

EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

THE PROBLEM OF UNIVERSALS

Ezequiel Zerbudis*

Resumen

El tema de este trabajo es cuál debería ser la formulación más adecuada del problema de los universales. Presento mi discusión contrastándola con la propuesta sobre este tema presentada por Rodríguez-Pereyra (2000), y sostengo que, si bien resulta esclarecedor su intento de formular el problema a la luz de la discusión general de Nozick (1981) acerca de los problemas filosóficos, su afirmación de que el problema de los universales demanda ofrecer hacedores de verdad para enunciados que expresan predicaciones singulares (instancias de lo que él denomina el “muchos sobre uno”) está insuficientemente fundamentada. Defiendo hacia el final que, por el contrario, y retomando aquí concepciones más tradicionales del problema, lo que éste efectivamente reclama es ofrecer análisis ontológicos de situaciones que instancian el así llamado “uno sobre muchos”.

Palabras-clave: Universales, Propiedades, Problema filosófico, Explicación.

Abstract

This paper discusses which is the most appropriate formulation of the problem of universals. I present my discussion by contrasting it with the proposal on this topic put forward by Rodríguez-Pereyra (2000), and I claim that, even if his attempt at formulating the problem by taking into account Nozick's (1981) general discussion of philosophical problems is illuminating, his proposal to the effect that the problem of universals would be solved by offering the truthmakers of statements expressing simple singular predications (instances of what he calls the “many over one”) is inadequately grounded. Towards the end of the paper I defend the idea that, in keeping with a more traditional take on the problem,

* Universidad Nacional del Litoral, Universidad Nacional de Rosario, CONICET.
E-Mail: ezerbu@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0002-0093-372XSGR-00276>.

what it actually demands is ontological assays of instances of the so-called “one over many”.

Keyboards: Universals, Properties, Philosophical problems, Explanation.

¿En qué consiste precisamente el así llamado ‘problema de los universales’? ¿Por qué es un problema? Podría parecer ocioso preguntarse de este modo por una pregunta filosófica, en lugar de concentrarnos en intentar dar respuestas a la pregunta. Después de todo, ¿por qué valdría la pena tematizar algo que solo surge por efecto de la práctica de los filósofos profesionales? Creo, sin embargo, que vale la pena tratar de responder esta pregunta, no solo por la utilidad que tendría para ordenar y motivar las exposiciones y discusiones a la hora de enseñar el tema en los cursos de metafísica (la situación inicial que me motivó a hacerme la pregunta que originó este trabajo), sino porque nosotros mismos como filósofos necesitamos darnos alguna respuesta para entender qué estamos haciendo al ocuparnos de estos temas y por qué valdría la pena hacerlo.

Parte de la necesidad y el interés de plantearse la pregunta deriva de que se encuentra poca iluminación sobre ella donde uno más esperaría encontrarla. Así, si bien el tratamiento de las distintas soluciones al problema de los universales, en la forma de exposiciones y discusiones de las distintas teorías de las propiedades, según las cuales éstas serían, por ejemplo, universales, tropos o clases de particulares, llena capítulos de manuales y diccionarios de filosofía (o, más específicamente, de metafísica), se suele dedicar poco espacio a explicar más precisamente cuál sería el problema que esas posiciones vendrían a resolver. Quizás se presupone que todos sabemos perfectamente bien cuál es el problema, si es que tenemos ya establecida y al alcance de la mano una taxonomía tan clara y sistematizada de respuestas. Pero es dudoso que esto sea así, ya que las presentaciones del problema en estos textos no solo son en general breves, sino además muy diversas entre sí. Así, mientras que a veces se conecta el problema con “la cuestión de si los términos generales del lenguaje natural refieren o no y, por lo tanto, introducen tipos peculiares de entidades, los universales, de algún modo distintos de los objetos particulares familiares de nuestra experiencia cotidiana” (una caracterización clásica que Galluzzo y Loux (2015, p. 1) mencionan sin suscribir), esto es, con un fenómeno más bien de tipo semántico, otras veces se apela a la necesidad de explicar aspectos de nuestra experiencia cotidiana del mundo como la similitud que encontramos entre objetos ordinarios

(Loux 1998, p. 21) o, más específicamente, su “similitud parcial” (Williams 1953; Peacock 2009) o su “identidad de tipo” (Armstrong 1989, p. 2), mientras que finalmente aún en otras oportunidades se apunta a fenómenos cuyo interés parece más puramente teórico, y no necesariamente conectado con la comparación entre diversos particulares, como cuando Loux habla sin más del “fenómeno del carácter” (Loux 2015, p. 9), esto es, de la circunstancia de que los objetos no se nos presentan en la experiencia sin más, sino que lo hacen como siendo de distintos modos.

En lo que sigue voy a tratar de clarificar esta cuestión de un modo un tanto indirecto, a través de la discusión de uno de los pocos intentos explícitos recientes de dilucidar la pregunta, a saber, el artículo de Gonzalo Rodríguez-Pereyra “What is the Problem of Universals?” (2000)¹. Si bien criticaré buena parte de la argumentación desplegada allí, elijo este texto sobre todo por sus virtudes, y en particular por su intento, que considero acertado, de inscribir el tratamiento de esta cuestión en una concepción metafilosófica más amplia respecto de qué serían los problemas filosóficos, concepción que comparto en gran medida.

Antes de continuar, una aclaración sobre el alcance de esta indagación. No pretendo afirmar que hay un único problema genuino que merezca el título de “el problema de los universales”; por el contrario, creo que todos los problemas que se indicaron dos párrafos más arriba son problemas genuinos y de gran interés filosófico. Pero también creo que no todos ellos están a la par. Mi interés se centrará entonces, sobre todo, en intentar reconstruir las conexiones y las relaciones de preminencia entre estos diversos problemas, de modo de identificar cierto núcleo problemático del que se desprenda el interés filosófico que pudiera haber en los demás problemas que históricamente se han conectado con él.

El plan del trabajo es el siguiente: en primer lugar, explicitaré la concepción de los problemas y explicaciones filosóficas que se defiende en el texto de Rodríguez-Pereyra, y que presupondré en el resto del trabajo. En segundo lugar, expondré la argumentación con la que Rodríguez-Pereyra pretende señalar que el modo más corriente y tradicional de entender el problema, el del “uno sobre muchos”, debe ser reemplazado por un problema distinto, aunque emparentado, el del “muchos sobre uno”, resaltando al hacerlo algunos de los aspectos que encuentro

¹ Una argumentación muy similar para defender la misma tesis que se defiende en ese texto es presentada en los caps. 1 y 2 de Rodríguez-Pereyra (2002a). En lo que sigue voy a centrarme de todos modos en el artículo, que al ser más conciso permite ver mejor la estructura del argumento.

más problemáticos y que retomaré en la sección siguiente. Finalmente, indicaré algunos puntos objetables en la argumentación de Rodríguez-Pereyra y sugeriré que una formulación tradicional del “uno sobre muchos” sigue siendo un modo esclarecedor de presentar el problema de los universales.

I. Problemas filosóficos

En lo que sigue voy a presuponer, siguiendo a Rodríguez-Pereyra, que al menos una buena parte de los que tomamos como problemas filosóficos, y en particular el que nos ocupará en este trabajo, tienen en general una forma típica, a saber, que aparecen cuando algunas tesis que, ya sea por su aparente verdad, su simplicidad, su consistencia con el sentido común, o alguna otra virtud semejante, aceptamos o querríamos aceptar parecen ser incompatibles entre sí. Esta concepción, que puede encontrarse con claridad en algunos comentarios metafilosóficos de dos autores muy influyentes en la tradición analítica reciente, tales como Robert Nozick y David Lewis (*cf.* Nozick 1981, pp. 1-24 y Lewis 1983, pp. x-xi) es una que, como acabo de decir, simplemente presupondré, sin intentar argumentar en favor suyo. Creo que proceder así resulta de todos modos aceptable en este contexto, no solo porque se trata de una concepción sumamente plausible y en buena medida consistente con la práctica de los filósofos analíticos contemporáneos, sino sobre todo porque, como ya indiqué, el autor que discutiré en la mayor parte de lo que sigue toma como punto de partida de su argumentación esta concepción de manera explícita (*cf.* 2000, p. 257). En el resto de esta sección me limitaré a caracterizar con mayor detalle esta idea e indicar algunas consecuencias que se seguirían de su adopción.

Mencioné que una concepción de este tipo ha sido defendida por Nozick y Lewis. En el caso de Nozick, de quien Rodríguez-Pereyra toma en particular esta idea, su presentación comienza reseñando distintos problemas filosóficos paradigmáticos, para hacer notar luego que todos ellos parecen exhibir una forma común. Entre los problemas que menciona figuran, entre otros, el de cómo es posible que tengamos una voluntad libre si todos los eventos del mundo físico del que somos parte están causalmente determinados, o el de cómo sería posible que hubiera mal en el mundo, si suponemos al mismo tiempo que existe un Dios omnipotente y bueno. Sobre la base de una consideración de varios ejemplos de este tipo, sugiere que hay una forma general que subyace a todos ellos, y que explicita en este pasaje:

La forma de estas preguntas es: ¿cómo es una cosa posible, dadas (o suponiendo) ciertas otras cosas? Algunos enunciados r_1, \dots, r_n son presupuestos o aceptados o dados por supuestos, y hay una tensión entre estos enunciados y otro enunciado p ; aquellos parecen excluir la verdad de p . Llamemos a los r_i *excluidores aparentes* (de p) (1981, p. 9).

Como sugerí, me parece que Nozick capta correctamente aspectos importantes de buena parte de los problemas filosóficos, pero no encuentro sin embargo muy justificada su aseveración, que realiza un poco más abajo de esta cita, de que “si bien la tensión y la incompatibilidad son relaciones simétricas entre enunciados, los problemas filosóficos se enfocan típicamente en la posibilidad de solo algunos de los enunciados de un lado de la relación” (1981, p. 9). Puede ser que en algunos casos (por ejemplo, la aparente incompatibilidad entre libre albedrío y determinismo) explicar cómo sea posible una de las tesis involucradas nos importe más que explicar la posibilidad de la otra, pero no hay que ir muy lejos para encontrar enunciados en tensión en que ambas partes parecen importarnos por igual. Por ejemplo, si consideramos el problema muy cercano que alguien podría plantearse de la aparente incompatibilidad entre nuestro libre albedrío y la omnipotencia y preordenación divinas, no es claro que una de esas tesis sea más central o importante para nosotros: lo que tenemos es simplemente dos tesis que nos importaría sostener pero que no vemos claramente cómo podrían mantenerse de modo simultáneo. Y tampoco parece necesario que nos circunscribamos aquí solamente a incompatibilidades entre dos (grupos de) tesis —hay ciertamente problemas que parecen involucrar incompatibilidades entre al menos tres tesis simultáneamente incompatibles².

Dado el carácter un tanto restrictivo de la caracterización de Nozick en las citas previas, sugiero entonces generalizar y uniformar esta concepción y acercarla así a una posición bastante semejante que puede extraerse de algunas consideraciones de David Lewis. De acuerdo con esta reformulación, un problema filosófico (al menos en metafísica, al menos en el marco de la así llamada ‘filosofía analítica’, al menos en una buena parte de los casos) tendría lugar cuando hay un conjunto de tesis que nos resultaría natural y deseable aceptar por distintos motivos (su

2 Creo que el problema acerca de la referencia de los términos singulares que Russell pretende solucionar mediante su teoría de las descripciones, por ejemplo, es un problema de este tipo, ya que se origina en una tensión entre posiciones razonables sobre (i) la forma lógica de los enunciados, (ii) la determinación del significado de los términos singulares, y (iii) las entidades que deberíamos aceptar en nuestra ontología. Excedería el alcance de este trabajo intentar desarrollar esta interpretación aquí.

acuerdo con el sentido común, con alguna teoría que tenemos motivos independientes para privilegiar, etc.) pero que, cuando explicitamos su contenido y sus consecuencias con mayor detalle, parecen entrar en colisión, esto es, resultan en apariencia incompatibles³. En el siguiente pasaje, en efecto, Lewis expresa una concepción de este tipo, que comparte inspiración con la posición de Nozick (a quien, de hecho, cita en este contexto). Tras rechazar la idea de que haya piedras de toque últimas en filosofía que permitieran fundamentar nuestras posiciones de un modo definitivo, continúa:

Más allá de lo que pueda decirse sobre el fundacionismo en otras áreas, esta teoría fundacionista del conocimiento filosófico está extremadamente mal fundamentada. Nuestras “intuiciones” son simplemente opiniones; nuestras teorías filosóficas son lo mismo. Algunas son de sentido común, algunas son sofisticadas; algunas son particulares, algunas generales; algunas son sostenidas de modo más firme, otras menos. Pero son todas opiniones, y un objetivo razonable para un filósofo es llevarlas a un cierto equilibrio (1983, p. x).

Hay dos puntos centrales en esta concepción de los problemas filosóficos presupuesta por Rodríguez-Pereyra que es importante retener para lo que sigue: por un lado, la idea de que un problema filosófico concierne a la relación entre ciertas creencias o, más en general, entre tesis que adoptamos (o querríamos adoptar); por otro, que nos tiene que resultar en principio enigmático, esto es, difícil de *comprender* cómo es que esas tesis podrían llegar a ser ambas verdaderas.

2. Rodríguez-Pereyra y el problema de los universales

Como ya indicamos, Rodríguez-Pereyra propone interpretar el problema de los universales como uno que tiene específicamente la forma explicitada por Nozick, esto es, en términos de una tesis que querríamos aceptar pero que parece amenazada por la existencia de excluidores apa-

³ Tal como venimos de caracterizarla, esta concepción de los problemas filosóficos tiene afinidades claras, y quizás también una motivación común, con el método del *equilibrio reflexivo* abogado por Rawls y otros filósofos morales, dado que este método pretende también poner en concordancia nuestros juicios morales particulares con los principios que los estarían rigiendo, de modo que ellos puedan verse justificados mutuamente (cf. Rawls 1971; Knight 2023). De hecho, algunos de estos temas aparecen en la cita de Lewis que sigue en el texto. Sin embargo, en la medida en que este método se centra de modo preponderante en las relaciones evidenciales entre principios y juicios particulares, y no todos los conflictos filosóficos que nos interesan tienen siempre esa forma, no intentaré analizar en detalle la relación que podría haber entre ambas concepciones.

rentes. Tomando como punto de partida una de las formulaciones del problema ofrecida por Armstrong, a saber, la que lo presenta como “el problema de cómo es que particulares diferentes pueden sin embargo ser idénticos en naturaleza” (1978, I, p. 41; cf. Rodríguez-Pereyra 2000, p. 252), lo que queríamos sostener inicialmente (esto es, la tesis *p*) sería la identidad de naturaleza de particulares distintos, mientras que el excluidor aparente sería la diferencia numérica de los particulares que tienen dicha naturaleza. Digo ‘inicialmente’ porque más adelante, al responder la objeción de un revisor del artículo para quien no habría realmente incompatibilidad entre aquellas tesis porque involucran distintos sentidos de ‘identidad’, numérica en un caso, cualitativa en el otro (y también frente a un planteo similar de Fraser MacBride (2002, p. 31)) va a plantear (2000, p. 257-8; 2002b, p. 42) que la incompatibilidad se da más bien, en verdad, entre *ser lo mismo* y *ser distinto*, sin más. Dice Rodríguez-Pereyra:

el ‘Uno sobre Muchos’ es el problema de explicar cómo cosas diferentes pueden ser lo mismo, como cuando *a* y *b* son *F*. (...) [Éste es] un problema porque la mismidad [*sameness*] y la diferencia aparentemente se excluyen mutuamente. Para resolver [este] problema debe mostrarse que la exclusión entre mismidad y diferencia es *meramente* aparente (2002b, p. 42).

El problema de los universales sería entonces el problema de explicar cómo es que distintas cosas podrían ser (de un modo u otro) idénticas (o lo mismo), y al mismo tiempo distintas, ya que esto último pareciera excluir lo primero.

Más allá de las dudas que esta última reformulación pudiera suscitar, uno pensaría que, habiendo arribado a una formulación del problema completamente general y que se adecua a la forma canónica indicada por Nozick, se habría completado ya la tarea de explicitar en qué consiste el problema de los universales. Sin embargo, quizás porque el problema ha tomado ahora una forma demasiado general como para que se la considere como una formulación del problema *de los universales*, o quizás porque nuestro autor sintió la necesidad de conectarlo con otras propuestas que se han hecho al respecto, lo cierto es que al comenzar la sección 3 del texto (p. 258) el enfoque de la discusión sufre dos cambios: por un lado, se retorna a la formulación inicial menos rarificada, que aludía a la identidad de naturaleza o a la posesión de las mismas propiedades por parte de los distintos individuos; por el otro, y esto va a ser central en el desarrollo de la argumentación, el foco aparece ahora no tanto en la supuesta incompatibilidad en que alguna de las tesis que nos importan entraría con otras creencias que aceptamos,

sino en dar una explicación metafísica de alguno de estos hechos supuestamente problemáticos, tales como que dos objetos tengan las mismas propiedades o una naturaleza idéntica. El primer cambio puede resultar objetable, porque conlleva una indefinición respecto de cuál es precisamente la tesis cuya posibilidad estaría amenazada y deberíamos intentar comprender. El segundo es incluso más problemático, porque desdibuja el formato que se supone tiene el problema. Considero en lo que sigue estas dos cuestiones en orden.

Respecto del primer punto, parece bastante claro que la vuelta a versiones menos abstractas del problema está motivada por la intención de conectar su propia formulación con las propuestas de autores que habían tratado el tema con anterioridad, sobre todo con Campbell (1990), Devitt (1980) y Oliver en su intento de interpretar a Armstrong (Oliver, 1996). Hay dos elementos importantes en esta reconfiguración (o restauración a un estadio anterior) del problema: además de volver a una versión menos abstracta del “uno sobre muchos”, en que se demanda específicamente una explicación de “cómo particulares diferentes pueden ser idénticos en naturaleza, o tener las mismas propiedades” (p. 258, descripción que puede expresar diversos hechos, como los indicados por los enunciados (1) a (3) más abajo), se toma en cuenta también una observación de Campbell que será importante para el desarrollo de la argumentación, en la que se señala que uno podría hacerse dos tipos de pregunta acerca de los objetos y sus propiedades:

podemos formular dos preguntas muy distintas sobre, digamos, las cosas rojas. Podemos tomar *un* único objeto rojo y preguntar de él: ¿qué es respecto de esta cosa aquello en virtud de lo cual es roja? Llamaremos a esto la *pregunta A*.

En segundo lugar, podemos preguntar de cualquier *par* de cosas rojas: ¿qué es respecto de estas dos cosas aquello en virtud de lo cual ambas son rojas? Llamemos a esto la *pregunta B* (Campbell 1990, p. 29).

Estas consideraciones dan lugar a una pluralidad de candidatos para cumplir el rol de los hechos problemáticos que las respuestas al problema de los universales deberían explicar, que son a su vez los mismos que Oliver menciona como aquellos entre los que Armstrong oscila para ocupar ese rol. Estos serían (Oliver, 1996, pp. 49-50; Rodríguez-Pereyra, 2000, p. 259):

(1) *a* y *b* son del mismo tipo / tienen una propiedad en común.

(2) *a* y *b* son ambos *F*.

- (3) *a* y *b* tienen una propiedad común, *F*.
- (4) *a* tiene una propiedad.
- (5) *a* es *F*.
- (6) *a* tiene la propiedad *F*⁴.

Esta lista merece algún comentario. Por una parte, no resulta claro que ella incluya todos los tipos de hechos que han sido sugeridos, incluso por Armstrong, como aquello que debería ser explicado por una solución al problema de los universales (volvemos sobre esto en la discusión más abajo); Rodríguez-Pereyra, sin embargo, trata la lista como si fuera completa en el resto del artículo. Por otra parte, respecto de la incorporación como relevante de la *pregunta A* de Campbell, esto es, de una pregunta que se preocupa por el carácter de los objetos tomados aisladamente, y cuya adopción fundamenta la aparición de los hechos (4) – (6) en la lista, vale la pena notar que esa incorporación parece representar un alejamiento respecto del modelo de problema tomado de Nozick (¿cuál sería el excluidor aparente de este tipo de hechos?)

Por otra parte, y en relación con el segundo desplazamiento que notábamos más arriba, acerca de la forma del problema, parece haber una conexión entre la aparición de estos hechos que se alejan del tradicional “uno sobre muchos” y se enfocan en la explicación del carácter de objetos aislados, y un aparente abandono de la idea de problema filosófico como originado en la incompatibilidad entre creencias. Según el nuevo modelo de problema filosófico que hace su aparición aquí, lo que se requiere no es eliminar una tensión sino más bien proveer una *explicación metafísica* (unilateral, por decirlo así) de ciertos tipos de hechos (la frase resaltada es de Oliver, pero podemos suponer que caracteriza también el nuevo encuadre de Rodríguez-Pereyra).

Es importante notar que solo una vez que se lleva a cabo esta reconfiguración del problema, y la consiguiente reinterpretación de lo que una solución demanda, tiene sentido preguntarse, como Rodríguez-Pereyra hace aquí siguiendo nuevamente a Oliver, en qué podría consistir la explicación requerida (de hechos tales como (1) – (6)). Ambos autores sugieren tres posibles candidatos (Rodríguez-Pereyra, p. 259; Oliver, p. 50):

4 A lo largo de esta discusión se presupondrá que los predicados utilizados en estos enunciados aparentemente problemáticos expresan propiedades naturales o escasas —si no fuera así se perdería la conexión con la noción de identidad de naturaleza.

- (a) un *análisis conceptual* de su contenido, o
- (b) una especificación de su *compromiso ontológico*, o
- (c) una especificación de sus *hacedores de verdad* (o de sus *fundamentos ontológicos*)⁵.

Una vez planteado así el problema, Rodríguez-Pereyra se aparta ahora de Oliver para argumentar decididamente en favor una de estas opciones (la (c)). En efecto, va a defender que la noción de explicación metafísica relevante consistiría en la provisión de *hacedores de verdad* (en este caso, para enunciados como (1) – (6)), y lo hará mediante un argumento que al menos en parte es un argumento por eliminación, ya que se basa en buena medida en mostrar la inadecuación de las otras opciones (a) y (b). El argumento no es de todos modos un argumento enteramente por eliminación ya que también se destacan algunas virtudes positivas del hacer verdad en lo que hace a su capacidad explicativa (daremos más detalles sobre estos argumentos cuando los analicemos en la sección siguiente).

Una vez que se ha definido, entonces, que lo que el problema de los universales demanda es que se proporcionen los *hacedores de verdad* para (al menos algunos) hechos del tipo de (1) – (6), Rodríguez-Pereyra tomará en cuenta algunos resultados de la teoría de los *hacedores de verdad* para seleccionar cuáles de esos hechos son aquellos de los que deberá darse una explicación. Un primer resultado que será particularmente importante aquí es el de que no es necesario postular hechos conjuntivos para dar cuenta de la verdad de enunciados conjuntivos (tales como (2) más arriba), ya que lo que hace verdaderos a estos últimos son los *hacedores de verdad* de cada una de sus cláusulas conjuntadas, actuando de consuno. Esto es, el enunciado del tipo (2) ‘*a es F y b es F*’ no es hecho verdadero por la existencia de un supuesto hecho conjuntivo [*Fa & Fb*], sino por los hechos [*Fa*] y [*Fb*] actuando de manera conjunta. Esto quiere decir que los hechos que hacen verdaderos enunciados del tipo de (2), que son los que expresan el “uno sobre muchos” tradicional, son los mismos que hacen verdaderas predicaciones simples como (5), tales como ‘*a es F*’, a saber, hechos simples tales como [*Fa*], con la única

5 A pesar de que en este tercer ítem se asocia la especificación de los *hacedores de verdad* con la determinación de ciertos “fundamentos ontológicos” (algo que agrega Rodríguez-Pereyra y no está en Oliver), ese agregado no parece cumplir ningún rol en la argumentación que se ofrece. Volveremos sobre este punto en la sección siguiente.

diferencia de que en aquel caso se necesitan varios de ellos actuando conjuntamente.

Una consecuencia que Rodríguez-Pereyra extrae de esta circunstancia es que, en última instancia, la solución del problema de los universales consistirá primariamente en determinar cuáles son los hacedores de verdad de enunciados como (5) y (6), ya que, como vimos, los hechos que hacen verdaderos a éstos hacen verdaderos también, de un modo u otro, a todos los enunciados de nuestra lista (1) – (6). En sus palabras:

lo importante aquí es que para solucionar el Problema de los Universales uno no tiene que hacer nada más que proporcionar los hacedores de verdad para oraciones tales como (5) y (6) (2000, p. 266).

Luego de hacer este punto, Rodríguez-Pereyra hace notar otra tesis central de la teoría de los hacedores de verdad, a saber, la idea de que el hacedor de verdad de una oración es aquello en virtud de lo cual la oración es verdadera. La base intuitiva de esta idea es que lo que tiene que hacer el teórico de hacedores de verdad es delimitar el trozo exacto de realidad, por así decir, que es responsable de la verdad en cuestión. De esto se sigue que lo que hace verdaderos diversos enunciados acerca de un mismo objeto debe en muchos casos ser algo distinto, que involucre diversos aspectos del objeto. Así, por ejemplo, el enunciado de que ‘*a* es blanco’ es hecho verdadero, intuitivamente, por algo distinto de lo que hace verdadero ‘*a* es esférico’, lo que requerirá que los hacedores de verdad de estas predicaciones simples involucren algo más que el objeto del que tratan, ya que si tienen que ser distintos no podrían estar ambos constituidos solo por ese objeto. Delimitar estos diversos hacedores de verdad equivaldrá, entonces, a explicar cómo es que una misma cosa puede ser de distintos modos, cómo es que puede tener distintas propiedades. Aquí Rodríguez-Pereyra señala que semejante explicación consistirá en dar cuenta de cómo una cosa numéricamente una puede a la vez ser múltiple —lo que tendríamos aquí no sería un “uno sobre muchos” sino, por el contrario, un “muchos sobre uno”, esto es, una diversidad de propiedades que caracteriza a un único objeto. Finalmente, en la medida en que nos encontraríamos en este caso nuevamente con una cierta tensión entre unidad y multiplicidad, tendríamos aquí uno de los hechos que presenta el aspecto paradójico que da lugar a los problemas filosóficos según Nozick. Esto nos habilitaría a suponer, según nuestro autor, que en última instancia el problema de los universales no consistiría más que en dar cuenta precisamente de este hecho aparentemente problemático —a saber, del “muchos sobre uno”.

3. Algunas dificultades con la posición de Rodríguez-Pereyra

Hasta aquí me he limitado a presentar, entiendo que de un modo bastante fiel y preciso, la argumentación de Rodríguez-Pereyra en favor de su tesis de que el problema de los universales, bien entendido, no es más que el problema del “muchos sobre uno”, esto es, en sus términos, el problema de dar cuenta de cómo sería posible que un mismo objeto sea de modos diversos, problema que habría que resolver, por otra parte, proporcionando los hacedores de verdad de los enunciados que expresan dichos estados de cosas.

Creo que esta tesis, que constituye el punto final de la argumentación que estamos examinando, es objetable por múltiples razones, que intentaré explicitar en lo que sigue. Algunas de estas objeciones se refieren a aparentes incongruencias o puntos no fundamentados de la argumentación. Otras parecen depender de una interpretación inadecuada de la concepción de los problemas filosóficos tomada de Nozick.

A los fines de la exposición presentaré mis objeciones en dos grupos. El primero de ellos girará en torno a cómo comprender la incompatibilidad o tensión propia de los enunciados filosóficamente problemáticos. El segundo consistirá en objeciones a algunos pasos en la argumentación que pretende mostrar que la solución del problema de los universales demanda la provisión de hacedores de verdad para enunciados que expresan instancias del “muchos sobre uno”.

El punto central del primer grupo de objeciones es que nuestro autor parece entender de un modo demasiado amplio los criterios para que ciertas creencias den lugar a un problema genuinamente filosófico, en el sentido en que lo discutíamos más temprano. Esto parece explicar, no solo la selección, hacia el final del artículo, del “muchos sobre uno” como supuestamente *el* núcleo genuino del problema de los universales, sino también el modo en que interpreta el “uno sobre muchos” en Armstrong y, finalmente, también la idea de que habría una tensión o incompatibilidad más general y abstracta que se daría sin más entre ser uno y ser múltiple, entre ser idéntico y ser distinto⁶.

6 Si bien las oposiciones entre *ser uno* y *ser múltiple*, por una parte, y entre *ser idéntico* y *ser distinto*, por la otra, no parecen estrictamente idénticas, nuestro autor parece tomarlas en este contexto como equivalentes; (cf. 2002a, p. 19): “La pregunta que preocupa a los filósofos es: ¿cómo puede haber identidad en la diferencia?, o ¿cómo puede haber unidad [*oneness*] en la multiplicidad? Esta es la razón por la que el problema también es llamado ‘El Uno sobre Muchos’”.

Conviene comenzar por este último punto. Como señalábamos más arriba, frente a la objeción (hecha por un árbitro anónimo, y reiterada luego por Fraser MacBride) de que el “uno sobre muchos”, el punto de partida del problema tradicional de los universales, podría eventualmente resolverse mediante el análisis conceptual, que nos permitiría distinguir entre identidad (y diferencia) numérica e identidad (y diferencia) cualitativa, Rodríguez-Pereyra responde que esa movida no elimina completamente toda incompatibilidad relevante, ya que ésta sobrevive en la tensión que se daría, en un nivel más abstracto, entre las meras nociones de unidad o identidad, por un lado, y multiplicidad o diferencia, por el otro. Dice en este contexto lo siguiente:

Pero hay una incompatibilidad de algún tipo entre ser diferente y ser lo mismo, y distinguir entre identidad o diferencia numérica e identidad o diferencia cualitativa es ya un intento de explicar cómo es que los particulares pueden ser idénticos a pesar de ser diferentes (2000, 257-8).

Esta afirmación no parece convincente. En efecto, podemos pensar que el punto de la crítica que se intenta responder es que bajo palabras como ‘identidad’ y ‘diferencia’ podrían estar confundiéndose fenómenos diversos, en el sentido de que designarían fenómenos que no tendrían una naturaleza común o, dicho de otro modo, que aquellas denominaciones tendrían, tal como son usadas allí, cierto grado de equivocidad o ambigüedad. Si esa fuera la crítica, y creo que hay algo en esto, lo que se dice en este párrafo no alcanza para rebatirla, ya que equivale simplemente a presuponer la cuestión en su contra. Conviene recordar aquí que las incompatibilidades que generarían los problemas filosóficos tienen lugar entre *enunciados* (o creencias) que aceptamos, y bien podría ocurrir que algunas de esas incompatibilidades se revelaran como meramente aparentes si pudieran explicarse como derivando de alguna confusión lingüística (o conceptual). Pero la respuesta falla, sobre todo, porque no se ve que haya realmente una incompatibilidad o tensión entre las nociones de identidad y diferencia, o entre unidad o multiplicidad, tomadas de este modo abstracto —o, en todo caso, porque esa tensión no parece tener ni de cerca el nivel que caracteriza los problemas filosóficos paradigmáticos que considerábamos en la primera sección.

Por supuesto, *hay* problemas y dificultades teóricas en la cercanía, muchas de las cuales fueron discutidas por los filósofos a lo largo de los siglos. Así, por ejemplo, está el problema de cómo es que, por ejemplo, mi pelotita de ping-pong, que era antes blanca, sigue siendo la misma

una vez que la pinté de rojo; o cómo es que la mesa sobre la que juego puede seguir siendo la misma, si le cambié una pata que se había quebrado; o el problema de cómo es que, por el contrario, una estatua de arcilla deja de existir cuando es aplastada y convertida en una bola informe. Pero nótese que, si bien puede ser problemático determinar cuáles son las condiciones que determinan si un objeto permanece o no numéricamente idéntico a través de todos esos cambios, esos mismos problemas *presuponen* que al menos en otras circunstancias tener propiedades diversas en cierto momento (o incluso propiedades incompatibles en distintos momentos) no es por sí una amenaza a que se trate de la misma cosa, del mismo modo en que tampoco es problemático (o no *tan* problemático) que un objeto sea uno y múltiple al estar conformado por una pluralidad de partes, por más que sí sea un problema filosófico qué condiciones tienen que cumplirse para que esa pluralidad de partes dé lugar a un nuevo objeto (el “Problema especial de la composición”, cf. van Inwagen 1990) y por más que ese tipo de fenómenos haya dado lugar a enigmas clásicos como el del barco de Teseo. Y, como veremos con más detalle más abajo, tampoco parece resultar particularmente extraño o enigmático que un objeto sea a la vez de distintos modos —que mi pelotita de ping-pong sea a la vez blanca y esférica.

Podría objetarse aquí que la caracterización de un estado de cosas como enigmático, y como generando en consecuencia un problema filosófico, es un tanto vaga y quizás incluso subjetiva, de modo que no debería ponerse mucho peso en estas consideraciones. Creo que esto es en cierta medida correcto. Sin embargo, esto no volvería completamente vacuas estas consideraciones. En primer lugar, porque si bien podría ser vago cuán enigmática tiene que ser una cuestión para que dé lugar a un problema genuinamente filosófico, los juicios comparativos al respecto parecieran ser bastante seguros, y para nuestros fines no necesitamos, en verdad, más que eso. En segundo lugar, porque nuestra aspiración es la de dar una visión global razonable de nuestros juicios intuitivos en esta área y, si bien cabe esperar, por cierto, diferencias en las sensibilidades de distintos individuos, parece también que, en la medida en que los problemas conciernen a la relación mutua entre ciertos conceptos y aseveraciones, y estos son, como el lenguaje que los expresa, mayormente compartidos dentro de una comunidad, es de esperar que los análisis que hagamos tengan, dentro de estos límites, un alcance bastante general.

Querría ahora analizar cómo un problema de este mismo orden vuelve a aparecer en el modo en que nuestro autor presenta el “uno sobre muchos” en Armstrong. Vale la pena notar en este sentido que Ro-

driguez-Pereyra recurre, al introducir este problema, a una formulación relativamente marginal, un recordatorio, en el marco de una discusión del nominalismo de clases en el libro de 1978:

El problema de los universales es el problema de cómo particulares numéricamente diferentes pueden sin embargo ser idénticos en naturaleza, ser todos del mismo ‘tipo’ (Armstrong 1978, I, p. 41; Rodríguez-Pereyra 2000, p. 257)⁷.

Por supuesto, este texto expresa de manera suficientemente adecuada el problema central que se plantea Armstrong. Pero se trata en rigor de una versión simplificada del problema. Es interesante notar que cuando Armstrong presenta de modo “oficial”, por así decir, el problema de los universales, en la primera página de la parte dos de *Universals and Scientific Realism*, que dedica a exponer y criticar las distintas “Teorías de los universales”, lo hace caracterizando aquello que sería particularmente problemático de un modo bastante más detallado:

en algún sentido mínimo o pre-analítico hay cosas que tienen ciertas propiedades y están en ciertas relaciones. Pero, como Platón fue el primero en señalar, esta situación es profundamente enigmática, al menos para los filósofos. La misma propiedad puede pertenecer a distintas cosas. La misma relación puede relacionar distintas cosas. Aparentemente, puede haber algo idéntico en cosas que no son idénticas. Hay cosas que son una al mismo tiempo que muchas. ¿Cómo es esto posible? (1978, I, p. 11).

Nótese que lo que es considerado problemático aquí no es tanto un supuesto conflicto entre las nociones de identidad y diferencia, como venimos de ver que Rodríguez-Pereyra sugiere en un momento, o en la idea de que distintos objetos puedan tener un mismo carácter (como aparecía en los enunciados (1) a (3) más arriba), sino más bien la circunstancia más específica de que haya *algo idéntico* que esté presente, u opere, simultáneamente, en cosas que no son idénticas. Lo extraño y enigmático, podríamos decir, es que pareciera haber una única y misma cosa que sigue siendo la misma a pesar de que también tendemos a caracterizarla de modos que parecen excluir dicha identidad —en particular, por ejemplo, su aparente capacidad de estar presente de modo completo en localizaciones disjuntas tiende a inducir típicamente en nosotros la idea

7 Este es el pasaje que Rodríguez-Pereyra cita cuando presenta por primera vez el problema de los universales como respondiendo a la caracterización de Nozick, y es uno al que Oliver también le había otorgado un lugar privilegiado en su discusión (cf. 1996, p. 49).

de distinción, de diferencia numérica⁸. Vale la pena notar, además, que este modo de identificar lo particularmente problemático en la situación concuerda mejor con el nombre que se ha dado tradicionalmente al problema, que sugiere que lo que nos resulta difícil es comprender cómo serían posibles ciertas entidades, los universales, que somos llevados a postular en la medida en que aceptemos como fiables algunos modos de hablar y las intuiciones que ellos parecen inducir⁹.

Dificultades similares reaparecen en la defensa de la idea de que el problema de los universales consiste centralmente, según nuestro autor, en el “muchos sobre uno”. Según esta idea, lo verdaderamente enigmático respecto de las propiedades de los objetos serían hechos tales como que mi pelotita de ping-pong, pongamos por caso, pudiera ser a la vez blanca y esférica. Sin embargo, nuevamente, el problema aquí es que no queda para nada claro que un hecho tal como que mi pelotita de ping-pong sea a la vez blanca y esférica resulte enigmático en el sentido relevante, esto es, que sea algo que desafía a nuestro sentido común o a nuestras creencias más naturales —o al menos, parece claro que no lo hace en la misma medida en que sí parece hacerlo la idea de que una misma entidad vaya a estar enteramente en muchos lugares distintos. Por supuesto, es correcto que el problema de los universales, como sea que lo entendamos, nos hace prestar atención al fenómeno del carácter, y también parece correcto que, como sostiene Rodríguez-Pereyra, una solución del problema de los universales, lo entendamos como lo entendamos, requerirá explicar en qué consiste que un objeto tenga una propiedad, que sea de un modo u otro. Pero que una solución a este último problema sea una condición necesaria para resolver el problema de los universales no lo convierte sin más en *el* problema de los universales.

Si lo que venimos de decir es razonable, entonces, el criterio que Rodríguez-Pereyra usa para identificar las tesis problemáticas de las que

8 La idea de ‘estar presente’ que utilizo aquí no debe ser entendida necesariamente en el sentido de ‘estar ubicado en una región del espacio-tiempo’, sino en el de ‘influir u operar’ en dicha región (para no presuponer la cuestión contra interpretaciones trascendentes de los universales).

9 Es interesante notar que muchos de los participantes recientes en estas discusiones han sugerido que el nombre ‘problema de los universales’ es un nombre inadecuado (*misnomer*) del problema en cuestión; cf. Rodríguez-Pereyra (2000, p. 256; cf. también 2003, p. 226: “el así llamado ‘problema de los universales’ no es un problema acerca de los universales”), Oliver (1996, p. 47), Campbell (1990, p. 27). De modo general, creo que uno debería tender a desconfiar de posiciones que requieran suponer que buena parte de la tradición previa que se ocupó de un tema estaba completamente desorientada —al punto de nombrar mal el problema de que se estaba ocupando.

se requeriría una explicación filosófica resulta inadecuado. Parece claro en este sentido que ni la idea de que algo pueda ser idéntico y distinto, tomado en abstracto, ni el fenómeno más específico del “muchos sobre uno”, serían hechos tan enigmáticos que desafiarían nuestra comprensión. Por el contrario, el “uno sobre muchos”, en particular en la versión más desarrollada que ofrece Armstrong en el párrafo que venimos de citar (entre otras formulaciones similares que se han dado), esto es, la pregunta por cómo podría ocurrir que una misma entidad estuviera enteramente presente, u operara, en más de un lugar, caracterizando potencialmente a una pluralidad de cosas, es algo que sí pareciera tener ese carácter buscado —la identidad numérica parece amenazada por circunstancias usualmente asociadas, más bien, con la *diferencia* numérica.

Querría ahora pasar al segundo grupo de objeciones que mencioné más arriba, esto es, a aquellas acerca de la estructura de la argumentación que concluye con la afirmación de que lo que se requiere para dar una respuesta al problema de los universales es ofrecer hacedores de verdad para las distintas predicaciones simples verdaderas de un objeto, esto es, ofrecer soluciones al “muchos sobre uno”.

Lo primero que llama la atención en relación con esta argumentación es que el presupuesto mismo que la articula, la idea de que lo que el problema de los universales requiere para su solución es que se dé algún tipo de explicación metafísica de un supuesto hecho problemático no se sigue del planteo inicial del texto. En efecto, cuando presentamos este paso en nuestra exposición más arriba, notamos que tiene lugar aquí un desplazamiento, llamativo y no justificado, que consiste en que se pasa de la idea de que lo que se necesita para resolver un problema filosófico consiste (siguiendo a Nozick) en disolver una incompatibilidad percibida entre ciertas tesis, a la de que lo que se requiere sería, por el contrario, ofrecer una explicación metafísica, en un sentido aún a especificar, de cierto hecho (que es el enfoque que se adopta al intentar conectar esta discusión con la de Campbell y Oliver). Llama la atención, además, que nuestro autor no parezca notar que se esté produciendo aquí ningún desplazamiento, por más que su ocurrencia es en mi opinión central para que el argumento tome el derrotero que toma.

En todo caso, una vez aceptada la idea de que lo que se requiere para solucionar el problema de los universales es dar algún tipo de explicación metafísica, con la consiguiente puesta entre paréntesis de las consideraciones previas sobre Nozick y los problemas filosóficos, la discusión sobre el tipo preciso de explicación metafísica que se requiere se da respecto de dos ejes (en principio) independientes. Un primer eje

conciene a la determinación más precisa del tipo de hechos a explicar ((1) – (6) en la numeración de Oliver reproducida más arriba); el segundo eje conciene al tipo de operación que permitiría lograr una explicación metafísica adecuada en este contexto ((a) – (c) más arriba).

Respecto del primero de estos puntos, ya notamos el carácter relativamente poco problemático o enigmático de algunos de los hechos considerados. Este parece el caso, en particular, de los ítems (4) – (6), que se incluyen a partir de la mención del *problema A* de Campbell. También se da el problema inverso, a saber, que ciertos hechos o circunstancias históricamente asociados con el problema han sido dejados de lado. Entre estos podemos mencionar, de modo simplemente ilustrativo, circunstancias tales como la aparente existencia de similitudes objetivas entre objetos distintos (no obviamente captado por la idea de que tienen las mismas propiedades), el hecho de que podemos describir objetos distintos de modo sistemático con un mismo término y, finalmente, la formulación de Armstrong que citamos más arriba, que apela al carácter problemático que tendrían ciertas entidades si fueran efectivamente recurrentes¹⁰.

Me parece también objetable el tratamiento que se hace de las distintas explicaciones metafísicas examinadas —los candidatos para cumplir el papel eran, vale recordar, el análisis conceptual, la determinación del compromiso ontológico de los enunciados que expresan los hechos problemáticos y la búsqueda de sus hacedores de verdad (i.e., (a) – (c) más arriba).

Rodriguez-Pereyra, como vimos, va a rechazar los primeros dos para abrazar el tercero de estos candidatos. Su rechazo de la posibilidad de que el análisis conceptual proveyera el tipo de explicación requerida es fundamentado como sigue:

Como hice notar [...], considero que el Problema de los Universales es un problema ontológico, cuya respuesta debería decirnos algo sobre lo que hay, mientras que un análisis conceptual solo puede decirnos algo sobre el contenido de los conceptos y palabras que usamos para pensar y hablar sobre lo que hay (p. 260).

Creo que hay varios problemas aquí. En primer lugar, no es obvio que no podamos aprender nada sobre la realidad analizando nuestros

¹⁰ Vale la pena consignar que en (2002a, p. 21) Rodriguez-Pereyra sí considera (y rechaza, en mi opinión adecuadamente) la similitud entre objetos como uno de los posibles *explananda* del problema de los universales.

conceptos. Pero, en todo caso, el problema mayor radica en que el análisis conceptual sí parece que podría ayudar a resolver problemas filosóficos, entendidos del modo que consideramos más arriba. Recordemos una vez más: según Nozick, un problema filosófico surge cuando diversas creencias o enunciados que aceptamos entran en tensión. Y en la medida en que nuestras creencias y enunciados sí involucran conceptos y palabras, bien podría ocurrir que la inconsistencia que notamos solo aparezca a raíz de una confusión o interpretación inadecuada de los mismos. Creo que resultará apropiado, para ayudar a aclarar mi punto aquí, considerar un caso de problema filosófico tomado como paradigmático por Nozick (y también por Rodríguez-Pereyra (2002b) y Fraser MacBride (2002)), a saber, el que se origina en el aparente conflicto entre la suposición de que tenemos libre albedrío y la posible verdad del determinismo. Podría pensarse que, en una interpretación natural de estas dos creencias, el conflicto no es meramente aparente sino real, y que el único modo de eliminar la tensión entre ellas consistiría en rechazar alguna de esas dos creencias. En este caso, deberíamos adoptar una posición incompatibilista, y aceptar que a lo sumo una sola de esas tesis en conflicto puede ser correcta. Pero esta no es la única opción que tenemos para resolver el conflicto. Otra opción involucraría revisar el contenido de esas creencias y, en particular, el alcance de algunos de los conceptos involucrados. Así, al menos cierta forma de compatibilismo, esto es, de un modo de resolución del conflicto de acuerdo con el cual las dos creencias pueden ser, pese a las apariencias, compatibles entre sí, se basa en reinterpretar en particular el concepto de ‘acción libre’ involucrado en estas creencias, que adquiriría ahora un contenido aproximadamente similar al de ‘acción no coaccionada’, lo que permite desconectarla de la idea según la cual las acciones libres inauguran cadenas causales independientes de los eventos previos (idea con la que, podríamos pensar, se la asocia inicialmente). Vemos entonces que, contrariamente a lo que parece presuponer aquí Rodríguez-Pereyra, el análisis y clarificación de ciertos conceptos sí ayudaría a mostrar la posibilidad de alguna tesis metafísica que nos interesa (nuestra posesión de libre albedrío, por caso), pese a su aparente incompatibilidad con lo expresado por otra tesis igualmente aceptable.

En relación con los dos candidatos restantes, Rodríguez-Pereyra los trata simultáneamente y, como vimos en la sección anterior, considera que solo la búsqueda de hacedores de verdad sería capaz de explicar la posibilidad de hechos como (1) – (6). La razón para esto es que, al ser los hacedores de verdad de estos enunciados necesitadores de su verdad, parecen mejores candidatos para proveer explicaciones de

los hechos expresados por esos enunciados que una determinación de sus compromisos ontológicos (la existencia de un hacedor de verdad implica, en efecto, la verdad del enunciado correspondiente, e implicar puede ser un modo de dar cuenta de algo). Esto puede ser correcto, pero, al igual que notábamos respecto de la selección de candidatos para cumplir el rol de los hechos a explicar, aquí también notamos que la lista, tomada directamente de Oliver (1996, p. 50), incluye y a la vez excluye candidatos de manera injustificada. En primer lugar, no está claro por qué alguien pensaría que la búsqueda de los compromisos ontológicos de un enunciado podría proporcionar una explicación de algún hecho problemático. En el otro sentido, parece claro que hay modos razonables de entender las explicaciones metafísicas que Rodríguez-Pereyra no toma en cuenta (al menos, no de modo explícito) aquí. Pienso sobre todo en el modo en que Campbell, un autor al que de todos modos se alude en varias oportunidades en el texto, interpreta esta tarea. En su libro *Abstract Particulars* sugiere que la metafísica tiene como tarea intentar “dar una explicación (*account*) de los constituyentes fundamentales de cualquier realidad” (p. 1), y que para eso opera ofreciendo análisis (en el sentido literal: descomposiciones, desmembramientos) ontológicos (*ontological assays*) de distintas situaciones. Así es como caracteriza esta noción:

Ofrecer una descripción de los constituyentes básicos en una situación real, y de las relaciones entre ellos, es dar una descomposición ontológica [*ontological assay*] de esa situación. La descomposición ontológica de cualquier situación real descubre su estructura óntica (1990, p. 1).

Como acabo de sugerir, la operación aquí descripta parece proporcionar una interpretación razonable de la noción de explicación metafísica buscada y, de hecho, parece tratarse de una opción más prometedora que la noción de hacer verdad si lo que se pretende es *comprender cómo* es que cierto hecho aparentemente en colisión con otras creencias sería posible —ya que un hacedor de verdad a lo sumo nos permite asegurarnos de la mera ocurrencia de un hecho, sin iluminarnos sobre cómo es que resulta posible. Esta idea parece además concordar en buena medida con la práctica histórica de muchos filósofos que se ocuparon de ontología —recuérdese entre otras la idea del alfabeto y el silabario del ser de que se vale D. C. Williams (1953, p. 7).

La falta de consideración de una variante como ésta, entre otras más que podrían pensarse, parece debilitar la validez del argumento de Rodríguez-Pereyra, al menos en la medida en que funcione en efecto como

un argumento por eliminación. De todos modos, es interesante notar que esta opción no considerada explícitamente parece de hecho reaparecer de modo inadvertido en la propia propuesta de Rodríguez-Perer-ya. En efecto, creo que puede mostrarse que en su propuesta el trabajo explicativo lo realiza más bien un tipo de análisis como el abogado por Campbell y no la noción misma de hacer verdad, que no parece cumplir ningún rol relevante por sí.

Podemos convencernos de que esto es así observando con atención algunos de los ejemplos de explicación ontológica ofrecidos por Rodríguez-Pereyra hacia el final del artículo. Así, cuando describe qué explicación darían las distintas teorías de las propiedades a su problema del “muchos sobre uno”, lo que hace no es simplemente ofrecer algún hacedor de verdad cualquiera para cada uno de los enunciados en cuestión, sino específicamente aquellos que explicitan la estructura ontológica fundamental de lo que hace verdadero al enunciado. Dice:

para resolver el Problema de los Universales, uno solo tiene que proveer los hacedores de verdad para oraciones tales como (5) y (6). Para esas oraciones, teorías distintas ofrecerán hacedores de verdad distintos [...] Así, el realismo acerca de los universales dice que el hacedor de verdad de (5) y (6) es que *a* instancia la *F*-idad, que es también un hacedor de verdad de (4) [...] Del mismo modo, el nominalismo de semejanzas responde al Problema de los Universales diciendo, aproximadamente, que el hacedor de verdad de (5) y (6) es que *a* se asemeja a los particulares-*F*, lo que es también un hacedor de verdad de (4) (p. 266).

Ahora bien, es claro que el trabajo explicativo lo hace acá la descomposición ontológica ofrecida en cada caso del hecho [*Fa*] y no la mera identificación de algo que haga verdadero al enunciado. En efecto, más temprano, al discutir algunos resultados generales de la teoría del hacer verdad, había señalado que, por ejemplo, “con seguridad, ‘*Fa*’ es verdadero en virtud del hecho de que *Fa*” (p. 264, y afirmaciones similares con otros ejemplos). Siendo esto así, si la explicación metafísica consiste solo en proveer hacedores de verdad para los enunciados predicativos simples, uno ya estaría cumpliendo con ese requerimiento al decir que ‘*a* es *F*’, nuestra oración (5) en el listado más arriba, es hecha verdadera por el hecho [*Fa*], sin tener por qué dar más detalles de cómo está articulado ese hecho. Si esto último nos choca como insatisfactorio, eso es seguramente porque lo que permite ofrecer la explicación aquí no es la identificación de algo que garantice la verdad del enunciado que lo expresa (algún hacedor de verdad u otro), sino solo una caracterización que exhiba la estructura ontológica fundamental del hecho en cuestión.

Y esto, que aparece subrepticamente haciendo toda la tarea explicativa en la propuesta de Rodríguez-Pereyra, no es otra cosa que el análisis ontológico que, como vimos, deja de lado en su argumentación.

4. Conclusiones

Si lo que venimos de exponer es en líneas generales correcto, Rodríguez-Pereyra realiza un aporte interesante al intentar presentar el problema de los universales bajo la forma general sugerida por Nozick y Lewis, pero se aleja de dicha concepción al intentar caracterizarlo de una forma más precisa. En particular, notamos que el intento de articular su discusión con algunas discusiones previas, en particular con la de Oliver (1996), hace que nuestro autor termine oscilando entre dos modos incongruentes de comprender lo que demanda una respuesta al problema, lo que vuelve en última instancia inválido su razonamiento. Así, comienza su desarrollo aceptando una concepción de los problemas filosóficos según la cual éstos requerirían eliminar la tensión que habría entre una tesis y otras que la ponen en riesgo. El desarrollo de esta idea lo lleva por un lado a plantear una versión demasiado general del problema, según la cual la incompatibilidad se daría meramente entre adscripciones de identidad y diferencia, algo que no siempre es un problema ni está en rigor conectado especialmente con los universales. Sin embargo, más adelante pasa a plantearse la discusión de un modo un tanto diferente, a saber, en términos de la necesidad de explicar, por sí solos (esto es, sin relación con algún excludor), una serie de hechos tomados de una discusión con motivaciones ligeramente diversas (recordemos que Oliver presenta su lista en el marco de una interpretación de Armstrong) mediante procedimientos cuya selección no es tampoco justificada. Finalmente, nuestro autor retoma al final de su argumento un aspecto de la concepción de Nozick, la idea de que un problema filosófico requiere explicar la posibilidad de un hecho problemático, para fundamentar su opción por el hacer verdad frente al compromiso ontológico como método de explicación metafísica. Esta recapitulación ayuda a dejar en claro, creo yo, que la argumentación que venimos de analizar tiene varios aspectos que resultan problemáticos. Finalmente, creo que la discusión más arriba sugiere que una concepción de los problemas filosóficos basada en los comentarios de Lewis y Nozick hace razonable pensar que el problema de los universales concierne en particular al fenómeno tradicional del “uno sobre muchos”, y que el análisis ontológico parece el método más adecuado para tratarlo.

Referencias Bibliográficas

- Armstrong, D. M. (1978). *Universals and scientific realism*. Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M. (1989). *Universals: An opinionated introduction*. Westview Press.
- Campbell, K. (1990). *Abstract particulars*. Blackwell.
- Devitt, M. (1980). 'Ostrich nominalism' or 'mirage realism'? *Pacific Philosophical Quarterly*, 61(4), 433–439.
- Galluzzo, G., & Loux, M. J. (Eds.). (2015). *The problem of universals in contemporary philosophy*. Cambridge University Press.
- Knight, C. (2023). Reflective equilibrium. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2023 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/reflective-equilibrium/>
- Lewis, D. K. (1983). *Philosophical papers* (Vol. 1). Oxford University Press.
- Loux, M. J. (1998). *Metaphysics: A contemporary introduction*. Routledge.
- Loux, M. J. (2015). An exercise in constituent ontology. In G. Galluzzo & M. J. Loux (Eds.), *The problem of universals in contemporary philosophy* (pp. 9–45). Cambridge University Press.
- MacBride, F. (2002). The problem of universals and the limits of truth-making. *Philosophical Papers*, 31(1), 27–37. <https://doi.org/10.1080/05568640209485080>
- Nozick, R. (1981). *Philosophical explanations*. Harvard University Press.
- Oliver, A. (1996). The metaphysics of properties. *Mind*, 105(417), 1–80.
- Peacock, H. (2009). What's wrong with ostrich nominalism? *Philosophical Papers*, 38(2), 183–217. <https://doi.org/10.1080/05568640903151313>
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Harvard University Press.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2000). What is the problem of universals? *Mind*, 109(434), 255–273.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2002a). *Resemblance nominalism: A solution to the problem of universals*. Oxford University Press.

Agradecimientos: Querría agradecer los comentarios que realizaron a una versión previa de este artículo Marta Campdelacreu, Paula Castelli, Gonzalo Rodríguez-Pereyra y Pablo Rychter. Se agradece también la financiación por parte del Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España, y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional, a dos proyectos que integro (proyectos PID 2023-151071NB-I00 y PID2023-150569NB-I00).

- Rodriguez-Pereyra, G. (2002b). The problem of universals and the limits of conceptual analysis. *Philosophical Papers*, 31(1), 39–47. <https://doi.org/10.1080/05568640209485081>
- Rodriguez-Pereyra, G. (2003). Particulares y universales. In J. González & E. Trías (Eds.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía: Cuestiones metafísicas* (pp. 225–246). Trotta Editorial.
- Van Inwagen, P. (1990). *Material beings*. Cornell University Press.
- Williams, D. C. (1953). On the elements of being. *The Review of Metaphysics*, 7(1), 3–18.