sensación,

<sup>28</sup> *Ibid.*, 29-30, L I, Cap. I § 16.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 564, L IV, Cap. IV § 6.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 185-189, L II, Cap. XVI § 1-8.

<sup>31</sup> DESCARTES, *El mundo/ Tratado de la luz*, Madrid, Anthropos, 1989, 27. Introducción, traducción y notas de Salvo Turró.

<sup>32</sup> A. KENNY, *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970, 57 y ss. AT. II, 196-221.

<sup>33</sup> DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 123, Parte III § 4. AT, IX, 105. Allí, a propósito de la necesidad de apelar a la experiencia, Descartes sostiene que para dar cuenta de los fenómenos particulares tiene «el propósito de explicar los efectos por sus causas y no las causas por sus efectos».



tenemos que, en el capítulo I del Libro segundo del *Ensayo*, Locke sostiene que las ideas son los objetos de todo acto de pensamiento<sup>34</sup>, a lo cual agrega que éstas, atendiendo a sus posibles orígenes, podrían clasificarse como ‘ideas de sensación’ o ‘ideas de reflexión’<sup>35</sup>. 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 simple<sup>36</sup>; con relación a las segundas, dirá que son las ideas que nos hacemos acerca de las operaciones internas de nuestra mente<sup>37</sup>. Con esta distinción entre tipos de idea, Locke abre paso a una división entre dos clases de conocimiento a los que tales ideas nos podrían conducir: el conocimiento acerca de los objetos y el conocimiento acerca de las capacidades de la mente. En tal sentido, Locke señala que *tener ideas y percibir son la misma cosa*<sup>38</sup>. Con esta afirmación queda establecido que el pensamiento, en tanto que percepción, se define en términos de una relación en la que, por un lado, está el pensamiento, en tanto que facultad, y, por otro, una multiplicidad de ideas que conforman el universo de objetos posibles de éste en donde podemos encontrar ideas acerca de las propias operaciones del pensamiento como también ideas de sensación. Esta relación entre objetos mentales y las facultades mentales, la cual define el acto mismo de pensar, niega de antemano la posibilidad de concebir ideas innatas como parte de los objetos mentales, ya que desde ninguna perspectiva éstas se harían necesarias para 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, su concepción en torno a las ideas también marca distancia con el llamado realismo aristotélico, pues, 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 partir de las sensaciones. Así, 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 relacionados con el mundo exterior, 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. Por ello, si bien el mundo exterior nos permite recoger los primeros insumos para iniciar esa reflexión puramente interior (desde la cual se justificaría, a la postre, la indagación psicológica lockeana), dicha reflexión subjetiva nunca deja de estar conectada con las causas que la generan a pesar volcarse en ocasiones a las ideas de reflexión y a las operaciones o facultades del entendimiento.

En este sentido, si nos detenemos en las ideas de sensación, tenemos que éstas nos permiten apreciar el nexo existente entre conocimiento y experiencia en Locke, el cual, a su vez, nos permitiría también distinguir la concepción empirista de Locke del empirismo heredado del realismo aristotélico. En este sentido, el objeto

<sup>34</sup> LOCKE, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. 83, L II, Cap. I, § 1.

<sup>35</sup> *Ibid.*, (§ 2).

<sup>36</sup> *Ibid.*, 110-111, L II, Cap. VIII § 1.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 83, L II, Cap. I § 2.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 86-87. L II, Cap. I § 9.

de la sensación, al ser el mundo exterior, tendría como correlato las cualidades que podamos percibir de los objetos, las cuales, tal como es conocido, son distinguidas por el autor entre primarias y secundarias. A las primeras Locke las define 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 individualmente<sup>39</sup>.

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 número<sup>40</sup>.

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 cartesiana<sup>41</sup>. Según Downing, la concepción corpuscular desde la cual Locke se afianza permitiría describir los objetos desde un grupo reducido de características como solidez, forma, extensión, número, movimiento o reposo<sup>42</sup>.

De acuerdo con 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, mas 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, 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 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 las ideas de sensación queda de plano rechazado como

<sup>39</sup> *Ibid.*, 113, L II, Cap. VIII, §9.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> L. DOWNING, «The primary and secondary quality distinction» en Poidevin, Simons, McGonigal and Cameron (eds.) *The Routledge Companion to Metaphysics*, Londres, Routledge, 2012, 100.

<sup>42</sup> LOCKE, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*. 113, L II, Cap. VIII, §9.

posible teoría acerca de la naturaleza del mundo material. De acuerdo con esto, 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 podemos 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.

De esta forma, volviendo a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, si bien las primeras describirían aquello que es inseparable del cuerpo, las segundas 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.<sup>43</sup>

Definidas de esta forma, este otro grupo de cualidades permitirían entender otra clase de ideas simples sobre las cuales descansaría 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 podría entenderse como una multiplicidad que correspondería a dos formas o, en otras palabras, a dos conjuntos claramente diferenciables, a saber: el conjunto compuesto por la multiplicidad que podemos percibir con respecto a las cualidades primarias y, por otro lado, el conjunto compuesto por la multiplicidad que podemos apreciar a partir de las ideas que nos formamos de las cualidades secundarias.

Tenemos así que el tipo de multiplicidad derivada de las ideas que nos formamos de los objetos a partir de sus cualidades secundarias, si bien no tendrían carácter real dado que lo que nos muestran no es algo que corresponda a los objetos mismos, no representarían alguna clase de ficción ya que éstas se formarían a partir de lo que podemos concebir a partir de ciertos rasgos que poseen los objetos los cuales causarían esas ideas en nosotros. En este sentido, podemos afirmar, a modo de ir reconociendo ciertas similitudes entre las doctrinas de Locke y Descartes, que ambos pensadores asignan a las ideas, ya sean de sensación en Locke o adventicias en Descartes, un valor crucial y determinante al momento de ofrecer una descripción del mundo exterior. De esta forma, ambas concepciones, desde esta perspectiva, hacen énfasis en la tesis de que no sería posible conocer las características de los objetos distintos al propio pensamiento sin mediación de nuestras ideas. Incluso podríamos decir que Locke va más allá del cartesianismo en lo que respecta al papel de las ideas en su teoría del conocimiento, pues, al no señalar lo que en el fondo sería la causa de las cualidades primarias (es decir de lo que comúnmente se conoce como sustancia) termina por afirmar sobre ésta que *no*

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, 113-114. L II, Cap. VIII, §10.

*tenemos ninguna idea de lo que es, y sólo tenemos una idea confusa y oscura de lo que hace*<sup>44</sup>.

### 3. Universales y particulares: las visiones de Descartes y Locke

De acuerdo a lo dicho en los apartados anteriores, tanto el llamado realismo problemático cartesiano 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, el origen de las ideas 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 creadas<sup>45</sup> y, en el caso de Locke, todas serían o de reflexión o de sensación.

Así, en el caso de Descartes, dada la posibilidad de distinguir entre la realidad formal y la realidad objetiva de una idea<sup>46</sup>, 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, objetivamente 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, estarían siendo consideradas sin atender a lo que ellas significan sino tan sólo a lo que ellas representan en tanto que meros eventos mentales. En tal sentido, tal como Chappell sostiene, desde el punto de vista objetivo, una idea es *un «acto» o «modo» de la sustancia que mi mente es*<sup>47</sup>. Por otra parte, si las consideramos desde un punto de vista formal, cada idea mostraría a la mente una especificidad que la haría única frente a los demás contenidos mentales y por ello, tal como vimos sostenía Arenas al comienzo de este trabajo, desde esta especificidad se mostraría el carácter universalista de las ideas innatas.

A partir de esta distinción, en la cual Chappell sostiene que, objetivamente, las ideas son formas del pensamiento, observamos que la discusión acerca de los universales emerge de la dimensión doble que tendrían las ideas en la filosofía cartesiana. En este sentido, teniendo como telón de fondo su concepción innatista así como la distinción entre realidad formal y realidad objetiva de las ideas, Descartes, a fin de mostrar qué entiende por ‘universales’, 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 universal<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 155. L II, Cap. XIII, §19.

<sup>45</sup> DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, 33. AT, IX, 29-30.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 123. AT, IX, 124-125.

<sup>47</sup> V. CHAPPELL, «The Theory of Ideas» en A. Oksenberg, (ed.). *Essays on Descartes Meditations*, Los Angeles, University of California Press, 1986, 183. Traducción del autor.

<sup>48</sup> DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*, 56-57, Parte I § 59. AT, IX, 50-51.

Tenemos entonces que, para Descartes, los universales serían formas o modificaciones del pensar; y puesto que no poseen ninguna clase de realidad al margen de la subjetividad, éstos no podrían ser considerados como entidades en términos estrictos. Por lo tanto ‘existencia’ no sería un término correcto para describir su naturaleza. Asimismo, aunado a lo que Descartes acaba de afirmar en la cita anterior, éstos sólo se reducirían a cinco tipos claramente definidos, *el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente*<sup>49</sup>.

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 es entendido por el autor como una abstracción<sup>50</sup>, encuentra su fundamento en la distinción de pensamiento<sup>51</sup>, 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 pájaros, etc. Pero el universal dualidad, o el número dos requiere un segundo nivel de abstracción»<sup>52</sup>, 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»<sup>53</sup>.

A este respecto, podemos agregar que Nolan, al igual que Descartes, al referirse a los universales parece referirse tanto a ideas relacionadas con las particularidades de la *res extensa* (que podemos apreciar desde los sentidos) como a ideas de orden aritmético. En este sentido, sobre las primeras, la mediación sensorial resulta fundamental para ser comprendidas, en cambio con relación a las segundas, esto es, a los universales relacionados con conceptos matemáticos se hace evidente que estos no serían sino una forma de concebir las propiedades de determinadas ideas innatas. En este sentido, volviendo al ejemplo anterior, ya sea que estemos hablando de piedras o de números, lo relevante para poder comprender a los universales en Descartes, según Nolan, sería el proceso de abstracción presente en el momento mismo de representarnos ya sea elementos provenientes de la sensibilidad o del intelecto puro.

De acuerdo con lo anterior, podemos señalar que la concepción cartesiana de los universales se dividiría en dos clases: por un lado, tendríamos el concepto de universal no matemático; por el otro, el de universales de orden matemático. En el caso de los primeros, lo que Nolan denomina abstracción podría entenderse como un tipo de operación asociada al análisis, de acuerdo con la cual el entendimiento separaría, de un conjunto de representaciones dadas provenientes de la sensibilidad, determinados elementos que luego reuniría en un conjunto denominado con un término común. Esta operación de abstracción que posibilitaría la elaboración del universal no matemático colocaría a la posición cartesiana en consonancia con la postura de Locke. En cambio, frente a los universales de orden matemático, su comprensión estaría íntimamente ligada a la existencia de ideas innatas en tanto que a partir de éstas la abstracción podría darse sin necesidad de la mediación

---

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> L. NOLAN, «Descartes’ Theory of Universals», *Philosophical Studies*, 89, no. 2/3, (1998), 174.

<sup>51</sup> DESCARTES, *Los Principios de la Filosofía*. 59-60, Parte I § 62. AT, IX, 53.

<sup>52</sup> NOLAN, «Descartes’ Theory of Universals», 174. Traducción del autor.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 175.

sensorial. En este sentido, en el caso de los universales de orden matemático, al depender de ideas innatas para su comprensión, la abstracción a la que se refiere Nolan implicaría, tal como señala Arenas el proceso mediante el cual descubrimos «los contenidos que van asociados a estas ideas»<sup>54</sup> así como aquello que las «hace convertirse en verdades necesarias»<sup>55</sup>.

De acuerdo a lo anterior, luego de superar la duda metódica, el conocimiento proveniente de los sentidos podría complementar al conocimiento proveniente del entendimiento puro, asunto que a su vez permitiría que desde los universales, tanto los de orden matemático como los de orden no matemático, se puedan establecer explicaciones sobre el funcionamiento del cosmos tal como lo intenta hacer Descartes en *Le Monde*.

Llegados a este punto, tenemos que, por un lado el concepto de ‘universal’, tal como Descartes lo define, surge como corolario de su concepción innatista de las ideas y de la ya mencionada distinción de pensamiento la cual pretende explicar que la separación entre una sustancia y sus atributos es sólo posible en el ámbito del entendimiento y no fuera de él. Por otra parte, 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; es por ello que Nolan termina afirmando que: «El tratamiento cartesiano de los universales está motivado por el mismo instinto anti-realista de su teoría de los atributos»<sup>56</sup>. En este sentido, la capacidad para establecer distinciones conceptuales, conjugada con el innatismo, permitiría, de acuerdo con Rodríguez-Pereyra, concebir los universales de una forma precisa:

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 realidad<sup>57</sup>.

Tenemos así que la teoría cartesiana sobre los universales se manifestaría inicialmente en el ámbito meramente cognoscitivo y desde allí surgirían los nexos a partir de los cuales se establecerían relaciones con los fenómenos circundantes. Por ello, desde esta perspectiva, en tanto tienen una referencia ya sea en el mundo exterior o en el ámbito de las ideas innatas, sólo a un cierto grupo de ideas, dentro de la filosofía de Descartes, correspondería el título de universales. Esto último nos permitiría excluir de este grupo a ideas adventicias asociadas a características meramente individuales y, al mismo tiempo, afirmar que ambos tipos de universales, ya sean de orden matemático o no, serían parte de lo que Nolan y Rodríguez-Pereyra definen como ‘conceptualismo cartesiano’, el cual reduce a las ideas (entre ellas a los universales) a la mera esfera el pensamiento.

<sup>54</sup> ARENAS, *Descartes: la duda como punto de partida de la reflexión*, 79.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> NOLAN, «Descartes’ Theory of Universals», 175.

<sup>57</sup> G. RODRÍGUEZ-PEREYRA, «Descartes’ Substance dualism and his independence conception of substance», *Journal of the History of Philosophy*, 46, no. 1, (2008) 77-78. Traducción del autor.

Al margen de lo que los intérpretes anteriores señalan, queda por verse el papel del conocimiento proveniente de los sentidos en el proceso de formación de explicaciones científicas fundadas en universales matemáticos. El conocimiento de este tipo de universales, tal como anteriormente señalamos, dependerá de un proceso que nos permita reconocer las ideas innatas desde las cuales se muestran. Dichas ideas, en palabras de Arenas, se encontrarían «a la espera de que la reflexión sobre los propios contenidos y actividades de la mente o el ejercicio de las facultades cognitivas permitiera cobrar conciencia de ellas»<sup>58</sup>. Bajo esta interpretación, y considerando lo que sugieren algunos textos de Descartes, la concepción de universales matemáticos, al depender de la capacidad de percibir ideas innatas, podría venir mediada por la percepción sensorial, ello con el fin de hacer a estos universales parte de un modelo explicativo de los fenómenos particulares, modelos que si bien en algún punto descansan al margen de la experiencia, no pueden desentenderse completamente de ella. A este respecto, para dar cuenta de esta mediación, textos como la doceava de las *Regulae* o la respuesta al noveno escrúpulo de las sextas objeciones a las *Meditaciones* servirían de ejemplo. Así en la regla XII, a propósito de las llamadas *ayudas del entendimiento*, Descartes afirma que:

Nada cae más fácilmente bajo los sentidos que la figura: pues se toca y se ve. Y que nada falso se sigue de esta suposición más que de cualquiera otra se demuestra a partir de esto: que el concepto de figura es tan común y simple que está implicado en todo lo sensible<sup>59</sup>.

De acuerdo a lo anterior, Descartes estaría afirmando que conceptos como el de figura, dentro del cual se encontrarían universales matemáticos, específicamente de orden geométrico, serían objetos del entendimiento en tanto que, primeramente, son objetos de la intuición y, posteriormente, objetos de la imaginación en tanto que son objetos de la sensación. De acuerdo a lo anterior, si seguimos a Descartes, podríamos acceder a una forma complementaria de representación de los objetos de la geometría, en tanto que universales matemáticos, desde la sensibilidad. Si bien el texto de la *Regulae* al que nos referimos es problemático ya que no ofrece una explicación que permita afirmar que el conocimiento de los objetos materiales, inicialmente, habría de ser fundamentalmente intelectual en tanto que dependería de la idea de extensión, pareciera que el autor lo que quiere es poner de relieve que los objetos de la intuición pueden ser reconsiderados, desde una perspectiva limitada y contingente, por facultades asociadas a la sensibilidad ya que ellas podrían, en tanto que facultades representativas, dar cuenta de lo intuido desde otra perspectiva, la cual, que en el caso de la sensibilidad podría ser, hablando de la figura, una perspectiva tanto táctil como visual.

A este respecto, vale la pena aclarar que en ningún momento Descartes, de acuerdo a lo formulado en la *Regulae*, afirma que la figura pueda ser objeto de las sensaciones sin que anteriormente sea objeto del entendimiento, esto es, sin que la intuición esté involucrada previamente. Por ello, pese a las dificultades inherentes a

---

<sup>58</sup> ARENAS, *Descartes: la duda como punto de partida de la reflexión*, 77.

<sup>59</sup> DESCARTES, *Reglas para la dirección de la mente*, 130. AT, X, 413.

la interpretación del texto de las *Regule* citado anteriormente, podemos decir que en cierta medida el mismo resulta congruente con lo que años después, en el noveno escrúpulo de las *Respuestas a las Sextas Objeciones*, afirmaría Descartes con respecto a los llamados tres grados de la sensación. En este lugar, con el propósito de argumentar en torno a la idea de que en el conocimiento siempre está involucrado el entendimiento y que éste último no se apoya en los sentidos para percibir clara y distintamente a pesar de que esté relacionado con estos, distingue entre tres grados de sensación<sup>60</sup> en los cuales estaría involucrado el entendimiento en tanto que facultad desde la cual podríamos representarnos, en primer lugar, modificaciones de nuestra corporalidad recibidas por los sentidos, en segundo lugar, pasiones derivadas de tales modificaciones, y en tercer lugar, juicios acerca de aquello que nos afecta. Es decir, el entendimiento y no la sensación sería la facultad de corregir, juzgar y representar ideas causadas por los sentidos ya que, en tanto que facultad encargada de percibir ideas, el entendimiento no podría subordinarse nunca a la sensibilidad.

En este sentido, de acuerdo a lo anterior, si retomamos la discusión acerca de la naturaleza de los universales, ahora considerando las observaciones hechas por Mackie en torno a la naturaleza de los universales en Locke, tendríamos que Descartes, al igual que el pensador inglés, no desconocerían al mundo exterior como causante de representaciones, asunto que salvaría a ambos pensadores de caer en un nominalismo o en un conceptualismo absoluto, posiciones que, en tanto que carentes de heteroreferencia, esto es, de una causa ajena al propio entendimiento, serían tan improbables como arbitrarias<sup>61</sup>. De esta forma, de acuerdo a lo expuesto tanto en la *Regule* como en las *Respuestas a las Sextas Objeciones* la permanente intervención del entendimiento exigiría que la sensación, tal como señalamos anteriormente, sea reinterpretada e incluida dentro de operaciones ulteriores de abstracción tendientes a la conformación de universales de orden no matemático y, al mismo tiempo, los universales matemáticos podrían ser reconsiderados de forma complementaria por la sensibilidad desde formas accidentales como el tacto o la vista. Sin embargo, independientemente del papel de la sensibilidad, queda claro que ninguna clase de elemento proveniente del mundo exterior sería suficiente para la formación de ideas.

Habiendo revisado cómo Descartes concibe a los universales, pasemos ahora a revisar la concepción de Locke. El caso del pensador inglés es, en apariencia,

<sup>60</sup> «Para bien comprender cuál es la certeza de la sensación, es menester distinguir en ella tres grados. En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes que, según dijimos en la sexta Meditación, provienen de la unión y-por así decir- mezcla del espíritu con el cuerpo. Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de nuestros sentidos (...) Es por ello evidente que cuando decimos que la certeza del entendimiento es mayor que la de los sentidos, tales palabras sólo significan que los juicios que hacemos en una edad más avanzada, a causa de algunas observaciones nuevas, son más ciertos que los que hemos hecho desde nuestra infancia, sin reflexionar; lo cual no debe ponerse en duda, pues es patente que aquí no se trata del primero ni del segundo grado de la sensación, por cuanto en ellos no puede haber falsedad alguna». DESCARTES, *Meditaciones Metafísicas*, 334-335. AT, IX. 236-237.

<sup>61</sup> MACKIE, *Problemas en torno a Locke*, 162 y ss.



opuesto al de Descartes, dado que explica la naturaleza de los universales atendiendo a la tesis de que ninguna clase de idea innata podría explicar su origen lo cual, de antemano, lo lleva a establecer una explicación que pretende mostrar a los universales como surgiendo de ideas, que si bien son de reflexión o de sensación, nunca se remiten a ningún principio innatista.

Inicialmente, Locke identifica a los universales con ideas generales las cuales serían aquellas ideas que tendrían 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 añade<sup>62</sup>.

En el pensamiento de Locke, al igual que en el de Descartes, la existencia de los universales depende del entendimiento, es decir, estos no tendrían existencia más allá del pensamiento, lo cual los distanciaría de cierta tradición realista, pero, al mismo tiempo, en el caso de Locke, se abriría la discusión en torno a lo que serían las limitaciones de su nominalismo ya que, tal como Mackie sostiene:

La significación general de un sustantivo común es un parásito de los hechos de que está asociada con lo que Locke llama una esencia nominal, y de que las características que constituyen esta esencia pueden instanciarse repetidamente, o, al menos, de que existen semejanzas de las que el uso de la palabra depende en alguna medida. Así, el nominalismo, como el conceptualismo, puede proporcionar entidades que en algún sentido son universales, sólo porque las cosas objetivas obedecen o al realismo aristotélico o a la teoría de la semejanza<sup>63</sup>.

De acuerdo a la tesis de Mackie y considerando la forma en la cual Descartes se refiere a la formación de universales no matemáticos, tenemos que la concepción de Descartes se identificaría parcialmente con la de Locke, ya que, para Descartes, el entendimiento sería capaz de identificar semejanzas entre los diversos tipos de representaciones que provienen de la percepción sensible. Así, en el caso de los universales no matemáticos en Descartes y de los universales en general en Locke, la formación de estos universales estaría relacionada con las ideas que nos hacemos a partir de la mediación sensorial. En el caso de Descartes, bastaría con tener un grupo de piedras en frente, o de pájaros, o de árboles, para poder agruparlos por géneros y, en el caso de Locke, el entendimiento, al reconocer las similitudes

<sup>62</sup> LOCKE, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, 404. L III, Cap. III, §12.

<sup>63</sup> MACKIE, *Problemas en torno a Locke*, 166.

existentes entre las diversas ideas que nos hacemos de los objetos, reconocería al mismo tiempo una propiedad en la idea que las aglutina, y a esa propiedad le otorgaría el nombre de ‘universalidad’.

De acuerdo a lo anterior, podemos decir que la explicación acerca de la naturaleza de los universales en Locke y en Descartes se asemeja en dos aspectos: primero, para ambos, los universales no tienen existencia fuera del propio pensar, para Locke tendrían naturaleza nominal y para Descartes tendrían naturaleza conceptual; segundo, en lo que respecta a las ideas que se forma el entendimiento desde lo que los sentidos nos muestran, la idea cartesiana de universal no matemático se identifica con la noción 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, sin que por ello, tal como señalamos anteriormente, la formación de estas ideas sea en ningún caso arbitraria o ficticia, esto es, que se desprenderían de aquello que permite que se formen en nosotros. Por otro lado, 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 asume que éstos no tendrían su origen en ideas innatas; en cambio, para Descartes, estos universales nunca podrían tener como principio ideas formadas a partir de la sensación sino en ideas formadas a partir de ideas innatas, esto es, ideas que son objeto de lo que Descartes denomina entendimiento puro.

De esta forma, si consideramos las discrepancias entre la concepción de los universales en Locke y Descartes, tenemos que la concepción del primero sería aparentemente nominalista, aunque con algunos rasgos de conceptualismo dado que las ideas de orden matemático tendrían su propia estructura tal como refiere Locke en el *Ensayo*<sup>64</sup>. Por otro lado, la concepción de Descartes se muestra, al mismo tiempo, haciendo mención a dos clases de universales, unos que surgirían del conocimiento proveniente de los sentidos y otros que tendrían su origen en ideas innatas, asunto por el cual su concepción sería mixta, ya que, por un lado, admitiría que un tipo de universal podría formarse desde ideas que se forman con la participación de la sensibilidad y, por otro, se encontrarían aquellos que serían objeto de la mera intuición y los cuales tendrían la cualidad de haber sido formados desde ideas innatas. Por su parte, en el caso de la concepción de Locke, dado que sería imposible admitir la existencia de ideas innatas en su filosofía, la universalidad (para ser fieles a la terminología de Locke) podría surgir de dos formas: en el caso de aquellas ideas que no poseen relación con entes matemáticos

---

<sup>64</sup> A este respecto, al referirse a conocimiento que tiene el matemático sobre sus objetos Locke afirma que «el conocimiento que tiene acerca de cualesquiera verdades o propiedades pertenecientes a un círculo, o a cualquier otra figura matemática, es un conocimiento de algo verdadero y cierto, aun de cosas existentes, porque las cosas reales no entran en esas proposiciones, y no se las considera, sino en tanto que se conforman realmente con aquellos arquetipos que están en la mente». LOCKE, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, 564. L IV, Cap. IV, § 6. A lo que agrega el autor: «Por eso, el matemático tiene la certidumbre de que todo su conocimiento acerca de aquella idea es un conocimiento real; porque, como no propone que las cosas vayan más allá de su conformidad con esas sus ideas, puede estar cierto de que todo cuanto sabe respecto a esas figuras, así solo tengan una existencia ideal en su mente, será también válido si llegan a tener una existencia real en la materia, ya que sus reflexiones tienen por objeto puramente esas figuras, que son las mismas, dondequiera y como quiera existan». *Ibid.*

dicha universalidad dependerían de similitudes provenientes única y exclusivamente de ideas de sensación, y por otro, en el caso de aquellas ideas cuya universalidad esté relacionada con elementos matemáticos, su universalidad dependería de las propiedades intrínsecas que la mente podría reconocer sin necesidad, de acuerdo a Locke, de apelar a la experiencia sin que por ello se apele al innatismo.

Así, considerando las similitudes y diferencias entre la concepción de Descartes y Locke en torno a los universales, tenemos que el origen de éstos en la filosofía de Descartes descansa sobre su concepción de las ideas innatas, el significado de la distinción de pensamiento así como de la distinción entre la realidad formal y la realidad objetiva de las ideas. Así, 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 agrupar ulteriormente nuestras ideas particulares provenientes de la sensación. Sin embargo, el estudio de estas formas del pensamiento está relacionada con una indagación complementaria relacionada con la forma en la cual podemos comprender nuestros contenidos mentales.

En contraste, el caso de Locke desemboca en una teoría del lenguaje desde la cual, al negarle realidad trascendente a los universales, el autor los termina asumiendo como meros productos del entendimiento sin que por ello se consideren al margen de la experiencia. Esto es lo que nos permite entender a Locke como nominalista, pero un tipo de nominalismo no radical, tal como Mackie ha puesto de relieve, pues, al no apelar al innatismo, los universales en Locke no serían otra cosa sino categorías subsidiarias de la experiencia o del propio entendimiento (en el caso de las ideas relacionadas con la matemática). De esta forma, dentro de la filosofía de Locke, la comprensión de los universales implicaría una reflexión sobre el lenguaje, ya que desde éste podríamos referir las propiedades comunes que tendrían las ideas, pudiendo así emitir juicios sobre éstos en base a las similitudes y diferencias que tengan con determinados objetos. En tal sentido, si seguimos su concepción, tenemos que la discusión sobre los universales en Locke sería una discusión acerca del lenguaje a partir del cual nos referimos a la realidad, no una discusión acerca de la realidad misma, dado que la mediación del entendimiento sería fundamental en tanto que las ideas de sensación, por un lado y, por otro, las ideas de reflexión, siempre mediarían entre lo que el sujeto pueda percibir como característica del objeto o sobre sí mismo y lo que sería en mundo exterior.

#### **4. Conclusiones**

Tal como hemos visto, la posición de Descartes acerca de los universales, si bien no es desarrollada con detalle en textos como las *Regule*, el *Discurso* o las *Meditaciones*, encuentra su punto de apoyo en estas obras en tanto que es en ellas, tal como sostiene Arenas, donde se encuentra la concepción innatista en la cual Descartes se apoya para poder formular en los *Principios* su concepción acerca de los universales. Dicha concepción, tal como Nolan y Rodríguez-Pereyra señalaron,

se muestra como el resultado de procesos de abstracción y de distinciones de orden meramente cognoscitivo. Por su parte, hemos visto que la doctrina de Locke, escindida completamente desde su origen del innatismo, encuentra su fundamento en un nominalismo que de ninguna forma pretende desprenderse, de forma absoluta, de la experiencia, cosa que, al igual que sucede con los universales no matemáticos en Descartes, permite apreciar la forma en la cual la sensibilidad sirve de mediadora en lo que respecta a la formación de ideas desde las cuales pretendemos describir el mundo material<sup>65</sup>.

## 5. Referencias bibliográficas

- Adam, C., Tannery, P. (ed). *Ouvres de Descartes*, París, Vrin, 1964.
- Arenas, L. *Descartes: la duda como punto de partida de la reflexión*, Madrid, RBA, 2015.
- Chappell, V. «The Theory of Ideas» en Rorty, A. (ed.), *Essays on Descartes Meditations*, Los Angeles, University of California Press, 1986, 177-198.
- Clarke, D. *La filosofía de la ciencia de Descartes*, Madrid, Alianza, 1986.
- Descartes, R. *Discurso del método, Dióptrica, Meteoros y Geometría*. Madrid, Alfaguara, 1981.
- Descartes, R. *Los Principios de la Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- Descartes, R. *Meditaciones Metafísicas*. Madrid, Alfaguara, 1977.
- Descartes, R. *Obras Escogidas*. Buenos Aires, Suramericana, 1967.
- Descartes, R. *Reglas para la dirección de la mente*. Madrid, Alianza, 1983.
- Descartes, R. *El mundo/ Tratado de la luz*, Madrid, Anthropos, 1989.
- Downing, L. «The primary and secondary quality distinction» en Poidevin, Simons, McGonigal and Cameron (eds.) *The Routledge Companion to Metaphysics*, Londres, Routledge, 2012, 98-108.
- Garber, D. *Descartes Embodied*. Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- Gueroult, M. *Descartes según el orden de las razones*, Caracas, Monteávila, 1995.
- Kenny, A. *Descartes: Philosophical Letters*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- Locke, J. *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, México D.F., FCE, 1994.
- Loeb, L. «Is There Radical Dissimulation In Descartes' Meditations?» en Oksenberg, A. (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*, Los Angeles, University of California Press, 1986, 243-270.
- Nolan, L. «Descartes' Theory of Universals» en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 89. no. 2/3 (1998)161-180.
- Mackie, *Problemas en torno a Locke*, México D.F., UNAM, 1988.
- Marion, J-L. *Sobre la ontología gris de Descartes*. Madrid, Escolar y Mayo, 2008.
- Oksenberg, A. (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. Los Angeles, University of California Press, 1986.
- Rodríguez-Pereyra, G. «Descartes' Substance dualism and his independence conception of substance». *Journal of the History of Philosophy*, 46, no. I (2008) 69-90.

<sup>65</sup> Estoy muy agradecido por las nutritivas observaciones que los profesores Alfredo Vallota, Javier Aoiz, Luis Castro, Ezra Heymann, Argenis Pareles y Gonzalo Rodríguez-Pereyra hicieron sobre los tópicos analizados en este artículo. También quisiera agradecer a quienes, anónimamente y a manera de árbitros, se dieron a la tarea de consignar valiosas observaciones sin las cuales este trabajo no habría podido culminarse. Al mismo tiempo, también quiero agradecer por su valiosa opinión, a los alumnos de la Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela con quienes discutí versiones preliminares de este texto.