

Entidades indeseables: una respuesta desde Aristóteles al problema de la
incompatibilidad de las esencias en la ontología de W.V. Quine.

Trabajo de grado para optar por el título de filósofo

Presentado por

Cristian Felipe González Hernández

Dirigido por Prof. Dr.

Claudia Patricia Carbonell Fernández

Programa de Filosofía

Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas

Universidad de La Sabana

Noviembre, 2020

Para Nicole

Agradecimientos

No se puede ser solista cuando se escribe una tesis de filosofía. Detrás de cada una de las ideas que intento exponer en este texto, se esconden una montón de charlas y clases con personas que marcaron significativamente este trabajo, mi carrera universitaria y también mi vida. Me gustaría hacer mención de las personas que contribuyeron en la realización de este trabajo y de paso confesar que mientras escribo estos nombres evoco los más bonitos recuerdos que me hacen sentir inmensamente agradecido.

A mis padres y a mi hermana, por brindarme un apoyo incondicional, por acompañarme cada día y por hacerme saber que estaban orgullosos incluso en días oscuros en los que no escribía ni leía ni siquiera una palabra.

A mi maestra y amiga Claudia Carbonell por enseñarme con su ejemplo a conjugar la vida y la filosofía y por mostrarme un espacio en el que se puede ser muy feliz. Por escuchar y soportar con paciencia mis preocupaciones, dudas y arrebatos y por enseñarme el valor de la amistad y el diálogo en la filosofía.

A mis profesores Juan Camilo Espejo, Anderson Pinzón y Euclides Eslava por enseñarme el valor de la disciplina, el trabajo honrado y la renuncia y por siempre estar atentos a escuchar mis comentarios sin importar lo desatinados que fueran.

A mis amigos Juan Manuel, Andrés Felipe, María Camila y Pablo por sus divertidas charlas que, entre risas y bromas, se escondían las más valiosas críticas y los más interesantes comentarios. Les agradezco por leer con paciencia párrafos sueltos de este escrito y por siempre ser sinceros si algo estaba mal. A la gente del Égora, en donde jamás hará falta una buena charla y donde encontré una manera de despejar mi mente en los días en los que me encontraba atascado.

A mi compañera de trabajo Daniela Sánchez por estar dispuesta a escucharme sin importar que tan exótico fuera el tema de conversación. A ella le agradezco sus oportunos comentarios y el hecho de que me haya mostrado otros modos de ver el tema del que me ocupó.

A los que un día estuvieron y ya no están.

Tabla de Contenido

Agradecimientos.....	3
0. Introducción.....	5
I. La distinción entre <i>sentido y referencia</i> en el criterio de admisibilidad ontológica de Quine.....	11
I.1 Nuestro punto de partida: Frege y la distinción entre <i>sentido y referencia</i>	11
I.2 Quine y su interpretación de la distinción entre <i>sentido y referencia</i>	14
I.3 La distinción entre <i>sentido y referencia</i> y su relación con el criterio de admisibilidad ontológico de Quine.....	19
I.4 Conclusiones del primer capítulo.....	24
2. Significaciones y <i>esencias</i> : revisando una acusación.....	26
2.1 Revisando una acusación: Quine y la relación entre <i>esencia</i> y significación.....	26
2.2 ¿Por qué el valor explicativo de las significaciones es ilusorio?.....	29
2.3 ¡Adiós significaciones, Adiós <i>esencias</i> !.....	41
2.4 Conclusiones del segundo capítulo.....	43
3. Entidades indeseables: una interpretación de <i>esencia</i> que justifica la hostilidad de Quine.....	45
3.1 Fernando Inciarte y la historia de una interpretación.....	45
3.2 <i>Sustancias primeras y sustancias segundas</i> , una interpretación de la <i>esencia</i> derivada de <i>Categorías</i>	50
3.3 El problema de la incommensurabilidad de las <i>esencias</i> y los individuales concretos.....	60
3.4 Conclusiones del tercer capítulo.....	65
4. Sobre la <i>sustancia</i> y la extensión: una revisión crítica a la noción de <i>esencia</i> (τὸ τί ἦν εἶναι) desde el punto de vista del extensionalismo de Quine.....	67
4.1 ¿Individuales concretos como sujetos legítimos?.....	67
4.2 La forma como <i>sustancia</i> ¿cómo debemos entender la identidad entre <i>esencias</i> e individuales?.....	73
4.3 Sobre la incompatibilidad entre <i>esencias</i> y extensiones.....	81
4.4. ¿Por qué hablar de <i>esencias</i> ? Dos maneras diferentes de confeccionar una ontología.....	84
4.5 Conclusiones del cuarto capítulo.....	87
5. Conclusiones.....	88
6. Bibliografía.....	92

0. Introducción

En su célebre artículo de 1963a “On what there is”, Willard van Orman Quine mostró que una buena parte de la semántica tradicional había mantenido la equivocada idea de que un término, además del objeto que nombra, supone una Idea, un concepto o una entidad mental que sirve como su significación. Para Quine, estas Ideas, conceptos o entidades mentales constituyen objetos *diferentes* a los objetos nombrados por los términos, pues una cosa es el objeto al que llamamos ‘Estatua de la Libertad’ ubicado al sur de la isla de Manhattan y otra es la Idea o el concepto de la Estatua de la Libertad. De acuerdo con el autor, la tradición apeló a esta intuición ya que permitía justificar cómo es posible que un término como ‘unicornio’, a pesar de que no nombre a ningún objeto dado que los unicornios no existen, tenga significación en virtud de que da cuenta de la Idea o el concepto de unicornio.

En esta disertación, me concentraré en una de las posturas que, según Quine, contribuyó a la emergencia de esta controvertida concepción de significación, a saber: la noción de esencia aristotélica. De acuerdo con el autor, Aristóteles sostenía que solo los objetos tienen esencias y que la significación de un término es en lo que se convierte una esencia cuando se *separa del* objeto nombrado y se adscribe al término (cfr. Quine, 1963c). Desde este punto de vista, la significación de un término como ‘manzana’ consistiría en la esencia de manzana, es decir, aquello que se *separa de* cualquier manzana concreta — esta que tengo encima de la mesa, por ejemplo— y se adscribe al término.

La posición de Quine frente a esto es que: si reconocemos que las significaciones no pueden ser de ninguna manera objetos, podemos renunciar a la idea de que las significaciones son esencias, pues estas últimas no son otra cosa que objetos *separados de y diferentes a* los objetos que nombran los términos. Desde esta mirada, la aparente importancia de las esencias en la explicación semántica sería ilusoria y nada perderíamos al deshacernos de ellas. Considero que el ataque de Quine en contra de las esencias está fuertemente motivado por una interpretación particular según la cual estas constituyen entidades *separadas y diferentes a* los objetos nombrados y, por ende, aceptarlas en una teoría con el fin de salvar ciertas distinciones semánticas y ontológicas resulta una estrategia indeseable para una teoría que haga honor a la simplicidad explicativa y la austeridad ontológica.

A pesar de esto, considero interesante revisar precavidamente esta interpretación de la esencia aristotélica tomando como punto de partida la intuición de que, como uno puede notar al estudiar la filosofía de Aristóteles, no hay una versión definitiva de sus planteamientos y, por ende, siempre existe

la posibilidad de replantearse una y otra vez el puesto que tiene un concepto dentro de su obra y fuera de ella. Pienso que una buena parte del quehacer filosófico consiste en esto y, justamente con este espíritu, me daré a la tarea de exhumar la noción de esencia aristotélica que tiene Quine en mente y de desenmarañar las raíces de esta interpretación, blanco de su ataque.

Considero que, al hacer esto, es posible reconocer cuáles fueron las diversas posiciones que ayudaron a consolidar esta concepción y a instaurarla como la posición aristotélica por antonomasia sobre este respecto. Lo más importante es que el hecho de examinar las raíces de esta lectura y sus entrecruzamientos nos permite a su vez visualizar las diversas ramas y desvíos que uno podría tomar sin dejar de ser parte del mismo árbol. Al reconocer esto, es posible proponer una interpretación paralela de la esencia aristotélica que, en contraste con la posición que mantiene Quine, pueda esquivar su ataque y dejar de ser una noción subversiva para sus propósitos ontológicos. Este es justo lo que me propongo hacer.

Para la realización de este trabajo tomo como influencia los escritos de Fernando Inciarte (1979), Michael Frede (1987), Günther Patzig (1987), Claudia Carbonell (2007) entre otros. Todas estas propuestas tienen un rasgo en común y es que son simpatizantes de una lectura de la esencia aristotélica guiada estrictamente por los planteamientos expuestos en *Metafísica Z*, *H* y *Θ* y que contrasta con la interpretación escolástica erigida en congruencia con las intuiciones expuestas en *Categorías*. En pocas palabras, diría que la pregunta central que guiará la presente investigación es: ¿cómo debe ser entendida la esencia aristotélica para que pueda esquivar el ataque de Quine motivado por la idea de que las esencias son entidades *separadas* de y *diferentes a* los objetos que nombran nuestros términos?

El problema del que me ocupo en este trabajo es un problema estrictamente ontológico. Permítaseme explicar mejor esto. Tal como lo ha señalado Quine (1963a), una investigación puede enmarcarse en el contexto de la ontología si su pretensión principal es responder a la pregunta *¿qué hay?* Desde esta perspectiva, podría decirse que el quehacer propio de la ontología asemeja mucho al de un notario que hace el inventario de bienes categorizando y contando los activos de una compañía con el fin de determinar *qué hay en la empresa*. Al igual que el notario, mi pretensión también es responder a la pregunta *¿qué hay?*, pero en un sentido mucho más fundamental. Me interesa considerar de la mano de Quine cuáles son los requisitos que debe cumplir *algo* (indistintamente de aquello que sea) para que podamos decir que pertenece al conjunto de *lo que hay* y si dentro de este conjunto puede o no haber lugar para las llamadas esencias aristotélicas.

La relevancia de este asunto es doble, por un lado, podría decirse que este trabajo tiene importancia dentro del marco de la historia de la filosofía, pues su realización supone un ejercicio en el que se consideran dos interpretaciones diferentes de la esencia aristotélica desarrolladas en distintas épocas en relación con una posición ontológica contemporánea como la de Quine. Esto nos permite descubrir la vigencia histórica de los planteamientos aristotélicos (en especial de la noción de esencia) no solo en ciertas discusiones tradicionales como la disputa medieval en torno a la *Teoría de la suposición* (Véase capítulo 2.1), sino también el lugar que esta tiene en un debate ontológico contemporáneo como el que presenta Quine.

De esta manera, es posible entablar un diálogo entre Quine y Aristóteles que resulta ser interesante no solo por la distancia histórica que hay entre ambas posturas sino también por los aparentes desacuerdos respecto a la concepción que cada autor tiene de ciencia, ontología y lenguaje. Esto supone una oportunidad para dilucidar puntos de convergencia entre ambas posiciones y para delimitar una misma inquietud ontológica que aglutine los planteamientos de ambos autores y, de esta manera, sea posible contrastar sus propuestas.

Por otro lado, esto resulta ser relevante dentro de contexto del aristotelismo contemporáneo porque sugiere una manera de reinterpretar los planteamientos de Aristóteles de cara a una discusión ontológica que tuvo lugar a comienzos del siglo XX y que marcó un hito en la filosofía posterior. Como mencioné antes, este trabajo pone al descubierto la tensión existente entre dos interpretaciones de la esencia Aristotélica: una lectura surgida en el marco del Escolastismo que pretende ser congruente con las intuiciones expuestas en *Categorías* y una lectura contemporánea fundada estrictamente sobre los planteamientos expuestos en *Metafísica Z, H y Θ* .

Esta presunta oposición entre *Categorías* y *Metafísica* no es una cuestión nueva en la investigación especializada sobre Aristóteles (cfr. Frede, 1987; Gill, 1993). En ese sentido, considero que reflexionar sobre este asunto, tal como se pretende hacer en este trabajo, supone una buena estrategia para repensar la relación entre *Categorías* y *Metafísica* en la interpretación de la obra de Aristóteles y ver, de qué modo, esta relación favorece una concepción de esencia que pueda satisfacer los requisitos teóricos que ha impuesto Quine. Al final, esto abre la puerta para que podamos considerar una posible respuesta de Aristóteles a la cruzada de Quine en contra de las esencias.

En síntesis, considero que la propuesta que busco presentar es relevante para la historia de la filosofía, en primer lugar, porque supone un ejercicio en el que se rastrea el desarrollo filosófico de la noción de

esencia aristotélica desde su inauguración en la *Metafísica*, su recepción en la discusión medieval en torno a la *Teoría de la suposición* y la interpretación dentro del marco de una propuesta ontológica contemporánea como la de Quine. Como dije antes, esto nos permite reconocer la vigencia de esta noción en una discusión reciente que ha marcado la filosofía actual. En segundo lugar, considero que este trabajo es importante porque ofrece una manera paralela de interpretar la esencia aristotélica en virtud de la cual podemos erigir una posible respuesta al ataque de Quine. Esto, en últimas, busca — de forma respetuosa— proponer una manera de superar la discrepancia existente en torno a la interpretación de la esencia y disipar el aire de desconcierto y confusión que parece haber alrededor de esta noción.

Este trabajo consta de 4 capítulos. Cada uno de ellos está subdividido en apartados con el fin de estructurar la argumentación y facilitar la lectura. Al final de cada capítulo y a modo de recuento, presento las conclusiones parciales de cada uno de los capítulos que serán mencionadas someramente en las conclusiones finales. La estrategia que llevaré a cabo será la siguiente:

En el primer capítulo, se mostrará de qué modo Quine se sirve de la distinción fregeana entre *Sentido* y *Referencia* para la postulación de su criterio de admisibilidad ontológica. En un primer momento, se presentará brevemente el argumento de Frege en el que se señala la distinción entre estos dos elementos. En un segundo momento, se mostrará cuál es la interpretación de Quine y cómo en virtud de esta el autor sustenta su criterio de admisibilidad ontológico. Finalmente, la última parte está dedicada a responder por qué la distinción entre *Sentido* y *Referencia* es imprescindible para la postulación de su criterio de admisibilidad.

En el segundo capítulo, se hará énfasis en el ataque de Quine a la noción de esencia aristotélica a la que presenta como la noción precursora de la noción moderna de significación. Se pretenderá sustentar que, si las significaciones son herederas de las esencias aristotélicas, las razones que justifican el inconformismo hacia las significaciones irían en la misma dirección que las razones que justifican el inconformismo hacia las esencias. En un primer momento, se evaluará la razón por la cual Quine sostiene que las esencias son las precursoras de las significaciones. En un segundo momento, se presentará la argumentación que emplea Quine para desacreditar el valor explicativo de las significaciones y renunciar a ellas. En un tercer momento, se mostrará que las razones que justifican el inconformismo de Quine hacia las significaciones podrían extenderse también para justificar el inconformismo hacia las esencias.

En el tercer capítulo, se revisará principalmente cuál es la interpretación de esencia aristotélica que justifica la acusación de Quine. Se argumentará que el ataque de Quine va dirigido hacia una concepción de las esencias influenciada por una lectura de *Categorías* según la cual estas constituyen entidades *diferentes* a los objetos de referencia. En un primer momento, se presentará el contexto filosófico en el que floreció esta interpretación de la noción de esencia derivada de *Categorías* y las distintas voces que han privilegiado esta lectura. En un segundo momento, se expondrá en qué consiste esta interpretación y por qué, si se toma como la posición privilegiada de Aristóteles, termina validando la tesis de que las esencias son objetos *diferentes* a los objetos de referencia. En un tercer momento, se mostrará en qué sentido, si aceptamos esta interpretación, Quine encontraría una razón válida para deshacerse de la noción de esencia.

En el cuarto capítulo, se defenderá una interpretación paralela de la esencia aristotélica que puede esquivar el ataque de Quine. En un primer momento, se expondrá una interpretación de la esencia en la que se deja de lado las intuiciones defendidas en *Categorías* y se privilegian los planteamientos expuestos en *Metafísica Z*. En un segundo momento, se mostrará por qué, si se acepta esta interpretación, es posible esquivar el ataque de Quine presentado en los capítulos anteriores. En un tercer momento, se mostrará por qué una posición como esta es compatible con los requisitos que impone una ontología extensional como la que propone Quine. Finalmente, me gustaría señalar cuál es la razón para hablar de esencia y como, a pesar de las diferencias epistémicas de Quine y Aristóteles, el discurso sobre las esencias no implica una violación al extensionalismo.

“objecthood of objects cannot be thematized independently of the meaning of singular terms. However, that does not mean that the object for which the expression stands and its meaning coincide. The dimension of objects does not lose anything as a result of the semantic approach; rather something is added to it and only thus does it become intelligible.”

(Tugendhat, pág. 34)

[...] cada realidad singular y su esencia son una y la misma cosa, y no accidentalmente, y que conocer una realidad singular no es sino conocer su esencia, de modo que incluso por inducción (se muestra) que ambas son una misma cosa.

(Metafísica Z. 6 19-20)

I. La distinción entre *sentido* y *referencia* en el criterio de admisibilidad ontológica de Quine

La distinción fregeana entre *sentido* y *referencia* fue imprescindible para el desarrollo de la ontología de Quine. En este capítulo, mi pretensión es mostrar que el criterio de admisibilidad ontológica que propone Quine depende del reconocimiento de esta distinción. Para ser más preciso, mi propósito es mostrar que el criterio de admisibilidad ontológica requiere la aceptación de la tesis fregeana según la cual existe una diferencia fundamental entre *sentido* y *referencia*. En ese orden de ideas, como mi pretensión es mostrar la estrecha relación entre este criterio y la distinción de Frege, mi deber será mostrar de qué modo Quine se sirve de esta distinción y por qué esta es imprescindible para la postulación del criterio.

Para ello, la estrategia argumentativa que llevaré a cabo es la siguiente: primero, presentaré el argumento que emplea Frege en “Sobre sentido y referencia” (1892) para legitimar la distinción entre *sentido* y *referencia*. Segundo, mostraré cuál es, desde mi punto de vista, la interpretación que hace Quine de esta distinción para fundamentar su criterio de admisibilidad ontológica. Tercero y para ilustrar el modo en que Quine se sirve de esta distinción, responderé finalmente a la pregunta ¿por qué la distinción entre *sentido* y *referencia*—en específico, la interpretación que hace Quine de esta— es imprescindible para la postulación de su criterio?

I.I Nuestro punto de partida: Frege y la distinción entre *sentido* y *referencia*

La distinción entre *sentido* (*Sinn*) y *referencia* (*Bedeutung*) marcó irreversiblemente la manera de entender la relación de identidad entre signos y objetos. En su texto, “Über Sinn und Bedeutung” (1892), Frege abordó ciertos problemas concernientes a la informatividad de los enunciados de identidad. Ejemplos de enunciados de identidad pueden ser: $a =$ la primera letra del alfabeto castellano, “El guitarrista de Led Zeppelin’ = ‘Jimmy Page”, $H_2O =$ Agua, etc. Frege se dio cuenta de que existe una diferencia amplia entre enunciados como $a = a$ y $a = b$. Esta diferencia radica en el hecho de que, mientras $a = a$ parece no aportarnos ninguna información, $a = b$ nos dice algo que antes no sabíamos. De ahí que el enunciado ‘El guitarrista de Led Zeppelin’ = ‘El guitarrista de Led Zeppelin’ nos parezca obvio, mientras que el enunciado “El guitarrista de Led Zeppelin’ = ‘Jimmy Page” puede asombrarnos, ya que nos informa algo que antes no sabíamos.

Frege considera que esta diferencia en el *valor cognoscitivo* de los enunciados —que es precisamente lo que justifica la diferencia en informatividad— no descansa en el objeto al que refieren ambos signos dado que ‘El guitarrista de Led Zeppelin’ y ‘Jimmy Page’ nombran el mismo objeto. Tampoco descansa en la forma de los signos que nombran el objeto pues, a pesar de que “El guitarrista de Led Zeppelin” y “Jimmy Page” sean signos distintos pues se escriben diferente, la diferencia que le interesa a Frege no descansa en la manera como están escritos los signos, sino en el hecho de que al emplear el término “El guitarrista de Led Zeppelin” accedo a información acerca del objeto <Jimmy Page> que es distinta de aquella que conozco cuando empleo “Jimmy Page” (García, 1997, pág. 88-89).

La respuesta de Frege (1892) al dilema es que: “solo puede haber una distinción en los enunciados si a la diferencia de signos le corresponde una diferencia en el modo de presentación de lo designado” (pág. 30). En ese orden de ideas, que ‘el guitarrista de Led Zeppelin’ sea cognoscitivamente distinto de ‘Jimmy Page’ se debe al hecho de que ambos términos tienen un modo distinto de presentar el objeto que designan. Así pues, un signo, además de lo designado, lo que podríamos llamar *referencia* (*Bedeutung*), está unido al *sentido* (*Sinn*) que expresa el modo de presentación del objeto designado (pág. 30).

Ahora bien, quisiera hacer énfasis en un aspecto que, para la argumentación que pretendo desarrollar, es muy relevante. Hasta el momento, he presentado brevemente el argumento que emplea Frege para distinguir dos elementos (*sentido* y *referencia*) que nos permiten explicar satisfactoriamente la función semántica de los términos singulares. Después de familiarizarse con esta breve presentación, uno podría preguntarse con la mayor inocencia: ¿qué tan independiente puede estar el *sentido* de la *referencia*? o, inversamente, ¿qué tan independiente puede estar la *referencia* del *sentido*?

La idea inicial que podría tener Frege (1892) en mente es que:

“[I]a conexión entre un signo, su sentido y su referencia, es de tal género, que al signo le corresponde un sentido determinado y a éste, a su vez, una determinada referencia¹, mientras que a una referencia (a un objeto) no le pertenece sólo un signo [...] [a]hora bien, con esto no se ha dicho que *al sentido le corresponda también una referencia* [...] *por consiguiente, el que se haya captado un sentido no asegura el que se tenga una referencia*” (pág. 31).

Si bien es común que a un signo le corresponda un *sentido* y, a este último, le corresponda una *referencia*, esto no impide que puedan existir signos que no designen ningún objeto, es decir, que carezcan de *referencia*. (Frege, 1892, pág. 31). A pesar de que Frege acepte la posibilidad de que se den

¹ Cursivas mías.

este tipo de casos, también reconoce que hay una diferencia relevante en el modo como se evalúa semánticamente los signos sin referente y el modo como se evalúa un signo con referente. La diferencia no es trivial, pues en el caso de un signo sin referente estaríamos incapacitados para determinar el valor de verdad de cualquier oración en la que signos sin referentes estén incrustados. Si ‘el guitarrista de Led Zeppelin’ no designara ningún objeto, no podríamos saber si la oración ‘el guitarrista de Led Zeppelin compuso el solo de *Heartbreaker*’ es verdadera o falsa, es decir, no podríamos conocer su valor de verdad.

A lo sumo, diríamos que la oración tiene *sentido* (ya que expresa un pensamiento), pero como no designa ningún objeto, no podríamos saber si hay algo o alguien que satisface o incumple el predicado ‘hizo el solo de *Heartbreaker*’². Dummett (1973) y Evans (1982) interpretan esta posición de dos modos distintos: para el primero, la *referencia* es una noción que, si bien es requerida en una *teoría del significado* cuyo fin es explicar cómo el lenguaje funciona, no es condición para entender una oración. En ese sentido, la *referencia*, tal como Dummett cree que Frege la entiende, no es un ingrediente primordial en el significado ya que, si conocer el significado de una oración es lo que requiero para entenderla, es evidente que alguien podría entender una oración a pesar de que desconozca su *referencia*. En ese orden de ideas, una oración sin *referencia* sería una oración indeterminada respecto a su valor de verdad, pero, aun así, una oración que podemos entender. (*cf.* Dummett, 1973, págs. 84);

Para el segundo, por el contrario, es implausible que uno entienda una oración sin conocer su valor de verdad, es decir, sin conocer el *referente* de los términos y la relación lógica entre sujeto y predicado. La motivación de Evans para decir esto descansa en el hecho de que, de acuerdo con su interpretación, tener un sentido o un modo de presentación es tenerlo respecto de un valor de verdad. En ese orden de ideas, la condición para entender una oración como ‘Berlín es la capital de Alemania’ sería entender el *sentido* de la oración, que, en este caso, equivale a tener un pensamiento acerca del valor de verdad de dicha oración (Evans, 1982, pág. 17). De este modo, una oración sin *referente* sería una oración no apta para tener un valor de verdad y, por lo tanto, una oración respecto de la cual no habría nada que entender (*cf.* Evans, 1982, pág. 11).

² Este tema se ha discutido ampliamente y los problemas en torno a la interpretación de los textos de Frege no se hacen esperar: algunos autores (véase Dummett, 1973 y Burge, 1977) sostienen la tesis de que una oración cuyos componentes (Nombres Propios) carecen de referencia expresan un tipo de pensamiento que nos permite entender *parcialmente* la oración; por su parte otros autores (véase Evans, 1982) consideran que es implausible que podamos expresar un pensamiento por medio de una oración cuando los términos que la componen no designan ningún objeto. Para la exposición de mi argumento, no requiero detenerme en esto.

Respecto de todo esto, hay mucha tela que cortar y muchas voces que escuchar. Sin embargo, para mi argumentación, no es necesario detenerme en ello. Algo es claro en ambos casos, el *sentido* y la *referencia* deben entenderse como dos elementos complementarios ya sea, o bien porque entender el *sentido* de una oración —requisito para entender la oración misma— equivale a entender la contribución que hacen sus partes a la referencia de la oración completa —como podría afirmar Evans—; o bien porque determinar el valor de verdad (la *referencia*) de una oración completa requiere conocer el *sentido* de las expresiones incrustadas en dicha oración —como podría sostenerlo Dummett (pág. 89)—.

Mi propósito, más allá de sumergirme en la discusión respecto a la manera más adecuada de entender la relación entre *sentido* y *referencia*, es mostrar que podemos encontrar diversas interpretaciones (algunas muy disimiles entre sí) respecto a este tema. En una situación en la que no se tiene muy claro qué fue exactamente lo que quiso decir un autor sobre algún tema, ofrecer una interpretación plausible que pueda ser acogida por el mayor número de estudiosos y se mantenga lo más fiel posible al texto, termina siendo una manera conveniente de aportar claridad a la cuestión, *so pena* de debilitar la idea de que existe una interpretación decisiva que pueda imponerse como canónica.

Desde este punto de vista, es mucho más cómodo hablar de la lectura de un autor a la obra de Frege sin sentir que se está presentando una visión que no se ajusta rígidamente a su interpretación canónica. Liberándome de este peso, puedo enfocarme particularmente en la lectura que hace Quine de la tesis de Frege que, si bien, no pretende ser una interpretación canónica en lo absoluto, es fiel al espíritu fregeano por dejar claro que *sentido* y *referencia* ¡son elementos distintos!

I.2 Quine y su interpretación de la distinción entre *sentido* y *referencia*.

Antes de abordar detenidamente el tema, debemos hacer algunas salvedades y aclaraciones. Es común que Quine equipare los términos *sentido* y significación. Soy consciente de que esto podría ser visto como un salto en la argumentación ya que no se ha ofrecido una razón que justifique el hecho de equiparar una noción con la otra. Sin embargo, hay una razón no tan vaga que podría darnos una idea: Quine considera que *sentido* y significación son equivalentes en el marco la interpretación semántica ya que ambos elementos son presentados como distintos de la *referencia*, es decir, como distintos de los objetos nombrados o denotados por nuestras palabras (cfr. Quine, 1963a, pág. 9).

La distinción entre *sentido* —significación— y *referencia* figura en varias partes de la obra de Quine. En “On what there is”—nuestro punto de partida— el autor reconoce la distinción cuando dice:

“there is a gulf between *meaning* and *naming* even in the case of a singular term which is genuinely a name of an object. The following example from Frege will serve. The phrase ‘Evening Star’ names a certain large physical object of spherical form, which is hurtling through space some scores of millions of miles from here. The phrase ‘Morning Star’ names the same thing, as was probably first established by some observant Babylonian. But the two phrases cannot be regarded as having the same meaning; otherwise that Babylonian could have dispensed with his observations and contented himself with reflecting on the meanings of his words. *The meanings, then, being different from one another, must be other than the named object, which is one and the same in both cases.* (Quine, 1963a, pág. 9)

¿Por qué Quine está interesado en mantener esta distinción? Parte de la respuesta está relacionada con el propósito que tiene el autor en el texto. Quine está poniendo en tela de juicio una posición semántica tradicional que considera que la significación de una palabra debe ser *un objeto diferente* al objeto nombrado por la palabra. De este modo, la posición tradicional garantiza que, a pesar de que la palabra no nombre ningún objeto físico, esta seguirá teniendo significación en virtud de que nombra *un objeto diferente* al objeto físico que podría ser —como lo sugiere Quine— una idea en la mente (Quine, 1963a, pág. 2 y pág. 9).

Desde este punto de vista, caemos en la aparatosa situación de no poder negar —de modo absoluto— la existencia de una entidad por medio de un enunciado, tal como ‘Pegaso no existe’, sin que, al emplear el término ‘Pegaso’, se esté admitiendo que la palabra, en la medida en que significa algo, da cuenta de la existencia de un objeto en la mente, a saber: la Idea de Pegaso (cfr. Quine, 1963a, pág. 2 y ss.) En pocas palabras, podría decirse que la posición que escudriña Quine se caracteriza por aceptar la idea de que la significación de un término debe ser un *objeto diferente* al objeto nombrado por la palabra. Así, en caso de que el objeto denotado no exista, la palabra seguirá conservando su significado.

Es normal sentirse atrapado en esta compleja situación, sin embargo, es justo en este punto en donde se hace evidente el efecto liberador que tiene para Quine la distinción entre *sentido* y *referencia*. Como lo mencioné al principio de este capítulo, presentaré la interpretación que considero que Quine asume de la distinción fregeana y haré notar cuál es el efecto liberador de esta interpretación. En un primer momento, podríamos poner la interpretación de Quine en una frase: *la significación (meaning) no puede ser un objeto susceptible de ser nombrado.*

Si se acepta que *la significación no puede ser un objeto susceptible de ser nombrado*, sería posible sostener que un término —‘Pegaso’, por ejemplo— podría tener significación sin que esta deba ser

entendida como un objeto (una Idea o un objeto mental). Como las significaciones *no pueden ser objetos susceptibles de ser denotados*, entonces al decir que una palabra tiene significación no estamos admitiendo que la palabra, además de nombrar a un objeto físico (el caballo alado), también está nombrando una Idea o un objeto mental.

De este modo, podría decirse que la tesis de Frege (interpretada de esta manera) le permite a Quine, por un lado, abandonar la idea de que las significaciones son objetos y, por otro lado, sostener que un término puede tener significación a pesar de que no nombre nada en absoluto. (Sacristán, 1964, pág. 29). Valiéndonos de esta interpretación, podemos renunciar a la idea de que las significaciones son objetos y que cada vez que decimos que una palabra tiene significación nos comprometemos con la existencia de un objeto mental o una Idea.

Con el fin de aclarar esto lo más posible, considero conveniente esclarecer qué tiene en mente Quine cuando habla de un objeto susceptible de ser nombrado. Para ello, tendremos que empezar fijándonos en una de las etapas más tempranas del aprendizaje del lenguaje en donde la tarea del aprendiz —un infante en la mayoría de los casos— consiste principalmente en responder lingüísticamente a las fluctuaciones estimulativas de su entorno. Esta respuesta lingüística recibe el nombre de *oración observacional* y, al estar estimulativamente condicionada, es decir, al ser producto de estimulaciones que padece el hablante, constituye el medio que le permite reportar rasgos variados de su experiencia: ‘mamá’, ‘¡peligro!’, ‘lluvia’ etc. (Quine, 1960, pág. 92) y (Quine, 1995, 24 y ss). En la medida en que el hablante adquiere pericia, aprende a distinguir rasgos más finos de la evidencia, así como también adquiere la habilidad para identificar patrones dentro de las observaciones. (cfr. Janssen-Lauret, 2016, pág. 149).

Ahora bien, ¿en qué momento aparecen los objetos? Estos aparecen en el momento en que el aprendiz es capaz de señalar cuerpos fijos que gozan de ciertos rasgos como ser árbol y ser verde. (Quine, 1995, pág. 36). Para señalar un objeto, el aprendiz debe emplear un pronombre (eso, esto, aquello) con el que refiere a un cuerpo específico que goza de ciertos rasgos denotados por lo predicados. Así, por ejemplo, la oración ‘esto es un árbol verde’ le permite al hablante referir a *un* cuerpo específico que goza de dos rasgos, a saber: ser ‘Árbol’ y ser ‘Verde’. (cfr. Quine, 1995, cap. 2). La función del pronombre es enteramente referencial, nos sirve para marcar los lugares donde hacemos referencia al mismo objeto e identificarlo una y otra vez como denotado por el mismo predicado. (Quine, 1995, pág. 33).

Es evidente que hay otros elementos lingüísticos cuya función, al igual que la de los pronombres, es puramente referencial. Un caso paradigmático sería el de los términos singulares, en específico, el de los nombres propios. Respecto de esto, Quine considera que la función de estos últimos podría ser asumida sin ninguna pérdida por medio de pronombres y predicados; para ello, solo basta con presentar un término singular, supongamos 'Jimmy Page, como un frase descriptiva del tipo 'el guitarrista del Led Zeppelin'. (cfr. Quine, 1960, págs. 160-164) Esto le permite a Quine explicar los nombres propios en términos de frases descriptivas.

Desde este punto de vista, ser un objeto consiste en ser aquello que consideramos denotable por un pronombre ligado a un predicado (Sacristán, 1964, pág. 30) o, en otras palabras, es ser aquello que satisface una frase descriptiva. En este caso, notemos que el pronombre *o*, como le llamarían los lógicos, la *variable ligada* o la *variable de cuantificación* es la que asume toda la responsabilidad de la denotación (cfr. Quine, 1963a, pág. 6). En ese sentido, podríamos decir que la condición para ser un objeto es poder ser denotado por un pronombre *y*, en consecuencia, poder ser identificado como miembro de una clase denotada por un predicado.

Sin embargo, si las significaciones no son objetos en este sentido, ¿qué podrían ser? La respuesta de Quine sale a la superficie cuando consideramos sus palabras: "las dos significaciones (refiriéndose a las de 'Morning Star' y 'Evening Star') *deben ser algo distinto del objeto nombrado* o denotado que es uno y el mismo en ambos casos"³. (Quine, 1963a, pág. 9). Esto por sí mismo no dice mucho. Si las significaciones son algo *distinto* al *objeto nombrado* o denotado, Quine tendría aun la obligación de responder qué son entonces las significaciones. En todo caso, lo más importante es notar que, para el autor, *las significaciones deben ser distintas a los objetos nombrados por la palabra*, es decir, que no pueden ser —de ninguna manera— objetos denotados⁴. (Quine, 1963a, pág. 11).

Como dije, la tarea pendiente que tendría Quine sería explicar qué tipo de *entidades* deben ser las significaciones sin comprometerse con la idea de que estas son objetos susceptibles de ser denotados. Para cumplir esta condición, las significaciones deben ser entidades que podamos pensar o conocer sin

³ Según la traducción en español de Sacristán: "Las dos significaciones, puesto que difieren, deben *ser algo diverso del objeto nombrado o denotado, el cual es uno y el mismo en los dos casos.*" (pág. 48) Cursivas mías.

⁴ Para evitar la tendencia a hipostasiar las significaciones de modo que estas se entiendan como objetos diferentes a los objetos denotados, Quine emplea el término '*significant*' (que parece estar libre de esta connotación) en vez de '*meaningful*'. (cfr. Quine, 1963a, pág. 11)

que estas puedan llegar a ser entendidas como objetos. Teniendo esto en cuenta, la solución que propone Quine es presentar las significaciones como frases descriptivas que, por sí mismas no son de ninguna manera objetos, pero nos permiten denotarlos en la medida en que estos satisfacen la descripción expresada en la frase⁵. (cfr. Quine, 1963a, pág. 5 y ss.)

De esta manera, la significación de un término como 'Pegaso' —para volver con el ejemplo— podría ser una frase descriptiva del tipo: 'algo tal que *pegasea*' que denota un único objeto en el mundo, a saber: 'Pegaso'. En este caso, entender la descripción sería entender la significación de 'Pegaso' que es justo lo que Quine desea mostrar al afirmar que “la descripción ‘el autor de Waverley’ *se explica como un todo con la significación* ‘Alguien (mejor: algo) tal que escribió Waverley y fue un poeta, y ninguna otra cosa escribió Waverley’”. (Quine, 1963a, pág. 6). El efecto liberador de esta interpretación se hace evidente cuando notamos que es posible presentar la noción de significación de manera tal que, por un lado, esta sea entendida como una descripción que no es —de ninguna manera— un objeto denotado y, por otro lado, podamos decir que un término tiene significación sin necesidad de comprometernos con la existencia de Ideas u objetos mentales.

Una consecuencia adicional —sin embargo, no menos importante— de esta interpretación es que nos lleva a considerar de una manera distinta la función semántica de los términos singulares. Se supone que la función lingüística principal de un término singular es nombrar un objeto (cfr. Tugendhat, 1982, pág 25). Ahora bien, la posición semántica tradicional que Quine pone en tela de juicio asume que un término singular debe *nombrar* algo para tener significación. En ese orden de ideas, incluso términos como 'Pegaso' que no *nombran* ningún objeto físico, tendrían que *nombrar* una idea o una entidad imaginaria para ser considerados significativos (Quine, 1963a, pág. 9).

Bajo la influencia de esta interpretación de la tesis de Frege, Quine presenta las significaciones de los términos singulares como descripciones del tipo 'Alguien tal que es el autor de Waverley' que no son de ninguna manera objetos, pero nos permiten denotarlos. Desde este punto de vista, la función lingüística de los términos singulares sigue siendo referencial, pues la descripción 'Alguien que es el autor de Waverley' permite denotar un objeto cuando este la satisface; sin embargo, esto no implica que toda descripción esté de hecho denotando un objeto, pues es totalmente plausible que ningún

⁵ Hay una razón fuerte por la cual Quine está convencido de que una descripción no puede ser entendida *de ninguna manera* como un objeto. El autor la presenta en siguiente pasaje: “Names are, in fact, altogether immaterial to the ontological issue, for I have shown, in connection with ‘Pegasus’ and ‘pegasize’, that names can be converted to descriptions, and Russell has shown *that descriptions can be eliminated*.” cursivas mías (Quine, 1963a, pág. 12)

objeto en el mundo la satisfaga. Con esto queda claro, cómo un término singular podría ser significativo al expresar una descripción, aunque no nombre a ningún objeto. (Quine, 1963a, pág. 7).

I.3 La distinción entre *sentido* y *referencia* y su relación con el criterio de admisibilidad ontológico de Quine

Mi propósito en esta última parte es mostrar por qué considero que el criterio de admisibilidad ontológica de Quine está fundado sobre la idea de que *las significaciones no pueden ser objetos nombrados*. Antes que nada, me gustaría empezar trayendo a colación tres intuiciones meta-ontológicas que, de acuerdo con Durante (2019), inspiraron este criterio de admisibilidad. Permítaseme presentarlas y luego me detendré en cada una de ellas.

(a) La existencia es unívoca y, por ende, no hay distintos modos de existir.

(b) La existencia, en tanto que unívoca, puede ser capturada adecuadamente por el cuantificador existencial.

(c) Hay solo un dominio de cuantificación simple y restringido que cubre todo lo que existe.

De acuerdo con la tesis (a), no hay distintos modos de existir, “cualquier cosa que exista, lo hará precisamente de *la misma manera*” (Durante, 2019, pág. 34) Esto le permite a Quine renunciar a la idea de que entidades como ‘Pegaso’ puedan existir de un modo distinto a como usualmente consideramos que existen las aves, los lápices o las piedras. Como vimos antes, la pretensión de una posición como la que critica Quine es mostrar que, aunque no exista un objeto que, al igual que las aves, los lápices o las nubes pueda ser llamado ‘Pegaso’, el término da cuenta de la existencia de un ser imaginario o una Idea que le sirve como significación. No obstante, si renunciamos a la idea de que existen diversos modos de existir, entonces dejaremos de creer, según Quine, que nuestros términos dan cuenta de seres imaginarios o Ideas que hacen el papel de significaciones y que son *diferentes* a los objetos de referencia (Quine, 1963a, pág. 3 y 4)

La tesis (b) está muy conectada a la tesis (a). Recordemos que para Quine ser un objeto es ser denotado por un pronombre ligado a un predicado. Si esto se satisface, podemos asumir que dicho objeto existe. (Durante, 2019, pág. 35) Ahora bien, cuando la tarea es determinar qué objetos existen, para Quine es fundamental evitar al máximo la ambigüedad y, por supuesto, huir de entidades indeseables producto de una comprensión errada de la función semántica de nuestras palabras. Para ello, Quine recomienda

presentar cualquier enunciado de existencia —por medio del cual reportamos que *algo* existe— empleando un lenguaje formal (Quine, 1960, cap.5).

Quine elige la lógica de primer orden como lenguaje formal para presentar enunciados de existencia ya que con esto podemos entender mejor la función referencial de los términos, esclarecer nuestro esquema conceptual y simplificar la teoría (Quine, 1960, pág 144). Lo primero que debemos hacer para presentar los enunciados en términos formales es determinar cuáles podrían ser las contrapartes lógicas de nuestro lenguaje natural. En lo que concierne a los pronombres indefinidos (*algo*, *alguien*, *todos*, *cualquiera*), Quine considera que las variables de cuantificación (x, y, z) junto con los cuantificadores (\exists y \forall) serían los mejores candidatos para la tarea, pues dan lugar a expresiones del tipo $\exists x$ o $\forall y$ que cumplen la misma función semántica de nuestros pronombres, a saber: indicar que existe un objeto o un conjunto de objetos. (Quine, 1995, pág. 32 y ss; Quine, 1960, pág. 147, Quine, 1963a, pág. 6). Por su parte, nuestros predicados pueden ser reemplazados, siguiendo la tradición del álgebra booleana, por letras 'F' o 'G'. (Quine, 1995, pág. 32)

Desde este punto de vista, Quine asume que el tipo de existencia del que hablamos en (a) —el único tipo de existencia permitido— puede ser capturado adecuadamente por la expresión $\exists x$ (existe un x tal que). En ese orden de ideas, la existencia de cualquier entidad ya sean los números, las piedras o los atributos, podría ser capturada adecuadamente empleando un mismo tipo de variable. (Durante, 2019, pág. 34) Haciendo un paralelo con la tesis (a) podría decirse que, como no hay distintos modos de existir, tampoco hay distintos tipo de variables y , por ende, la existencia puede ser capturada por un único tipo de elemento lógico⁶. De ahí el famoso adagio quineano 'ser es ser el valor de una variable' (Quine, 1963a, pág. 13)

Si bien habíamos dicho que ser un objeto para Quine consistía en ser *algo* denotado por un pronombre ligado a un predicado, no hay que pensar que esta posición se altera cuando presentamos la teoría en términos formales. Al hacerlo solo estamos cambiando la notación en la que presentamos los términos, la expresividad se mantiene intacta. Desde el punto de vista lógico, ser un objeto consistiría en *ser el valor de una variable* ligada a un predicado representado por las letras del álgebra booleana 'F', 'G' etc.

⁶ Estos no son los únicos elementos lingüísticos que Quine presenta en términos formales. Sin embargo, mi pretensión no es enfocarme en el tratamiento que ofrece el autor a cada uno de ellos. Para ver dicho tratamiento véase (Quine, 1960, cap. 5)

Dicho en otros términos, si en el lenguaje natural ser un objeto es ser aquello que satisface una frase descriptiva del tipo ‘*alguien* tal que es El guitarrista de Led Zeppelin’, en el lenguaje lógico, ser un objeto consistiría en *ser el valor de una variable* que satisface fórmulas como ‘ $\exists xGx$ ’ en donde ‘G’ representa el predicado ‘El guitarrista de Led Zeppelin’ (Quine 1960, cap.5; Quine, 1995, cap. 3)

La tesis (c) evidencia las restricciones más fuertes del criterio de admisibilidad ontológica de Quine. De acuerdo con esta tesis, no es posible acomodar una entidad en su ontología si esto implica que debemos aceptar diferentes dominios de cuantificación. Desarrollemos un poco más esto. Quine acepta la lógica de primer orden como el lenguaje formal legítimo en términos del cual debemos presentar las teorías para evaluar sus compromisos ontológicos. Esta estrategia le permite a nuestro autor evitar paradojas como la de Russell que resultan de aceptar lógicas de segundo orden en las que se puede cuantificar sobre predicados y relaciones. Teniendo en cuenta esto, sería inviable introducir una entidad si esto implica aceptar otros dominios en los que podamos cuantificar sobre predicados o relaciones que a pesar de ser verdaderas de los mismos individuales son conceptualmente diferentes $\exists G \exists F (\forall x(F(x) \leftrightarrow G(x)) \wedge (G \neq F))$. (Durante, 2019, pág. 36)

Con estas tres intuiciones sobre la mesa, pasemos ahora a considerar el criterio de admisibilidad ontológica de Quine. El famoso adagio ‘no entity without identity’ (Quine, 1981a, pág. 102) sugiere que la admisibilidad de un objeto depende de que podamos determinar su criterio de identidad en términos congruentes con las intuiciones (a), (b) y (c). Esto quiere decir que solo podemos admitir un objeto si es posible definir su criterio de identidad de un modo tal que (a’) no implique aceptar que hay diversos modos de existencia; (b’) baste el cuantificador existencial para capturar su existencia y (c’) no nos obligue a introducir otros dominios de cuantificación.

Para Quine, una noción de identidad congruente con las intuiciones (a) (b) y (c) debe mantener tres condiciones: (i) debe poder ser expresada por medio de enunciados en los que se establezca una relación de igualdad (=) entre ocurrencias de términos singulares (Quine, 1960, pág. 104 y 105); en segundo lugar, dicha relación solo podrá ser verdadera si y solo si los términos implicados en ella *refieren al mismo objeto* (Quine, 1960, pág. 104); y, en tercer lugar, la identidad debe regirse según el *principio de sustitución* o como, suele ser llamado, principio de *indiscernibilidad de los idénticos* (Quine, 1963b, pág. 139).

El principio de sustitución estipula que: “*given a true statement of identity, one of its two term may be substituted for the other in any true statement and the result will be true*” (Quine 1963, pág. 139). En ese orden de ideas, un enunciado del tipo: ‘Jimmy Page es El guitarrista de Led Zeppelin’ es verdadero si y solo si “cualquier cosa que podamos decir de ‘Jimmy Page’ la podemos decir también de ‘El guitarrista de Led Zeppelin’” (Quine, 1963, pág. 139). Así pues, si podemos decir de ‘Jimmy Page’ que ‘Nació en Inglaterra’, entonces podríamos decir lo mismo de ‘El guitarrista de Led Zeppelin’, pues ambos términos refieren al mismo objeto.

Volvamos ahora con la cuestión de la admisibilidad ontológica. En palabras de Janssen-Lauret (2015):

[A]ll theories introduce objects into their structure in the same way, and for the same purpose: they are tentatively put forward as a best explanation of a pattern of intersecting observations. Every object which belongs to the ontology of some theory, according to him, is there for a distinct explanatory reason: the theory has a need for an entity which satisfies some description φ . (pág. 155)

En ese orden de ideas, todo aquello que merezca el título de objeto, además de ser el resultado del arte de la predicación aplicada a nuestras observaciones, debe ser algo susceptible de ser identificado claramente dentro de la teoría y, para ello, debe satisfacer el *principio de sustitución*.

La moraleja de esto es que la identidad de un objeto se define satisfactoriamente si y solo si los enunciados de identidad ($a = b$) que se construyen por medio de términos singulares que *nombra* este objeto son verdaderos. Esto sería así si es posible sustituir un término por otro, por ejemplo ‘El guitarrista del Led Zeppelin’ por ‘Jimmy Page’, en oraciones verdaderas, como ‘Jimmy Page tocó el solo de Heartbreaker en el Madison Square Garden’, sin que esto altere el valor de verdad de la oración. Si esto se cumple entonces podemos decir que el *principio* se satisface y, en consecuencia, que la identidad del objeto <Jimmy Page> está determinada claramente.

Ahora bien, el panorama parece oscurecerse si acepta que las significaciones son objetos *diferentes* a los objetos de referencia. La razón de esto es la siguiente: si nos basándonos estrictamente en las significaciones, no podríamos satisfacer el *principio de sustitución*. Para ver por qué esto es así, pensemos en lo siguiente, si la significación de los términos ‘Morning Star’ y ‘Evening Star’ nos permitieran satisfacer el *principio*, entonces la sustitución de ‘Morning Star’ por ‘Evening Star’ en cualquier oración verdadera no alteraría el valor de verdad de dicha oración. Sin embargo, esto no es así ya que es totalmente plausible que los hablantes, basados estrictamente en las significaciones de los términos, consideren que la oración “Morning Star’ es la estrella que sale al amanecer’ es verdadera y,

al mismo tiempo, sostengan que la oración ‘Evening Star’ es la estrella que sale al amanecer’ es falsa a pesar de que ambos términos *nombran* el mismo objeto.

En este caso, la sustitución de los términos daría como resultado oraciones cuyos valores de verdad difieren entre sí, lo que nos convence de que, si consideramos solo las significaciones de ambos términos y, a su vez, sostenemos que estas entidades son objetos *diferentes* a los objetos de referencia, entonces no todo lo que podamos decir de ‘Morning Star’ puede ser dicho también de ‘Evening Star’ a pesar de que ambos términos, como dijimos, *nombran* al mismo objeto de referencia. En consecuencia, las significaciones no nos permiten satisfacer el *principio de sustitución* y, en ese sentido, difícilmente podemos identificarlas ya que el hecho de que dos términos *refieran al mismo objeto*, no nos permite en lo absoluto determinar si las significaciones de los términos son las mismas o son diferentes.

La reticencia de Quine a abandonar el *principio de sustitución*, es una excusa lo suficientemente válida para renunciar a cualquier entidad que incumpla este principio y si esto implica renunciar a las significaciones, pues ¡que así sea! A pesar de esto, Quine es consciente de que abandonar las significaciones implicaría, aparentemente y de acuerdo con algunas intuiciones, renunciar a ciertas distinciones semánticas importantes y a la posibilidad de explicar en qué radica que nuestros términos sean significativos. Sin embargo, gracias a la distinción entre *sentido* y *referencia*, Quine puede ignorar sin ningún remordimiento este aparente obstáculo.

Considero que esto último es lo que nos permite entender por qué la distinción entre *sentido* y *referencia* es imprescindible para la postulación del criterio de admisibilidad ontológico quineano. En un primer momento, parecía que una de las razones más acuciantes que nos llevaban a aceptar las significaciones era el hecho de que, según la tradición, este tipo de entidades justifica por qué nuestros términos son significativos a pesar de que no refiera a ningún objeto. Sin embargo, esto implicaría aceptar que las significaciones son objetos *diferentes* a los objetos de referencia (Ideas, objetos mentales o imaginarios) (Quine, 1963a, cap.I). Lamentablemente, no podemos admitir este tipo de entidades ya que no satisfacen el *principio de sustitución* y, por ende, no pueden ser identificadas siguiendo los parámetros que propone Quine.

Sin embargo, la distinción fregeana entre *sentido* y *referencia* ayuda a Quine a evadir esta aparente dificultad. De acuerdo con la interpretación que hace Quine de Frege, las significaciones no pueden ser de ninguna manera objetos (cfr. Quine, 1963a, pág. 9) y, gracias a esto, es posible sostener que una

expresión puede tener significación sin que esto implique asumir que existen entidades como Ideas, objetos mentales o conceptos. En ese sentido, considero que la tesis de Frege le funciona a Quine para mostrar que, por un lado, “el valor explicativo de entidades especiales e intermediarias llamadas significaciones es meramente ilusorio (cfr. Quine, 1963a, pág. 12) y, por otro lado, para confirmar sus compromisos iniciales con las tesis (a), (b) y (c) y poder fundar su criterio de admisibilidad ontológica sin tener que aceptar Ideas u objetos mentales para poder explicar las significaciones.

Quisiera hacer énfasis en lo que considero que es la idea principal de este apartado. Las tesis (a), (b) y (c) y con esto, el criterio de admisibilidad ontológica, dependen de que se acepte, de la mano de Frege, que la existencia de un objeto no está garantizada sin más por el hecho de que exista un sustantivo que parezca nombre de un supuesto objeto. (Sacristán, 1964, pág. 29) Una vez entendemos que término puede tener significación sin que esto nos obligue a aceptar la existencia Ideas, objetos mentales o conceptos, podemos fundar un criterio de admisibilidad orientado estrictamente a objetos de referencia y gobernado por la lógica de primer orden y el *principio de sustitución*. De este modo, podemos renunciar tranquilamente a cualquier entidad que incumpla *el principio* y en últimas, liberarnos de la idea de que las significaciones son objetos y que debemos admitirlos para salvar la significatividad de nuestros términos.

Una cuestión resta por abordar. Quine nos ha mostrado de qué manera una expresión puede ser significativa sin que esto implique aceptar las significaciones. Su solución es entender el significado de un término como una frase descriptiva del tipo: ‘algo o alguien tal que *x*’. Como vimos antes, esta frase no impone una entidad y no puede ser entendida —de ninguna manera— como un objeto. En ese sentido, la ventaja de una estrategia así es que permite satisfacer la misma función de las significaciones sin que esto implique comprometernos con entidades intermedias —como les llama Quine (1963a, pág. 12 y pág 22)—. Sin embargo, ¿puede realmente una descripción definida suplir el papel explicativo de las significaciones sin ninguna pérdida o insuficiencia?

I.4 Conclusiones del primer capítulo

En este capítulo, me propuse a mostrar que el criterio de admisibilidad ontológica de Quine requiere la admisión de la distinción fregeana entre *sentido* y referencia desde una interpretación *las significaciones no pueden ser de ninguna manera objetos susceptibles de ser denotados*. En un primer

momento, revisamos la argumentación con la Frege sustenta la distinción entre *sentido* y *referencia* y señalamos que esta distinción puede ser entendida de diversas maneras (algunas disimiles entre sí). Sobre la base de este hecho, introduje, en un segundo momento, lo que para mí es la interpretación de Quine a la tesis de Frege. Concluí que, de acuerdo con el autor, las significaciones no pueden ser objetos y, en ese sentido, aceptar que un término es significativo no implica aceptar entidades *diferentes* a los objetos de referencia. En un tercer momento, mostré por qué esta interpretación le permite a Quine reforzar su compromiso con las tesis (a), (b) y (c) y proponer un criterio de admisibilidad ontológico gobernado por el *principio de sustitución* y a la luz de cual podemos repudiar entidades indeseables sin sentir que el poder referencial de nuestros términos y su condición de ser significativos se diluyen.

2. Significaciones y *esencias*: revisando una acusación

Que las significaciones sean incapaces de satisfacer los criterios de admisibilidad ontológica parece ser la razón del inconformismo de Quine hacia estas y, en últimas, parece ser la causa de su destierro. En este capítulo, me adentraré en este sentimiento de inconformismo no solo hacia las significaciones sino hacia lo que para Quine son sus nociones precursoras, a saber: las esencias. (cfr. Quine, 1963c, pág. 22). Mi propósito es mostrar que, si Quine considera a las esencias como precursoras de las significaciones es porque asume que estas últimas han heredado de las esencias una característica particular: ser entidades *diferentes* a los objetos denotados y, ese sentido, ser entidades incapaces de satisfacer el criterio admisibilidad ontológica de Quine. Desde este punto de vista, las razones que justifican el inconformismo hacia las significaciones irían en la misma dirección que las razones que justifican el inconformismo hacia las esencias.

Para sustentar esto llevaré a cabo la siguiente estrategia argumentativa: en primer lugar, presentaré el pasaje en el que Quine acusa a las esencias de ser las *precursoras* de las significaciones; me interesa poner en evidencia que, según estas líneas, las significaciones y las esencias son objetos *diferentes* a los objetos denotados lo que constituye una idea incompatible con la interpretación de la tesis de Frege presentada en el primer capítulo. En segundo lugar y basándome en esta interpretación, quisiera examinar la argumentación que emplea Quine para desacreditar el valor explicativo de las significaciones y renunciar a ellas. En tercer lugar, mostraré por qué si las significaciones son descendientes de las esencias, entonces el ataque a las significaciones alcanzaría también a las esencias.

2.I Revisando una acusación: Quine y la relación entre *esencia* y *significación*.

En las primeras páginas de “Dos dogmas del empirismo” (1963c), Quine deja claro que hablar de significaciones y de esencias implica confundir la noción de *nombrar* con la noción de *significar* (Quine, 1963c, pág. 21). Caer en esta confusión nos lleva a sostener que la significación de un término como ‘Pegaso’ o la esencia de ‘Oro’ debe ser un tipo de objeto *diferente* al caballo alado o al metal amarillo. Esto lleva a entender la significación de ‘Pegaso’ como un objeto mental y, de la misma manera, lleva a considerar a la esencia de oro como una entidad *diferente* al metal amarillo que encontramos en las minas. (cfr. Quine, 1963a, pág. 9)

Ahora bien, vale la pena preguntarse: ¿cómo surge este tipo de objetos *diferentes* a los objetos nombrados? Un posible acercamiento a la respuesta podría dilucidarse en las siguientes líneas:

The Aristotelian notion of essence was the forerunner, no doubt, of the modern notion of intension or meaning. [...] Things had essences, for Aristotle, but only linguistic forms have meanings. *Meaning is what essence becomes when it is divorced from the object of reference and wedded to the word.* For the theory of meaning a conspicuous question is the nature of its objects: what sort of things are meanings? A felt need for meant entities may derive from an earlier failure to appreciate that meaning and reference are distinct. Once the theory of meaning is sharply separated from the theory of reference, it is a short step to recognizing as the primary business of the theory of meaning simply the synonymy of linguistic forms and the analyticity of statements; meanings themselves, *as obscure intermediary entities, may well be abandoned.* (Quine, 1963c, pág. 22)

De momento, se presentan dos cuestiones: primero, que las esencias son entidades *separadas* de los objetos de referencia; segundo, que las significaciones heredaron de las esencias esta misma condición y en ese sentido, podría decirse que las esencias son sus precursoras. Sin embargo, ¿qué significa que las esencias son entidades *separadas* de los objetos de referencia?

Considero que la siguiente podría ser una buena intuición. A pesar de no ser simpatizante de Aristóteles, Quine conocía, como cualquiera que haya tenido formación filosófica, la doctrina aristotélica sobre la abstracción (ἀφαίρεσις). Abstraer es *separar* algo de un objeto; de hecho, la raíz del verbo αἰρέω sugiere —en un sentido— extraer, seleccionar o tomar para sí mismo algo de aquello que tenemos a la mano (Bäck, 2006, pág. 1-3) Un caso paradigmático de abstracción —en el sentido que Aristóteles pretende— es cuando consideramos ciertas determinaciones de un objeto. Consideramos su color para distinguirlo de otros objetos con colores distintos, consideramos su forma para saber —por ejemplo— qué tan aerodinámico puede ser o quizá consideramos su peso para saber si podemos llevarlo en nuestro equipaje de mano.

En ese orden de ideas, considero que cuando Quine dice que las esencias son entidades *separadas* de los objetos de referencia, lo que quiere decir es que son entidades *abstraídas* de dichos objetos, o sea que resultan de un proceso en el cual separamos en el pensamiento (*separate in thought*) ciertas determinaciones y erigimos (*erect*) una entidad que consiste en el objeto concreto considerado solo desde esas determinaciones (Bäck, 2006, pág. 1-3). Una pregunta fundamental para la argumentación que pretendo desarrollar es si aquello que resulta del proceso de ἀφαίρεσις es un objeto *diferente* al objeto denotado. Confieso que la fuerza de mi argumento requiere que asumamos que Quine piensa que sí. En cualquier caso, es evidente que el autor reconoce la diferencia entre el Partenón y la Idea-Partenón cuando dice: “The Parthenon is physical; the Parthenon-idea is mental [...] [t]he

Parthenon is visible; the Parthenon-idea is invisible. We cannot easily imagine two things *more unlike, and less liable to confusion*, than the Parthenon and the Parthenon-idea". (Quine, 1963a, pág. 2).

El compromiso ontológico con este tipo de entidades parece adquirirse al emplear términos singulares para nombrar los objetos abstraídos. Esto parece ser así si asumimos que el uso de un término singular es puramente referencial y, por ende, al emplearlo, no estaríamos haciendo otra cosa que señalando una entidad (cfr. Quine, 1960, pág. 91-96). De este modo, el hecho de que empleemos un término como 'Idea-de-Partenón' para nombrar un objeto que resulta de un proceso de abstracción y que, a su vez, lo usemos como sujeto de una oración, implicaría que estamos admitiendo en la ontología una entidad *diferente* al objeto de referencia.

Desde este punto de vista, las Ideas y las esencias serían entidades *diferentes* a los objetos de referencia por el hecho de que pueden ser nombradas por términos singulares que cumplen una función referencial. (cfr. Quine, 1960, pág 108; Quine, 1963a, pág. 13). En este caso, los términos singulares 'la Idea-de-Partenón', 'el color de x', o 'la esencia de x' referirían a entidades *diferentes* del Partenón o del objeto al que llamamos 'x', respectivamente. De este modo, si las significaciones y las esencias son objetos que resultan de un proceso de abstracción, entonces estas deben ser entendidas como objetos mentales o Ideas, diferentes a los objetos de referencia y que se resisten a satisfacer el *principio de sustitución*.

Si las significaciones son esencias *abstraídas* de los objetos de referencia —al menos esto es lo que el autor parece sugerir cuando dice: "*meaning is what essence becomes when it is divorced from the object of reference and wedded to the word*" — entonces las significaciones, al igual que las esencias, serían entidades *diferentes* a los objetos de referencia que, al no satisfacer el *principio de sustitución*, no cuentan con un criterio de identidad claro. Esto último justifica por qué para Quine las significaciones, en tanto entidades *separadas* y *diferentes* de los objetos de referencia, son descendientes de las esencias.

Debo hacer una aclaración antes de continuar. Si bien, desde este punto de vista, las significaciones son presentadas como entidades *separadas* del objeto de referencia y *adscritas* a la palabra (cfr. Quine, 1963c, Pág. 22), esto no quiere decir que las significaciones tengan que ser necesariamente *esencias abstraídas* del objeto, de hecho, ni siquiera es necesario que sean entidades *abstraídas* tal como las hemos presentado. A pesar de que el pasaje de Quine nos incite a pensar lo contrario, la idea de significación que tiene el autor en mente no está ligada estrictamente a la noción de abstracción y mucho menos a la

noción de esencia aristotélica. Lo que caracteriza esta perspectiva es que las significaciones son entidades *separadas* del objeto de referencia y, en la medida en que esto sucede, son entidades *diferentes* a aquellos.

2.2 ¿Por qué el valor explicativo de las significaciones es ilusorio?

Comúnmente, la noción de significación se emplea para sugerir dos cosas, en palabras de Quine: the *having* of meanings, which is significance, and *sameness* of meaning, or synonymy. (Quine, 1963c, pág. 11-12). En el capítulo anterior, vimos —de la mano de Quine— de qué manera nuestros términos pueden tener significación sin que esto implique admitir *una entidad diferente al objeto denotado* (Ideas, esencias, objetos en la mente) (cfr. Quine, 1963a, págs. 1-19). Esto nos permite renunciar a una de las acepciones del término significación, en específico, aquella que sugiere que las significaciones son *entidades intermedias*. En esta sección, consideraré la argumentación que emplea Quine para renunciar a la acepción restante, según la cual decimos que dos o más términos tiene la *misma significación* o, en otras palabras, que son sinónimos. Si es posible renunciar a ambas acepciones, entonces será posible liberarnos de las significaciones.

La noción de *sinonimia* y, en especial, su presunto vínculo con la analiticidad ha sido ampliamente debatido por Quine en varios de sus textos. De acuerdo con el sentir común, dos términos son sinónimos cuando ambos tienen la *misma significación*. Sin embargo, para Quine, no es claro cuándo esto es así. Uno de los lugares privilegiados para buscar una respuesta es el célebre texto “Dos dogmas del Empirismo” (1963c), en el que Quine se dedica a diseccionar el concepto de analiticidad examinando las diversas nociones sobre las que este parece estar cimentado. Una de ellas es la noción de sinonimia, a la que Quine le dedica varias páginas.

De acuerdo con el autor, la sinonimia puede ser explicada, a su vez, por medio de otras nociones como la *definición* o la intercambiabilidad *salva veritate*. De acuerdo con la primera, dos términos son sinónimos si uno de ellos constituye la definición del otro. De este modo, si ‘Hombre no-casado’ constituye la definición de ‘Soltero’, entonces podría decirse que ambos términos son sinónimos. Quine rechaza esta posición porque considera que *definir* no es otra cosa que glosar una palabra por medio de otra cuando se considera que existe una relación de *sinonimia estimulativa* entre ambos términos (Quine, 1963c, pág. 24). En ese orden de ideas, la *definición* no explicaría la sinonimia ya que, al contrario, es esta última la que explica la primera.

Vale la pena preguntarse: ¿es la *sinonimia estimulativa* el mismo tipo de sinonimia a la que nos referimos con *mismidad de significación*? Para Quine, la *sinonimia estimulativa* debe ser explicada preferiblemente en términos referentes al comportamiento lingüístico. (Quine, 1963c, pág. 24). Desde este punto de vista, la sinonimia de dos términos —supongamos ‘Esfero’ y ‘Lapicero’— debe ser entendida como la *mismidad aproximativa* de dos elementos: por un lado, las situaciones que evocan ambos términos y, por otro lado, los efectos comportamentales que estos producen en el oyente (Quine, 1963d, pág. 60) Revisemos esto detenidamente. Es evidente que las situaciones en las que se puede proferir el término ‘Esfero’ y ‘Lapicero’ son diversas entre sí. Sin embargo, cuando decimos que todas estas situaciones son el *mismo tipo* de situación, lo decimos según un aspecto *relevante* que está presente en ambas situaciones.

Para dar cuenta de este aspecto, se debe empezar postulando correlaciones o supuestas conexiones causales entre las situaciones que suceden al alrededor del hablante y sus preferencias; posteriormente, se hacen conjeturas o hipótesis acerca de cuál podría ser el aspecto *relevante* presente en cada una de las situaciones observadas y, por último, se intenta confirmar o refutar esta conjetura mediante ulterior observación o incluso mediante experimentos. Una vez encontrada evidencia satisfactoria del aspecto *relevante* que causa la preferencia del término ‘Esfero’, podemos conjeturar que ‘Lapicero’ es su sinónimo si el aspecto *relevante* que causa la preferencia de este último es el mismo que causa la preferencia del primero. (Quine, 1963d, pág. 60-61)

De esta manera, podemos sostener que ‘Esfero’ y ‘Lapicero’ son *sinónimos estimulativos* sin que esto implique aceptar que ambos tienen o comparten la *misma significación*. Tal como ocurre con ‘Soltero’ y ‘Hombre no-casado’: “here is a case where we may welcome the synonymy and let the meaning go” (Quine, 1960, pág. 46). A la luz de este tratamiento, Quine nos muestra cómo es posible mantener una noción particular de *sinonimia* sin comprometernos con otras nociones como la *mismidad* de significaciones. En ese sentido, si la *sinonimia estimulativa* se explica en virtud del comportamiento lingüístico, entonces la renuncia a cualquier entidad *diferente* del objeto de referencia (significaciones, Ideas o esencia) no impediría que podamos decir que dos términos son sinónimos.

Ahora bien, parece que la *sinonimia estimulativa* a la que se refiere Quine no es la misma sinonimia que sugiere la *mismidad* de significaciones, la diferencia —a primera vista— es que la primera no requiere que admitamos entidades que la otra sí parece aceptar. Sin embargo, existe otra diferencia mucho más

importante. Hasta el momento, he mostrado que tanto el comportamiento lingüístico como la *mismidad* de significaciones nos sirven como un criterio para establecer relaciones de sinonimia entre términos. El contraste entre ambos tipos de sinonimia se hace evidente cuando notamos que existen casos en los que, a pesar de que los comportamientos lingüísticos de los hablantes respecto a ciertos términos son los mismos, la significación de estos términos es distinta. (cfr. Quine, 1960, pág. 52)

La diferencia entre la significación de ‘figura de tres lados’ y significación de ‘figura de tres ángulos’ — por ejemplo— no podría ser captada a la luz del comportamiento lingüístico si los hablantes exhiben los mismos comportamientos cuando profieren estos términos en presencia de figuras triangulares. Si esto es así, entonces podría decirse que los comportamientos lingüísticos no son suficientes para explicar en qué radica la diferencia entre estas dos significaciones. Sin embargo, Quine considera que “there are no meanings, nor likeness nor distinctions of meaning, *beyond what are implicit in people’s dispositions to overt behavior*” (cfr. Quine, 1969, pág. 29), por lo tanto, cualquier distinción relevante entre supuestas significaciones tendría que ser explicada partiendo de los comportamentales observables que, si bien en principio parecen ser insuficientes por sí solos, pueden llegar a dar cuenta de estas distinciones si los reforzamos con otro tipo de elementos conceptuales.

Desarrollaré más esto en las próximas páginas. Por ahora, revisemos otra opción que podría ser plausible para explicar la sinonimia, a saber: la intercambiabilidad *salva veritate*. Según esta, dos términos *a* y *b* son sinónimos si la sustitución de *a* por *b* en cualquier oración verdadera en la que esté incrustada *a*, no altera el valor de verdad de dicha oración. En ese orden de ideas, ‘Soltero’ puede ser considerado como sinónimo legítimo de ‘Hombre no-casado’ si la sustitución de ambos términos en oraciones como ‘los solteros no han celebrado su propia boda’ no altera su valor de verdad. La pregunta detrás de todo esto es si puede la *sustitución* ser un condición lo suficientemente fuerte para la sinonimia.

La *sustitución* de la que habla Quine en este punto es la misma que, páginas atrás, presentamos como la condición según la cual fijamos la identidad de los objetos de referencia. Así pues, que dos términos como ‘Soltero’ y ‘Hombre no casado’ satisfagan este *principio* quiere decir que ambos tienen la misma extensión, es decir, que el conjunto de objetos del que predicamos ‘Soltero’ es el mismo conjunto de objetos del que predicamos ‘Hombre no-casado’. Sin embargo, al igual que en el caso de los comportamientos lingüísticos, el hecho de que dos términos refieran al mismo objeto no garantiza por

sí mismo que ambos tengan la *misma* significación. Un ejemplo de esto son los términos ‘Morning Star’ y ‘Evening Star’ que, a pesar de referir al mismo objeto, tienen significaciones diferentes y, por ende, no pueden ser sustituidas *salva veritate* en oraciones como ‘Morning Star’ es la estrella que sale en las mañanas’ o ‘Evening Star’ es la estrella que sale en las noches’.

La *sustitución salva veritate* nos permitiría determinar la identidad de los objetos de referencia siempre y cuando los términos involucrados en la sustitución compartan la *misma* extensión. En ese sentido, el hecho de que ambos términos refieran al mismo objeto no implica por sí mismo que ambos tienen las mismas significaciones. Esta parece ser la idea que Quine tiene en mente cuando dice: ‘[t]here is no assurance here that the extensional agreement of ‘bachelor’ and ‘unmarried man’ rests on meaning rather than merely on accidental matters of fact, as does the extensional agreement of ‘creature with a heart’ and ‘creature with kidneys’ (Quine, 1963c, pág 31). Sin embargo, vale la pena preguntarse: ¿de qué modo podría la *sustitución* servirnos para determinar la identidad de las significaciones?

Para que esto fuera así, la *sustitución* de ambos términos tendría aplicarse respecto a sus significaciones y no respecto a sus objetos de referencia. En ese sentido, lo que estaríamos teniendo en cuenta al sustituir ‘Soltero’ por ‘Hombre no-casado’ no sería la extensión de los términos sino su significación. Si la sustitución se cumple respecto a la significación, entonces podemos decir que la significación de ambos términos es la misma y, por ende, que son legítimos sinónimos. En todo caso, la cuestión que vale la pena resaltar es que el hecho de que dos términos sean sustituibles *salva veritate* respecto a sus extensiones no quiere decir que puedan serlo respecto a sus significaciones. En ese sentido, “we found that interchangeability *salva veritate* was too weak a condition for synonymy” (Quine, 1963d, pág. 57).

Una cuestión queda abierta: ¿qué sucede con la opción de considerar la *sustitución salva veritate* respecto a las significaciones? Antes de hablar de esto, debo hacer algunas observaciones: en primer lugar, la noción de significación que tiene Quine en mente es la de *significación cognitiva*, explicada estrictamente en términos de verdad y falsedad. En palabras de Gibson (1986):

to know the cognitive meaning of a sentence is to know the conditions under which the sentence is true or false. Thus, cognitive meaning ignores all of the nuances of our merely intuitive notions of meaning, nuances that might be associated with assertions. (pág. 33)

En segundo lugar, la sustitución *salva veritate* entre significaciones podría funcionar para explicar la noción de *sinonimia cognitiva* si admitimos que, adicional a la identidad de los objetos de referencia, también es plausible hablar de identidad de significaciones. En este sentido, dos términos serían sinónimos si sus significaciones satisfacen la *sustitución salva veritate*, es decir, si las significaciones de ‘Soltero’ y ‘Hombre no-casado’ pueden ser sustituidas en oraciones sin que esto altere su valor de verdad. Recordemos que, en este caso, estamos considerando la *sustitución salva veritate* respecto al significado de nuestros términos, no respecto a sus referencias.

Si las significaciones son objetos *diferentes* a los objetos denotados, entonces la verdad o falsedad de los enunciados de identidad respecto a las significaciones, tal como “Morning Star es Evening Star’ no dependería de la referencia, pues el hecho de que ‘Morning Star’ y ‘Evening Star’ refieran al mismo objeto no explica en qué radica la diferencia entre las significaciones de ambos términos. De igual manera, el hecho de que ‘Soltero’ y ‘Hombre no-casado’ sean correferenciales no explica en qué radica que su significaciones sea la misma. Ahora bien, ¿qué significa que la verdad o falsedad de los enunciados de identidad acerca de significaciones no depende de los objetos de referencia?

Para responder, debemos recordar que, para Quine, la introducción de objeto a la ontología es el resultado de emplear pronombres y predicados para señalar patrones en nuestras observaciones (cfr. Janssen-Lauret, 2015, pág. 149). De este modo, ser un objeto es ser aquello que es denotado por un pronombre ligado a ciertos predicados. En ese sentido, la verdad o falsedad de enunciados de identidad acerca de significaciones como ‘Morning Star es Evening Star’ no dependería del objeto denotado por los pronombres y predicados —en este caso <Venus>, sino más bien dependería estrictamente de otro tipo de entidades que podrían ser entendidas como la significación de los términos.

Mientras que la verdad de los enunciados de identidad respecto a la referencia depende de que ambos términos refieran al mismo objeto y, para constatar esto, debemos examinar la relación de las pronombres y predicados con nuestras experiencias, la verdad de los enunciados de identidad acerca de significaciones no parece depender de los objetos de referencia sino estrictamente de Ideas, objetos mentales o conceptos. En consecuencia, si los enunciados de identidad sobre significaciones no dependen de los objetos de referencia, entonces no sería necesario examinar la relación de nuestros pronombres y predicados con el mundo para determinar si el significado de dos términos es el mismo o es diferente.

El hecho de que no se requiera examinar la relación de nuestras palabras con el mundo a la hora de determinar la verdad o falsedad de los enunciados de identidad sobre significaciones, implica que estos pueden ser confirmados al margen de cualquier experiencia, es decir, que son *priori*. De acuerdo con Russell (2014), Quine, al igual que los positivistas, acepta la idea de que: “the epistemological, semantic, and metaphysical distinctions all track together. For the positivists there are two kinds of truth, the apriori/analytic/necessary ones and the aposteriori/synthetic/contingent ones” (Russell, 2014, pág. 193) En ese sentido, si los enunciados de identidad sobre significaciones son *a priori*, entonces también tendrían que ser analíticos, es decir, verdaderos estrictamente en virtud de su significado y necesarios.

Sin embargo, apelar significaciones y, con esto, a enunciados analíticos y necesarios constituye una estrategia inviable para Quine, pues para él “it is nonsense and the root of much nonsense, to speak of a *linguistic component* and a *factual component* in the truth of any individual statement.” (Quine, 1963c, pág. 37). A su vez, seguir este camino implicaría renunciar a las tesis que sustentan su criterio de admisibilidad ontológica. Por esta razón y más allá del debate respecto a si el argumento de Quine en contra de la analiticidad y la necesidad es concluyente (cfr. Fodor y Lepore, 1992), me interesa señalar que la renuncia a la analiticidad y a la identidad de significaciones, constituyen una estrategia para garantizar que el criterio de admisibilidad ontológica se cumpla. Veamos esto.

Como mencionamos en el capítulo anterior, de acuerdo con Durante (2019), el criterio de admisibilidad ontológica de Quine satisface tres intuiciones fundamentales:

- (a) La existencia es unívoca y, por ende, no hay distintos modos de existir.
- (b) La existencia, en tanto que unívoca, puede ser capturada adecuadamente por el cuantificador existencial.
- (c) Hay solo un dominio de cuantificación simple y restringido que abarca todo lo que existe.

Mi propósito es mostrar que, si acepta una explicación de sinonimia en términos de *mismidad de significaciones*, entonces tendría que admitirse — a grandes rasgos— que este tipo de objetos son *diferentes* a los objetos de referencia lo que, a su vez, llevaría a incumplir las tesis (a), (b) y (c). El hecho de que las significaciones de dos términos como ‘Morning Star’ y ‘Evening Star’ sean diferentes hace que no puedan ser sustituidas *salva veritate*, a pesar de que nombran al mismo objeto. En pocas palabras,

la *mismidad* de referencia no garantiza la *mismidad* de significación en la medida en que las significaciones sean entendidas como objetos *diferentes* a los objetos de referencia.

Esto es claro una vez nos damos cuenta de que, si la identidad de los objetos de referencia dependiera del significado, entonces —como vimos en el capítulo anterior— hubiera bastado reflexionar solamente sobre las significaciones ‘Morning Star’ y ‘Evening Star’, para constatar que ambos términos refieren al mismo objeto. Sin embargo, es claro que esto no fue así ya que se necesitó observaciones y experimentación para dar cuenta de que ambos términos eran correferenciales (cfr. Quine, 1963a, págs. I-19). En ese caso, la verdad de enunciados de identidad acerca de objetos de referencia no podría depender meramente de cuestiones concernientes al significado.

En ese orden de ideas, aceptar las significaciones implicaría aceptar que existen Ideas, objetos mentales o conceptos, *diferentes* a los objetos de referencia y en virtud de las cuales explicamos por qué un término es significativo. (cfr. Quine 1963a, págs. I2) Al admitir esto estaríamos comprometiéndonos con la idea de que hay diversos modos de existir, ya que existir como un objeto de referencia no es lo mismo que existir como una Idea o un objeto mental. Si esto es así, estaríamos violando la tesis (a) de Quine, pues esto nos llevaría a renunciar a la idea de que la existencia es unívoca.

Si la existencia no es unívoca y, por ende, puede haber distintos modos de existir, entonces el uso del cuantificador existencial no bastaría por sí solo para capturar estos distintos modos existencia. Permítaseme poner un contraste para iluminar este punto. Si la existencia fuera unívoca, entonces las oraciones ‘Pedro está buscando a Juan’ y ‘Marta está buscando la fuente de la eterna juventud’ podrían ser presentadas respectivamente como $(\exists x)(Pedro\ busca\ a\ x)$ y $(\exists x)(Marta\ busca\ a\ x)$. A pesar de que la notación sea la misma, lo que queremos decir en ambos casos es diferente. En el primero caso, estamos diciendo que hay un objeto tal que es Juan y que Pedro lo busca, en el segundo caso, a pesar de que no haya un objeto tal que sea la fuente de la eterna juventud, esto no quiere decir que Marta no esté buscando nada (cfr. Quine, 1956, pág. 178 y Quine, 1963b, pág. 145 y ss.)

El objeto que busca Marta es *diferente* al objeto que busca Pedro, el primero puede ser una Idea o un objeto imaginario, el segundo es un objeto al que referimos por medio de nuestros pronombres y predicados en la medida en que señalamos patrones en nuestra experiencia (cfr. Janssen-Lauret, 2015, pág. 149). Así las cosas, es evidente que si aceptamos dos tipos de objetos (significaciones y objetos de referencia), entonces el cuantificador existencial no podría distinguir estos dos tipos de existencia (cfr. Durante, 2019, pág. 40). A raíz de esto, podría decirse que admitir significaciones e intentar darles un

lugar en nuestra teoría implicaría abandonar la idea de que la existencia es unívoca y que el cuantificador existencial puede capturarla adecuadamente.

Por último, quiero mostrar por qué renunciar a las tesis (a) y (b), implica también renunciar a la tesis (c). Para ello, debo mostrar por qué la diversidad de modos de existir y la incapacidad del cuantificador existencial para capturar cada uno de ellos conlleva a aceptar que existen diferentes dominios de cuantificación abarcando todo lo que existe. Pienso que la razón que soporta esta intuición es la misma que consideramos páginas atrás. Si se admiten significaciones *diferentes* a los objetos de referencia, entonces se estaría admitiendo que, adicional a los objetos de referencia, existen otro tipo de entidades como Ideas u objetos en la mente.

Si esto es así, entonces el cuantificador existencial por sí solo no bastaría para capturar cada uno de los diferentes tipos de existencia, pues el hecho presentar una oración del tipo ‘Marta está buscando la fuente de la eterna juventud’ como $(\exists x)(Marta\ busca\ a\ x)$ no hace justicia a lo que queremos expresar realmente con esta frase. Independientemente de que exista un objeto en el mundo, Marta busca un Idea, un objeto imaginario. En ese sentido, parece que el uso del cuantificador existencial solo nos permite introducir cierto tipo de objetos, que a diferencia de la ‘fuente de la eterna juventud’, resultan de emplear pronombres y predicados para señalar patrones en nuestra experiencia.

Para que el cuantificador pueda referir a objetos imaginarios, tendría que poder operar en otros contextos de cuantificación que abarquen no solo objetos de referencia sino Ideas o conceptos. Si esto es así, entonces estaríamos inaugurando otro dominio de cuantificación *diferente* al dominio que abarca únicamente a los objetos de referencia. Aun con todo, vale la pena preguntarse ¿por qué simplemente no hablábamos de un mismo dominio de cuantificación en el que las Ideas y los objetos son un mismo tipo de entidad? La razón por la que esto no es viable es porque *el principio de sustitución* que gobernaría ese único dominio de cuantificación solo podría satisfacerse o bien para objetos de referencia o bien para significaciones (cfr. Quine, 1963b, págs. I39-I60).

Dentro del dominio de cuantificación que abarca únicamente a los objetos de referencia, se puede satisfacer el *principio de sustitución* siempre y cuando los términos implicados sean correferenciales. Sin embargo, dentro del dominio de cuantificación que abarca a Ideas y objetos mentales, el hecho de que dos términos refieran al mismo objeto no garantizaría que ambos puedan satisfacer el *principio de sustitución* respecto a las significaciones. En este caso, el *principio de sustitución* se cumpliría en un contexto, pero no en el otro. Por este motivo, si quisiéramos mantener significaciones, Ideas u objetos

mentales debemos aceptar dos dominios de cuantificación uno en el que se cumpla la *sustitución* para los objetos de referencia y otro en el que se cumpla para las significaciones, Ideas u objetos mentales. Sin embargo, si hacemos esto, estaríamos renunciando a la tesis (c). (cfr. Durante, 2019, pág. 30)

Por supuesto, el interés de Quine por mantener intacto su criterio de admisibilidad ontológica son lo suficientemente fuertes para no ceder a esta opción. Por esta misma razón, Quine termina asumiendo que solo existe un dominio de cuantificación gobernado por el *principio de sustitución* aplicado estrictamente a la extensión de los términos. Desde este punto de vista, es comprensible que Quine dude de la existencia de cualquier entidad que no nos permita satisfacer el *principio*. En palabras de Durante (2019): “if the assumption of some supposed entities in our ontology requires an intensional semantical context, then this is the best evidence we can have of the non-existence of those entities” (pág. 35–36).

Recapitulemos, si Quine acepta solo un dominio de cuantificación que abarca únicamente la extensión de los términos y si, desde este marco, no es posible mantener la sinonimia como *mismidad de significaciones*, entonces ¿qué alternativa le queda a Quine? A lo sumo, —comenta el autor— “extensional agreement is the nearest approximation to synonymy we need care about” (Quine, 1963c, pág. 31) En ese sentido, no quedaría más remedio que apoyarnos en la noción de *mismidad de referencia* e intentar mostrar de qué manera esta opción nos permite ofrecer una explicación de la sinonimia que se acerque bastante (al menos en aspectos relevantes) a la explicación que nos provee la noción de significación.

Ahora bien: ¿es la *sinonimia extensional* el mismo tipo de sinonimia a la que nos referimos con *mismidad de significación*? Es evidente que no. Como vimos anteriormente, la *mismidad de referencia* no es lo mismo que la *mismidad de significación*, pues la primera no es suficiente para garantizar la segunda, por lo que podría haber términos correferenciales cuyas significaciones son distintas. Sin embargo, esto no supone un problema real. La fuerza del ataque contra las significaciones no descansa en el hecho de mostrar que este tipo de entidades incumplen los criterios de admisibilidad ontológica, sino en la propuesta de una alternativa promisorio que nos convenza de que, en el fondo, jamás fue necesaria la noción de significación para explicar la sinonimia, y en ese sentido, la nostalgia que sentimos en su partida es una mera ilusión. (cfr. Ávila, 2002, pág. 160 y Russell, 2014, pág. 192)

Hasta ahora, el análisis de Quine nos ha dejado con dos tipos de sinonimia que distan notoriamente de la *mismidad de significaciones*. Por un lado, tenemos la noción de *sinonimia estimulativa* explicada

en términos de *mismidad de comportamientos lingüísticos* y, por otro lado, tenemos la sinonimia extensional entendida como *mismidad de extensión o referencia*. La cuestión acuciante es si la explicación de la sinonimia por medio de estas dos nociones puede suplir aspectos relevantes de la explicación en términos de *mismidad de significaciones*. El más importante desafío es poder mostrar como la *sinonimia estimulativa* y la *sinonimia extensional* pueden ayudarnos a trazar distinciones cómo las que hay entre ‘figura triangular’ y ‘figura de tres ángulos’ que, aparentemente, parecen descansar en la noción de significación.

Lo que hay que entender, antes que nada, es que negar las significaciones no implica quedar incapacitados para poder explicar las mismas distinciones que solo parecen ser comprensibles si las aceptamos (cfr. Ávila, 2001 pág. 58). Reconocer esto es el primer paso para comprender por qué, en el fondo, las significaciones son irrelevantes para Quine. Revisemos esto con más atención. En este caso, estaríamos obligados a aceptar las significaciones si nos diéramos cuenta de que las distinciones comprensibles a la luz de este tipo de entidades no pueden ser trazadas o entendidas —de ninguna manera— en términos comportamentales o en términos de referencia.

Siguiendo este mismo hilo, estaríamos obligados a aceptar la sinonimia entendida en términos de *mismidad de significaciones* si lo que explicamos con ella no pudiera ser explicado en términos comportamentales o en términos de referencia. Ahora bien, la pregunta que vale la pena hacerse es: ¿cómo puede Quine suplir la explicación que nos proveen las significaciones sin requerir a este tipo de entidades? Como ya dije, el hecho de que dos términos sean correferenciales o evidencien los mismos comportamientos lingüísticos, no garantiza que las significaciones de ambos términos sean las mismas. En ese orden de ideas, la referencia y los comportamientos por sí mismo no parecen ser suficiente para cumplir tarea.

Esto constituye un problema serio pues la referencia de nuestros términos y los comportamientos observables de los hablantes son la única evidencia disponible a la que los compromisos ontológicos de Quine nos permiten acceder. En ese sentido, el panorama sería desalentador, el criterio de admisibilidad ontológica no nos permite admitir entidades como significaciones, Ideas u objetos mentales y las nociones que sí tienen cabida dentro del dominio de cuantificación admisible no parecen por sí solas suplir las distinciones. ¿Qué otras opciones tenemos? La estrategia de Quine es fijar sus ojos en otro tipo de elementos que satisfacen el criterio de admisibilidad y que permiten, junto con la referencia y los comportamientos lingüísticos, trazar este tipo de distinciones.

Quine logra evitar el recurso a las significaciones al reconocer el carácter *holista del lenguaje*. Bajo esta perspectiva el significado de los términos y oraciones de nuestro lenguaje estará dado por sus condiciones de uso y sus relaciones internas (Ávila, 2001, pág. 63 -64). Permítaseme aclarar esto. A pesar de que las distinciones entre ‘figura de tres lados’ y ‘figura de tres ángulos’ no pueden ser captadas a la luz de nuestros comportamientos lingüísticos, no tenemos otra evidencia disponible que las conductas públicamente observables de los hablantes. Para suplir esta falencia debemos contrastar la relación que tiene estos términos con los demás términos del lenguaje. Al hacerlo, podemos notar que la distinción entre los términos que erróneamente se había explicado como diferencia entre significaciones no es más que una diferencia entre las condiciones de uso y las relaciones que tiene cada término con el resto de los términos de un lenguaje.

Así las cosas, a pesar de que los términos sean indistinguibles a la luz de los comportamientos, la relación que ambos tienen con las demás oraciones del lenguaje es distinta y esto es lo que nos permite considerarlos como términos con significados diferentes (cfr. Ávila, 2001, pág. 64). Precisemos esto un poco más. Desde este punto de vista, la distinción entre ‘figura de tres lados’ y ‘figura de tres ángulos’ radica en que no todo lo que podemos decir del primer término podemos decirlo también del segundo. En palabras más técnicas, no todas las oraciones verdaderas en las que está incrustada la expresión ‘figura de tres lados’ pueden mantener su valor de verdad intacto una vez sustituimos esta expresión por ‘figura de tres ángulos’. Alguien podría asentir a la oración ‘una figura de tres ángulos debe medir 180°’ y negar la oración ‘una figura de tres lado debe medir 180°’ ya que desconoce que una figura de tres lados mide 180° también.

Gracias a esta estrategia, podemos renunciar a las significaciones entendidas como objetos *diferentes* a los objetos de referencia, pues las distinciones que las significaciones señalaban se hacen evidentes confrontando las condiciones de uso y las relaciones internas que hay entre cada uno de los términos de un lenguaje. Notemos que, en este caso, seguimos dependiendo de los comportamientos lingüísticos y la referencia de los términos, no obstante, tenemos una estrategia que nos permite superar sus limitaciones y explicar las mismas distinciones que parecían descansar en la noción de significación. Ahora bien, ¿esto es suficiente para explicar la sinonimia de la misma manera que lo hacemos al apelar a la *mismidad de significaciones*?

Una posible respuesta sería como sigue. Si las distinciones que señalan las significaciones son distinciones respecto a las condiciones de uso de los términos, entonces, desde este punto de vista, la *mismidad de significaciones* podría explicarse en términos de *mismidad de condiciones de uso y de relaciones internas*. Sin embargo, el hecho de que las condiciones de uso y las relaciones internas de dos o más términos sean *las mismas* no quiere decir por sí mismo que sus significaciones también lo son. Así las cosas, a pesar de que uno pueda explicar las distinciones semánticas —que parecen descansar erróneamente en la noción de significación— por medio de las condiciones de uso y las relaciones internas, estas no son suficientes para garantizar que dos o más términos tiene la misma significación.

¿Por qué pasa esto? La mismidad de las condiciones de uso y las relaciones internas que justifican la sinonimia entre dos términos debe ser entendida como una cuestión de grado. (Quine, 1963c, pág. 63). Esto es claro cuando notamos que, según Quine, la evidencia con la que contamos para tejer relaciones de sinonimia no es otra que el comportamiento lingüístico observable de los hablantes. A partir de esto, proponemos hipótesis y conjeturas que nos permitan igualar dos términos *a* y *b*. Luego constatamos en situaciones diferentes la relación que tiene el término con las demás oraciones del lenguaje lo que nos permite descartar hipótesis erradas y fijar una mismidad basados en las relaciones internas y condiciones de uso. (cfr. Quine, 1978, 4-5). Esto hace que la *mismidad* entre los dos términos no sea una relación inequívoca y absoluta del tipo *a* es sinónimo de *b* sino, más bien, sea una relación comparativa en la que *a* es *más sinónimo* de *b* de lo que puede ser *c*. (Quine, 1953c, pág. 63).

Desde este punto de vista, la única condición que faltaría para igualar la *mismidad de significaciones* es que las distinciones que trazamos por medio de los comportamientos y la constatación de las relaciones internas correspondieran a una *única significación*. Para Quine, cumplir esto equivale a estar seguros de que las distinciones entre ‘figura de tres lados’ o ‘figura de tres ángulos’ que se hacen evidentes a través del comportamiento y el trabajo de campo del lingüística revelan una conexión unívoca y absoluta con una entidad a la que llamamos significación. Sin embargo, esto no es posible, al ser una cuestión de grado, la sinonimia en términos comportamentales y según las relaciones internas de los términos no es suficiente para garantizarnos la mismidad inequívoca de significaciones.

Si esto fuera así, entonces no sería posible interpretar de manera unívoca los comportamientos lingüísticos de manera tal que revelen una única significación. Esto queda al descubierto cuando

notamos que, por un lado, siempre será posible introducir nuevas distinciones entre términos, compatibles con la evidencia disponible pero diferentes en cuanto a las relaciones internas y condiciones de uso y, por otro lado, cuando reconocemos que, en el terreno los comportamientos lingüísticos y la extensión, no hay nada que nos permita determinar cuándo la significación de dos o más términos es la misma. Esto da lugar a lo que Quine llama *Indeterminación de la referencia* (cfr. Quine, 1960. cap. 2; Gibson, 1986, pág. 90-94).

Aun así, por medio del trabajo de campo del lingüista, es posible dar cuenta de las distinciones que parecen descansar erróneamente en la noción de significación. En ese sentido, cualquier distinción relevante podrá ser entendida por medio de la sinonimia estimulativa y extensional si esta se refuerza constatando las relaciones internas de nuestros términos. Al final, si la importancia de las significaciones radica en las distinciones que podemos trazar entre términos como 'figura de tres ángulos' y 'figura de tres lados', entonces el hecho de que podamos dar cuenta de estas distinciones sin admitir entidades de este tipo constituye una alternativa promisorio para renunciar a las significaciones sin la sensación de estar perdiendo algo valioso. Más allá de esto, parece que no tienen sentido hablar de significaciones.

2.3 ¡Adiós significaciones, Adiós *esencias!*

En esta última parte, me gustaría volver a la afirmación de Quine según la cual: "*Meaning is what essence becomes when it is divorced from the object of reference and wedded to the word.*" (Quine, 1963, pág. 22). Mi pretensión es mostrar que los argumentos que se desarrollaron en la sección anterior para renunciar a las significaciones también pueden extenderse para renunciar a las esencias. A la luz de esta interpretación, el principal delito de las significaciones entendidas como esencias es que son entidades *separadas* de los objetos de referencia y, en ese sentido, son entidades *diferentes* a ellos. El punto de todo esto es que, al igual que las significaciones, las esencias no solo son incompatibles con el criterio de admisibilidad ontológica (y, por ende, son indeseables en la ontología), sino que además son entidades irrelevantes en la explicación semántica e inútiles a la hora de determinar la identidad de los objetos.

Debo hacer una aclaración. Soy consciente de que la contienda en contra de las esencias se ha librado principalmente en el terreno de la modalidad, no obstante, por motivos de extensión no me detendré a revisar los argumentos en contra de las esencias desde ese punto de vista. Mas bien, consideraré el ataque

que se deriva estrictamente de la interpretación que hace Quine de la tesis de Frege y podría articularse a partir de dos líneas de argumentación. De nuevo, debo reiterar que estos argumentos ya han sido empleados para atacar las significaciones, por lo que no me detendré a presentarlos extensivamente, para concentrarme en lo peculiar de las esencias.

La primera línea de ataque se nutre de una consideración epistemológica que señalamos suscitadamente en las páginas anteriores. Para Quine, la conducta observable es la única evidencia disponible que tiene el lingüista para trazar relaciones de sinonimia entre términos. Según esta intuición, desde el punto de vista de los comportamientos observables, no hay un *fact of the matter* que nos revele cuál es la esencia de un objeto y, por ende, no hay una manera de determinar si dos términos que nombran un mismo objeto tienen la misma significación en la medida en que poseen la misma esencia. (Quine, 1960, cap. 2)

En ese sentido, el trabajo del lingüista consistiría en postular hipótesis que contrastará en la medida en que se familiarice con las condiciones de uso y las relaciones internas de los demás términos de su lenguaje. No hay un límite para trazar hipótesis, siempre será posible proponer una que sea compatible con toda la evidencia disponible pero incompatible con todas las demás hipótesis. Así las cosas, en el campo del lingüista no podemos encontrar esencias, sino más bien ofrecer hipótesis que se ajusten adecuadamente a la evidencia disponible. Postular esencias implicaría ir más allá de los límites disponibles para las ciencias y esto constituiría un problema para Quine pues obligaría al lingüista a exiliarse a otros terrenos en busca de entidades que garanticen el éxito de su labor. (Durante, 2019, pág. 43)

La segunda línea de ataque está motivada por la idea de que las esencias, entendidas como entidades *diferentes* a los objetos de referencia, no determinan la identidad de estos últimos. Para apreciar claramente este argumento debemos considerar dos cuestiones: ¿por qué ambas entidades son *diferentes*? y ¿por qué las esencias en específico no determinan la identidad de los objetos de referencia? Respecto a la primera cuestión, podría decirse —como lo he sostenido en 2.I— que la causa principal por la que las esencias son *diferentes* a los objetos de referencia es por el hecho de que estas resultan de un proceso de abstracción o, en términos aristotélicos, un proceso de ἀφαίρεσις.

Tal como lo ha señalado Quine, este proceso conlleva a *separar* la esencia del objeto de referencia y adscribirlo a una palabra (1953c, pág. 22). En ese sentido, podría decirse que cuando abstraemos —en el sentido de ἀφαίρεσις— estamos *separando* una entidad del objeto de referencia que puede ser

nombrada por un término singular como ‘triangularidad’, ‘circularidad’, ‘humanidad’ etc. (cfr. Bläck, 2006 y Quine, 1960, pág. 108-113). Al nombrar este tipo de entidades y considerarlas como las significaciones de términos como ‘triángulo’ u ‘hombre’, estamos introduciendo un objeto *diferente* al objeto de referencia acerca de cuál hablamos cuando nos referimos a triángulos o a hombres.

Respecto al segundo interrogante, debemos recordar que, al igual que en el caso de las significaciones, para Quine, todo lo que podamos decir respecto a las esencias no determina de ninguna manera la identidad de los objetos de referencia. Esto es así ya que, para Quine, conocer la esencia de un objeto no implica conocer la identidad del objeto de referencia del que se abstrae (cfr. Quine, 1963a) De este modo, el hecho de que dos términos revelen una misma esencia —por ejemplo— no quiere decir que ambos tienen la misma extensión y, por ende, no quiere decir que son sustituibles *salva veritate*.

Conocer la esencia de <Pegaso> (i.e. el corcel alado) —por ejemplo— nos permite asentir a la oración ‘Pegaso tiene alas’, pero es plausible que alguien niegue la oración ‘el caballo de Belerofonte tiene alas’ porque desconoce que ‘Pegaso’ = ‘el caballo de Belerofonte’. Este ejemplo muestra que el conocimiento de la esencia de un objeto está supeditado al modo como dicho objeto sea descrito. En ese sentido, tal como lo ha hecho ver Quine, conocer la esencia de un objeto no nos permite por sí solo determinar su identidad, pues — como vimos— la esencia depende del modo como el objeto sea descrito, mientras que la identidad de dicho objeto es una y la misma independiente del modo como lo describamos. (cfr. Quine, 1963, pág. 148).

Quine sostiene que: “it is within science itself, and not in some prior philosophy, that reality is to be identified and described” (Quine, 1981b, pág. 21). En ese orden de ideas, apelar a esencias implicaría abarcar otros dominios de cuantificación independientes entre sí y en los que la identidad de los objetos de un dominio sería inconmensurable con la identidad de las entidades del otro. En un caso así, comprometerse con las esencias sería comprometerse con ciertos rasgos inalterables que, a diferencia del resto de nociones aceptadas por la teoría, no son susceptibles de revisión y contrastación. Si Quine aceptara esto, tendría que renunciar a su criterio de admisibilidad ontológica, un resultado que obviamente desea evitar.

2.4 Conclusiones del segundo capítulo

En este capítulo, nos dedicamos a mostrar que el ataque quineano a las significaciones y esencias está motivado por una acusación particular según la cual *las significaciones* son herederas de las esencias

por el hecho de ser objetos *diferentes* a los objetos de referencia. En un primer momento, expuse que una de las principales razones por las que las esencias —y sus herederas las significaciones— son entendidas como entidades *diferentes* a los objetos de referencia es porque su emergencia es el resultado de un proceso de abstracción (ἀφαίρεσις) por medio del cual *separamos en la mente* una entidad susceptible de ser nombrada por un término singular y *diferente al objeto de referencia*. En un segundo momento, consideré los argumentos que llevan a Quine a prescindir de las significaciones. Mostré que, por medio de la sinonimia estimulativa, la sinonimia extensional y la contrastación de las relaciones internas de los términos es posible dar cuenta de las mismas distinciones que parecen descansar en la noción de significación. De este modo, al ser capaces de ofrecer una explicación de la sinonimia sin apelar a significaciones, podemos prescindir de ellas. En un tercer momento, presenté dos argumentos en contra de las esencias que se derivan de los argumentos presentados en la sección 2.2. Por un lado, mostré que, si las esencias son entidades *abstraídas* y, por ende, *objetos diferentes* a los objetos de referencia, entonces estas no cumplirían el *principio de sustitución* y, por ende, serían inútiles a la hora de determinar la identidad de los objetos de referencia. Si esto es así, entonces las esencias no nos servirían para trazar distinciones ontológicas. Por otro lado, señalé que aceptar esencias obligaría al lingüista a exiliarse a otros terrenos vetados para todo aquel que siga los compromisos ontológicos de Quine. En ese sentido, en el campo del lingüista no habría cabida para la noción de esencias.

3. Entidades indeseables: una interpretación de *esencia* que justifica la hostilidad de Quine

En este capítulo, presentaré una interpretación que podría justificar la acusación que hace Quine en contra de las esencias y las significaciones. La fortaleza del ataque depende de que se considere a este tipo de entidades como objetos *diferentes* a los objetos de referencia y, en ese sentido, como entidades que no satisfacen *la sustitución salva veritate*, lo que las hace incompatibles con el criterio de admisibilidad ontológica. Mi intuición es que el ataque de Quine va dirigido hacia una concepción de las esencias influenciada por una lectura de *Categorías* según la cual estas constituyen entidades *diferentes a* los objetos de referencia. Para iluminar esta cuestión, quisiera repasar la argumentación de Aristóteles y señalar cuáles son los pasajes que dan lugar a estas divergencias interpretativas las cuales, como dije, podrían justificar el desdén de Quine hacia las esencias.

Para ello, me daré a la tarea de presentar, en un primer momento, el contexto filosófico en el que floreció esta interpretación de la noción de esencia derivada de *Categorías* y las distintas voces que han privilegiado esta lectura. En un segundo momento, me gustaría exponer en qué consiste esta interpretación y por qué, si se toma como la posición privilegiada de Aristóteles, termina validando la tesis de que las esencias son objetos *distintos* a los objetos de referencia. En un tercer momento, haré énfasis en las consecuencias que tiene esta lectura en la discusión que pretendo desarrollar, en concreto, mostraré en qué sentido, si aceptamos esta interpretación, Quine encontraría una razón válida para deshacerse de la noción de esencia.

3.1 Fernando Inciarte y la historia de una interpretación.

Para empezar, quisiera presentar un episodio de la historia de la filosofía en el que se evidencian cuáles fueron las intuiciones clásicas que llevaron a convertir la interpretación de esencia derivada de *Categorías* en la posición aparentemente legítima de Aristóteles respecto a este tema. Para ello, voy a valerme de los trabajos del filósofo hispano-alemán Fernando Inciarte a quien debo no solo esta presentación histórica sino también la tesis misma según la cual el repudio de la modernidad —y, en ese sentido, de Quine— a la noción de esencia aristotélica va dirigido particularmente a una interpretación de esencia influenciada por *Categorías* en la que se pasa por alto el tratamiento que Aristóteles desarrolla sobre este respecto en otros sectores de su filosofía. (cfr, Inciarte, 1974)

En el primer capítulo de su libro *El reto del positivismo lógico*, Inciarte aborda la discusión entre dos corrientes clásicas — la *via antiqua* y la *via moderna* — en torno a lo que la filosofía medieval denominó *teoría de la suposición*. Permítaseme explicar en qué consistió esta discusión. El término *suposición* (*suppositio*) fue empleado en el contexto medieval para nombrar, siguiendo a Ockham, la propiedad que tienen nuestros términos de denotar algo distinto de ellos. Es evidente que un término es ontológicamente distinto a un objeto. Un término es una unidad léxica constituida al concatenar caracteres; una vez aprehendida, evoca en la mente del hablante algo distinto de ella. Los objetos, por su parte, no evocan nada distinto de ellos mismos, más bien, ellos son evocados en la mente de los hablantes. La pregunta clave sería: ¿qué tipo de entidad es un objeto evocado en la mente por medio de un término? La respuesta que articularon los lógicos medievales a este interrogante es lo que se conoce en filosofía medieval como *Teoría de la suposición*.

La importancia de esta cuestión radica en el hecho de que, para Inciarte, en el seno de esta discusión germinarían los primeros atisbos que, siglos después, darían forma al extensionalismo semántico, una posición que, según el autor, resulta de abandonar —entre otras cosas— la noción de esencia (Inciarte, 1974, pág. 14) apoyándose en el supuesto de que, tal como lo ha hecho ver Quine, estas últimas son incapaces de satisfacer el *principio de sustitución* y, por ende, son inútiles para la explicación semántica e indeseables en la ontológica (Quine, 1995, pág. 34). Sin embargo, para Inciarte, esta noción de esencia, aparentemente subversiva para el extensionalismo, se deriva de una interpretación particular de *Categorías* que no hace justicia a la doctrina aristotélica presentada en *Metafísica*. Sobre esto volveremos después, por lo pronto, volvamos a la discusión en torno a la *teoría de la suposición*.

Como lo menciona Inciarte, los protagonistas de esta discusión se ubicaron en uno de los dos bandos: o bien, eran partidarios de la *via antiqua*; o bien, eran partidarios de la *via moderna*. Los partidarios de esta última corriente se caracterizaron por ser acérrimos simpatizantes del nominalismo, y, en esa medida, como lo muestra Inciarte, sostenían la idea de que nuestros nombres *están por* objetos concretos (i.e. este árbol, este barco, este escudo) por lo cual, toda entidad *diferente a* estos últimos (Ideas, esencias u objetos mentales) era irrelevante a la hora de explicar su función semántica. (Inciarte, 1974, pág. 33)

Por su parte los partidarios de la *via antiqua* se oponían a este tipo de posiciones y, tal como lo presenta Inciarte, postulaban Ideas, conceptos u objetos mentales para explicar qué es lo que entendemos por un término *independiente de si este nombra a un objeto concreto*. (cfr. Inciarte, 1974, pág. 34). Para

los medievales, esta discusión tenía una marcada relevancia teológica pues la posición que se privilegiara determinaba el tipo de explicación que pudiera darse a cuestiones como ¿qué se entiende y a qué referimos cuando empleamos términos como ‘Dios’, ‘ángel’, ‘Espíritu Santo’? Lo que, a su vez y más importante aún, permitía explicar qué hace que el discurso teológico sea significativo. (cfr. Inciarte, pág 34)

En el siglo XII, Anselmo de Canterbury en *De grammatico* distinguió entre *significare per se* (significación en sí misma) y *significare per aliud* (significación *relativa a*), también conocida como *apelación*. Mientras que la significación *per se* expresaba la esencia, la *apelación* señalaba un objeto concreto (cfr. Read, 2019). Por su parte y en este mismo siglo, Guillermo de Sherwood diferenció entre *significación*, que refiere al uso unívoco de un término cuando queremos hablar de cierta clase de objetos (i.e. la humanidad al emplear ‘hombre’); y, por otro lado, la *suposición*, que refiere al uso restrictivo de un término para señalar un objeto específico, por ejemplo, ‘ese hombre que camina en la plaza’. (Lorh et. al, pág. 264, tr. Kretzmann, pág. 106; cfr. Read, 2019).

Boecio, en su interpretación del *De Interpretatione*, sostenía que nuestros términos evocan en la mente conceptos (Boehner, 1958, pág. 242). En palabras de Boecio:

“Alexander asks, if they [our terms] are the names of things, why has Aristotle said that spoken sounds are in the first place signs of thoughts ... But perhaps, he says, he puts it this way because although spoken sounds are the names of things, we do not use spoken sounds to signify things, *but [to signify] affections of the soul that are produced in us by the things*. Then in view of what spoken sounds themselves are used to signify he was right to say they are primarily signs of them”⁷.

En contraste, George de Bruselas mantenía la idea de que un término *supone* un objeto en la medida en que, en palabras de Boehner (1958): “it stands for something in such a way that *it can be predicated about the demonstrative pronoun pointing at the represented object or about a proper name of this object*” (pág. 252)⁸. En ese sentido, la función *supositiva* de un término consiste en presentar un objeto concreto de la misma manera que lo haríamos ostensivamente al emplear partículas demostrativas como ‘esto’ o ‘aquel’.

⁷ “quaerit Alexander si rerum nomina sunt, quid causae est ut primo intellectuum notas esse voces dixerit Aristoteles ... inquit, quod licet voces rerum nomina sint, tamen non idcirco utimur vocibus, ut res significemus, sed ut eas quae nobis ex rebus innatae sunt animae passiones. Quocirca propter quorum significantiam voces ipsae proferuntur, recte eorum primo esse dixit notas” (*l. c. Patrologia Latina*, vol. 64 col. 413A)

⁸ “Dicitur notanter ‘de cuius significati, etc.’ quia [ad] quod aliquis terminus supponat requiritur quod natus sit verificari de pronomine demonstrante talem rem pro qua talis terminus dicitur supponere vel de nomine talem rem adaequate significante vel de pronomibus, etc.” (*l.c. fol. 86 vb*)

Inciarte caracteriza la posición de la *via antiqua* y *via moderna* según los tipos de *suposición* que cada corriente aceptaba. A grandes rasgos, para la *via antiqua* un término puede *suponer* un objeto concreto, lo que se llamó *suposición personal*, pero también puede *suponer* una Idea, un concepto o una esencia, lo que se llamó *suposición simple* (cfr. Inciarte, 1974, pág. 12). Por su parte, la *via moderna* se limitó solo a la *suposición personal* lo que, paulatinamente, contribuyó a difuminar el protagonismo de los demás tipos de *suposición* y, sobre todo, contribuyó a establecer la idea de que las entidades *diferentes* a los objetos concretos (Ideas u objetos mentales) no tienen cabida cuando se quiere explicar cuál es la función semántica de un término.

Este forzoso desenlace se debe principalmente a dos cuestiones. Primero, el hecho de que para la *via antiqua* un término pueda *suponer* dos objetos *diferentes* entre sí, por un lado, Ideas, conceptos u objetos mentales y, por otro, objetos concretos. Segundo, el hecho de que la *via moderna* haya privilegiado a la *suposición personal* y, con esto, haya renunciado a la idea de que nuestros términos pueden *suponer* entidades *diferentes* a los objetos concretos. Desde el punto de vista de Inciarte, este suceso se hubiera podido evitar de no haber sido por la fuerte irrupción de *Categorías*, que llevo a extender la idea de que las esencias eran entidades *diferentes* a los objetos de referencia y que, a raíz de esto, un término no solo podía —empleando el lenguaje medieval— *suponer* objetos concretos sino esencias.

La influencia de *Categorías* en la Edad Media instauró una manera particular de entender las esencias que, de acuerdo con Inciarte, pasa por alto el tratamiento que hace Aristóteles sobre este tema en otros lugares de su obra. A raíz de esto, esta interpretación nos conduce a la idea de que las esencias son objetos *diferentes a los* objetos concretos por medio de las cuales definimos a estos últimos. Desde la mirada de Quine, esto constituye una clara evidencia de la confusión entre *naming* y *meaning* lo que llevó al inflexible repudio hacia este tipo de entidades (cfr. Quine, 1963a). Por ahora, concentrémonos en la lectura medieval de *Categorías*.

Tal como lo señala Frede, una de las intuiciones que contribuyó a extender esta interpretación aparece en la introducción a la traducción latina de *Categorías* hecha por Porfirio. En ella, el autor emplea las palabras latinas *individuum* e *individuus*, traducidas habitualmente como *individuo* para contrastarlas con los términos *género* o *especie*. Esta distinción empezó a ser aceptada por otros autores latinos a tal punto que se convirtió en una interpretación recurrente en los siglos posteriores (cfr. Frede, 1987a,

pág. 51). La observación de Porfirio está inspirada en la distinción que Aristóteles traza entre *sustancias primeras* y *sustancias segundas*:

Εικότως δὲ μετὰ τὰς πρώτας οὐσίας μόνα τῶν ἄλλων τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη δεύτεραι οὐσίαι λέγονται· μόνα γὰρ δηλοῖ τὴν πρώτην οὐσίαν τῶν κατηγορουμένων· [...] ἔτι αἱ πρώται οὐσίαι διὰ τὸ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ὑποκεῖσθαι κυριώτατα οὐσίαι λέγονται· ὥς δέ γε αἱ πρώται οὐσίαι πρὸς τὰ ἄλλα πάντα ἔχουσιν, οὕτω τὰ εἶδη καὶ τὰ γένη τῶν πρώτων οὐσιῶν πρὸς τὰ λοιπὰ πάντα ἔχει· κατὰ τούτων γὰρ πάντα τὰ λοιπὰ κατηγορεῖται· τὸν γὰρ τινὰ ἄνθρωπον ἐρεῖς γραμματικόν, οὐκοῦν καὶ ἄνθρωπον καὶ ζῶον γραμματικὸν ἐρεῖς. Después de las sustancias primeras solo las especies y los géneros, de entre las demás cosas, se llaman sustancias segundas. Pues solo ellas entre los predicados explican qué es la sustancia primaria. [...] Aparte de esto las sustancias primeras se llaman sustancias con la máxima propiedad por el hecho de *subyacer* a todo lo demás; del mismo modo, precisamente, que las sustancias primeras se relacionan con todas las cosas restantes: en efecto todas las cosas restantes se predicán de aquellas pues al decir letrado de hombre individual dirás también, consecuentemente, *letrado* de hombre y de animal. (Cat. 2b 30 – 3a)

De acuerdo con este pasaje, ser una *sustancia* consiste en ser aquello que *subyace* a todo lo demás. Aristóteles llama a esto *sustrato* (ὑποκείμενόν), noción que, según Meléndez (2003), “no tiene una connotación puramente lógica como sujeto lógico de predicados sino, a la vez, una connotación física como *sustrato* de cambio cualitativo (cuando un objeto adquiere o pierde una cualidad) o cambio sustancial (cuando algo se genera a partir de otra cosa)”. En ese orden de ideas, ser un *sustrato* es ser un sujeto, es decir, aquello de lo cual se predica todo lo demás, con lo cual, si las *sustancias primeras* y *sustancias segundas* son sujetos legítimos, es porque de ellas podemos predicar todo lo demás.

En segundo lugar, vale la pena fijarnos en el hecho de que, para Aristóteles, ser una sustancia primera es ser un individual concreto como Sócrates o Calias mientras que ser una *sustancia segunda* es ser o bien una *especie* o bien un *género* como hombre o animal. Tanto los *géneros* y *especies* como los individuales son sujetos y, por ende, de ellos predicamos todos lo demás. Sin embargo, solo las *sustancias primeras* —en tanto que individuales— parecen ser aquello que auténticamente subyace a todo lo demás, pues a pesar de que las *sustancias segundas* subyacen a ciertas propiedades, estas últimas, a su vez, pueden ser predicadas de las sustancias primeras. En ese sentido, Sócrates o Calias subyacen genuinamente a todo lo demás, pues de ellos no solo podemos decir que ‘caminan por la plaza’ sino además que ‘son hombres o animales’.

De acuerdo con Frede, la distinción aristotélica entre *sustancias primeras* y *sustancias segundas* constituyó un intento por mantener la distinción platónica entre particulares y generales” (1987a, pág. 56) lo que trajo consigo serias consecuencias ontológicas que vale la pena apreciar. Cuando decimos que ‘Sócrates es un hombre no estamos hablando de una propiedad de Sócrates sino, más bien, estamos

hablando de dos *sustancias*: Sócrates y la especie hombre (Frede, 1987a, pág. 49). La distinción aparentemente lingüística entre *sustancias primeras* y *sustancias segundas* lleva a comprometerlos ontológicamente con entidades como las *especies* o los *géneros*, diferentes por supuesto a los objetos concretos o individuales.

Aristóteles define a los individuales como “aquello que es uno en número” (Cat. Ib 6-7) y reconoce que, a pesar de que las *especies* y los *géneros* también den cuenta de un cierto tipo de unidad —pues decimos que Sócrates y Calias son *uno* en tanto que hombres—, según Frede: “the species man and the genus animal are not individuals, because they have a plurality of subjects (hypokeimena); for there are many things of which one can truly say that they are a man or an animal.”(cfr. 1987a, pág. 52) y (Cat. 3b 16-18). De acuerdo con esta explicación, algo es una *especie* o un *género* si puede ser predicada correctamente de varios sujetos tal como ‘hombre’ o ‘animal’ de Sócrates o Calias.

Vale la pena notar que la inteligibilidad de la noción de individual depende de que se entienda en qué consiste ser una *especie* o un *género*. Esto es evidente cuando reflexionamos sobre el hecho de que, en *Categorías*, Aristóteles define la noción de individual negativamente en la medida en que la contrasta con la noción de *especie* o *género*. Lo más importante de todo esto es que, tal como pretendo mostrar, la distinción entre *sustancias primeras* y *sustancias segundas* implica la admisión de *géneros* y *especies* que pueden ser predicados de varios sujetos y en virtud de los cuáles definimos a los individuales concretos.

3.2 *Sustancias primeras y sustancias segundas, una interpretación de la esencia derivada de Categorías.*

Hasta el momento, hemos defendido que, según *Categorías*, las *sustancias primeras* constituyen los sujetos por excelencia ya que de ellas se predica todo lo demás (cfr. Cat. 2b 30 – 3a). A su vez, mostramos que las *sustancias segundas* se predicán de las *sustancias primeras* y, de esta manera, definimos a estas últimas tal como en el caso de ‘Calias es un hombre’ (cfr. Frede, 1987a, pág. 52). En ese sentido, podría decirse que la noción de individual (*sustancias primeras*) requiere de las *especies* y los *géneros* (*sustancias segundas*) ya que solo en virtud de estas podemos determinar qué es *este* o *aquel* individual concreto.

Aceptar que las *sustancias primeras* son definibles únicamente en virtud de las *sustancias segundas* quiere decir que solo por medio de los *géneros* y las *especies* podemos determinar *qué es* Sócrates,

Calias o Palomo. Desde este punto de vista, un individual concreto sería aquello que puede ser identificado como miembro de un *género* o una *especie* tal como animal o hombre respectivamente. Ahora bien, a pesar de que en *Categorías* se acepte la tesis de que las *sustancias primeras* son los individuales concretos, esta cuestión será fuertemente problematizada en *Metafísica* en donde aparecerá apenas como una hipótesis esperando ser corroborada.

Cabe decir que, a diferencia de *Categorías* en donde se exhibe una principal preocupación por el lenguaje y la predicación, en *Metafísica*, la cuestión de mayor relevancia es la pregunta por la *sustancia*, es decir *en qué consiste ser una sustancia*. (Carbonell, 2013, pág 52). Si bien la respuesta de Aristóteles a esta cuestión puede ser vista desde diversos ángulos, quisiera concentrarme en el aspecto que considero más importante para este trabajo, a saber: el aspecto ontológico. Para Aristóteles, solo podemos comprometernos ontológicamente con aquello que es *una sustancia o aquello que se predica de una sustancia*, ¿qué quiere decir esto?

Cuando se trata de cuestiones ontológicas, Aristóteles mantiene que: “ser se dice de varias maneras, pero *lo que es*, primeramente, es aquello que *es un algo* (τὸδε τι) y esto es la *sustancia* (οὐσία)” Met. Z 1028a 14-15⁹. En ese orden de ideas, si la ontología busca responder a la pregunta *qué cosas son*, entonces, desde el punto de vista de Aristóteles, aquellas cosas que son serían las *sustancias*. El hecho de que Aristóteles otorgue un papel protagónico a la noción de *sustancia* se debe a que, según el autor:

οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν. Cualquier cosa que decimos que *es*, se dice en relación con un *único principio*, unas por ser sustancias, otras por ser atributos de la sustancia, de otras por ser proceso hacia la sustancia, o bien corrupciones o privaciones o cualidades, o agentes productivos o agente generadores ya de la sustancia ya de otras cosas que se dicen en relación con la sustancia, o bien por ser negaciones —ya de alguna de estas cosas, ya de la sustancia— (Met. Γ 1003b 5-10)¹⁰

A partir de este punto, quisiera trazar un paralelo entre los planteamientos de *Metafísica* y las intuiciones que quedaron esbozadas en *Categorías*. Recordemos que, de acuerdo con este último tratado, ser una *sustancia primera* consiste en ser un individual concreto del cual predicamos todo lo

⁹ La frase original reza así: “τοσαυταχῶς δὲ λεγομένου τοῦ ὄντος φανερόν ὅτι τούτων πρῶτον ὄν τὸ τί ἐστίν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν” Met. Z 1028a 14-15.

¹⁰ A lo largo de este trabajo, emplearé la traducción al español que hace T. Calvo de la *Metafísica*. Sin embargo, en aras de ser más fiel a la traducción aristotélica, me tomo la libertad de traducir οὐσία como *sustancia* en vez de *entidad*, que es como originalmente el autor traduce este término.

demás. Esta característica es lo que justifica que las *sustancias* sean entendidas como *sustratos* o sujetos en el sentido de ὑποκείμενόν.

En *Metafísica*, Aristóteles acepta esta misma intuición pues reconoce que la *sustancia* es, en grado sumo, el sujeto primero, es decir, aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra (Met. Z 1028b 35 - 1029a 3). El hecho de que los individuales concretos — Sócrates o Palomo— sean los sujetos legítimos (dado que de ellos predicamos todo lo demás), explica por qué son considerados sustancias con mayor razón. Además, al ser sujetos, los individuales concretos satisfacen la condición de ser un *algo determinado* (τόδε τι), otro rasgo *fundamental* y requisito para ser *sustancia*.

De acuerdo con la interpretación ortodoxa de *Metafísica*, erigida en congruencia con los planteamientos de *Categorías*, ser un individual concreto —como Sócrates o Palomo— consiste en ser un compuesto de materia (ὕλη) y forma (εἶδος) (cfr. Met. Z 1029a 3-5). En ese orden de ideas, si los individuales concretos son sujetos legítimos y si estos son los candidatos más fuertes al título de *sustancia*, entonces los compuestos de materia y forma serían las entidades fundamentales de la ontología, es decir, las entidades con las que nos comprometemos ontológicamente. Podemos mencionar algunas razones plausibles en defensa de esta lectura.

Inicialmente, esta intuición parece coincidir con las condiciones que presenta Aristóteles en Z3, según las cuales: ser una *sustancia* es en sumo grado ser un sujeto y esto, a su vez, equivale a ser “aquello de lo cual predicamos todo lo demás sin que ello mismo se diga a su vez de ninguna otra cosa” (Met. Z 1028b36- 1029a1). En ese orden de ideas, los compuestos, tales como Sócrates o Palomo, serían auténticos sujetos ya que es claro que de ellos predicamos todo lo demás y estos no se predicán de ninguna otra cosa.

Asimismo, resulta sumamente evidente que los individuales concretos son sujetos legítimos no solo a la luz de *Categorías* —en un sentido lingüístico—, sino también desde el punto de vista de la *Física* en donde son presentados como sustratos físicos en los que acaecen los diferentes procesos de cambio (μεταβολή) a largo del tiempo. Según esta posición, los individuales concretos como Sócrates o Palomo serían entidades *determinadas* (τόδε τι) y con *existencia separada* (χωριστόν) que adquieren o pierden determinaciones específicas las cuales, a su vez, se corresponden con los diferentes predicados que usualmente atribuimos a Sócrates o Palomo (cfr. Met. Z 1032a 10-15 y Cat. 4a 10).

Vale la pena preguntarse: ¿en qué consiste ser un compuesto de materia (ύλη) y forma (εἶδος)? según la lectura tradicional de *Metafísica*, un compuesto emerge cuando la materia (ύλη) que compone a Sócrates o a Palomo —por ejemplo—, se ordenada *según una forma* (εἶδος) que, en este caso, sería la forma de hombre o la forma de caballo, respectivamente. En ese sentido, solo la forma propia de cada especie, que es una y la misma, ordenaría la materia de cada uno de los individuales concretos que son muchos y distintos. Desde esta perspectiva, una forma sería una entidad común a todos los miembros de una especie, responsable de la organización material de cada *sustancia primera*, es decir, de cada individual concreto.

Aristóteles examina rigurosamente la noción de forma (εἶδος) en los libros Z, H, y θ de la *Metafísica*. El tratamiento que se ofrece en estos textos está enmarcado dentro de la investigación en torno a la *sustancia*. Eso quiere decir que el análisis que hace Aristóteles de la forma (εἶδος) se hace principalmente con miras a responder *en qué consiste ser una sustancia*. De acuerdo con el punto de partida presentado en el libro Z, de la *sustancia* parece que se habla al menos en cuatro sentidos principales, “la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), el universal (καθόλου) y el género (γένος) y el sujeto (ὑποκείμενόν)” (Met. Z I028b 33- 5). Aristóteles identifica a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) con la forma (εἶδος), por lo que esta última parecería constituir uno de los sentidos en los que podemos hablar de la sustancia (Met. Z I032b 2-3, Met. I035b13-15, Met.I035b 32). Revisemos esto con cautela.

De acuerdo con el autor: “la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) de una cosa es lo que se dice que esta es en cuanto tal” (Met. Z I029b 14-15). Desde una perspectiva lingüística, esto quiere decir que el enunciado de la esencia de una *sustancia* es aquel que expresa la cosa misma en cuanto tal sin que esta esté incluida en él (Met. Z I029b 17-20). En ese sentido, el enunciado de la esencia de Sócrates, por ejemplo, podría ser: ‘es un hombre’, ya que expresa lo que Sócrates *es en cuanto tal* sin necesidad de enunciarlo. Esto mismo sucede, a su vez, con el enunciado ‘animal racional’ que expresa aquello que es hombre sin mencionarlo. Cuando hacemos esto, estamos definiendo la *sustancia*.

Según algunos pasajes de *Metafísica* Z. 4, la forma (εἶδος) cumple con las características que hemos atribuido a la noción de esencia pues, tal como en el caso de Sócrates, definimos aquello que este *es en cuanto tal* en virtud de su forma (εἶδος). Así, Sócrates sería un hombre en virtud de que su materia se ordena según la forma de hombre y, por lo tanto, el enunciado que definiría a Sócrates sería: ‘es un hombre’. En ese sentido, si la forma (εἶδος) es aquello que define a Sócrates *en cuanto tal* y si al definirlo estamos expresando el enunciado de su esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) o sea aquello que este *es en cuanto tal*,

entonces podríamos decir que la forma de Sócrates constituye su esencia (Met. Z 1032b 2-3). Esta es simplemente una intuición inicial, repasemos las consideraciones que se derivan de esta posición y su relación con la posición defendida en *Categorías*.

Recordemos que, desde el punto de vista de *Categorías*, la sustancia debe ser ante todo un sujeto, de ahí que los individuales concretos sean considerados (en tanto que sujetos legítimos) las *sustancias primeras*. Un sujeto debe ser *algo determinado* (τόδε τι) pues, solo en virtud de esta condición, es posible conformar una unidad de la que se puede predicar todo lo demás. Esto es claro en el caso de Sócrates quien, en la medida en que es un sujeto de afecciones (ὑποκειμένον), constituye *algo determinado* del que se puede predicar —por ejemplo— que ‘está caminando por la plaza’ o que ‘discute con Protágoras’. (cfr. Met. Z, 1038b1-6 y Cat. Ib 6-7).

Consideremos cuidadosamente las intuiciones que mantiene Aristóteles en *Metafísica* acerca de los compuestos de materia (ὕλη) y forma (εἶδος). En los capítulos 7-9 del libro Z, el autor se dedica principalmente a estudiar el proceso de *generación* (γένεσις) de este tipo de entidades. Respecto a esto el autor comenta:

ἅπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατόν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἑκάστῳ ὕλη καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ' ὃ φύσις (τὸ γὰρ γινόμενον ἔχει φύσιν, οἶον φυτὸν ἢ ζῶον) καὶ ὑφ' οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδής (αὕτη δὲ ἐν ἄλλῳ)· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ. Por lo demás, todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia; en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa. De modo general, digamos que aquello de que provienen tales cosas *es naturaleza, y naturaleza es aquello según lo cual llegan a ser* (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es, por ejemplo, planta o animal), *y aquello bajo cuya acción se generan es la naturaleza entendida como forma de la misma especie* (si bien esta se da en otro) en efecto un hombre genera a otro hombre. (Met. Z 1032a 20-25)

Vale la pena remarcar dos cuestiones: por un lado, para Aristóteles, un individual concreto —Sócrates o Palomo— tienen *materia* (ὕλη) y esta llega a ser *lo que es según la naturaleza* —un hombre o un caballo— en virtud de la *forma* (εἶδος) propia de cada especie. De acuerdo con esto, la forma tiene un papel protagónico en la generación natural de las *sustancias primeras*, pues en virtud ella la materia de Sócrates, es decir, sus huesos y sus carnes llegan a constituir un hombre. Por otro lado, ya que gracias a la forma podemos definir aquello que es Sócrates o Palomo *en cuanto tal*, entonces podría decirse que esta es responsable de la definición de cada una de las sustancias. En todo caso, algo es seguro y es que, en lo que respecta a los individuales concretos: “la estatua no se genera a partir de la piedra, ni la

casa a partir de los ladrillos, puesto que la materia de la cual derivan tiene que cambiar y no permanece como era” (Met. Z I033a I9-22).

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿de qué manera la forma se relaciona o influye en la materia? Respecto a esta cuestión, podemos encontrar luces en algunos pasajes de Z. 8:

“τὸ γὰρ τόδε τι ποιεῖν ἐκ τοῦ ὅλως ὑποκειμένου τόδε τι ποιεῖν ἐστίν (λέγω δ’ ὅτι τὸν χαλκὸν στρογγύλον ποιεῖν ἐστὶν οὐ τὸ στρογγύλον ἢ τὴν σφαῖραν ποιεῖν ἀλλ’ ἕτερόν τι, οἷον τὸ εἶδος τοῦτο ἐν ἄλλῳ· [...] τὸ δὲ χαλκῆν σφαῖραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῆ. En efecto, producir algo determinado [un individual concreto] no es sino producir *algo determinado a partir de lo que es sustrato* en sentido absoluto quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto, por ejemplo, *tal forma en otra cosa*. [...] Lo que hace la forma es que haya una esfera de bronce. La hace, efectivamente, de bronce y de esfera, ya *que hace la forma en tal cosa*, y ésta es esfera-de-bronce.” (Met. Z I033a 3I- I033b I0)

Según esto, la materia recibe la determinación de la forma y en virtud de esto llega a ser *un compuesto determinado*. En el caso de Sócrates sus huesos y carnes recibirían la determinación de la forma hombre. Así pues, su materia se ordenaría en virtud de esta forma y “el todo resultante sería *tal forma específica en tales carnes y huesos* como en Calias y Sócrates que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (pues la forma específica es indivisible)”. (Met. Z I034a 5-9).

La materia por sí misma es indeterminada, pero al ordenarse en virtud de la forma constituye una entidad determinada (τόδε τι) que sirve como sujeto lógico y como sustrato físico (ὑποκείμενον). De la misma manera, a pesar de que la forma sea aquello que determina la materia, esta última individualiza a la forma y, de este modo, es posible el conocimiento de los particulares (cfr. Met. Z I036a I-I0). Desde este punto de vista, a pesar de que Sócrates y Calias compartan la misma forma, sus diferencias descansan en la materia que compone a cada uno, es decir, en las determinaciones accidentales que uno puede tener, pero el otro no.

Esta intuición pone a la materia como el principio de individuación de las sustancias ya que muestra que, aunque Sócrates y Calias comparten la misma forma (hombre), aquello que hace que sean individuales concretos diferentes es exclusivamente la manera como la materia de cada compuesto individualiza esta forma. Asimismo, esto deja ver que, si bien la forma es aquello en virtud de lo cual definimos a los individuales concretos, esta por sí misma —al carecer de materia (cfr. Met. Z I032b I3-I4) — no puede identificarse con ellos y, por ende, no puede ser considerada un sujeto. Más bien,

solo la forma *individualizada* en *estos* huesos y *estas* carnes podría constituir un sustrato físico y aquello de lo que predicamos todo lo demás.

Paralelamente, esta interpretación parece entonar con otros pasajes del libro Z en especial con Z. 10, en donde el propósito principal de Aristóteles es determinar qué elementos deben incluirse en el enunciado de la definición (cfr. Met. Z 1034b. 20-30). En el caso de Sócrates, por ejemplo, si se tiene en cuenta que este es un individual concreto y, por ende, un compuesto de materia (ὑλη) y forma (εἶδος), la pregunta relevante sería: ¿debe incluir la definición de Sócrates los elementos que lo componen, es decir, su materia y su forma?

Para dar respuesta a este interrogante, Aristóteles distingue entre dos tipos de partes: aquellas que son anteriores al todo y aquellas que son posteriores al todo (cfr. Met. Z 10 1035b 5-10). Mientras que las partes posteriores, como las manos o las piernas de Sócrates, solo pueden definirse con referencia al todo, las partes anteriores, como la forma de hombre, no se definen con referencia al todo, sino que, más bien, el todo —en este caso Sócrates— se define según la forma. De acuerdo con esto, Aristóteles sostiene que las partes del enunciado de la definición son solamente las partes anteriores al todo, en el caso de los individuales, las partes del enunciado serían las partes de la forma (anterior a la materia y al compuesto), y a su vez, el enunciado sería de lo universal” (Met. Z 1036a 1-2)

Nótese que, si se atiende a estas intuiciones, la posición de Aristóteles en estos pasajes parecería validar la idea de que la forma (εἶδος), a pesar de ser responsable de la definición de los individuales concretos, no es por sí misma un individual concreto ya que estos son compuestos de materia y forma y, en virtud de esto, sujetos legítimos (ὑποκείμενόν) y *sustancias primeras*. En ese sentido, si uno considera a la forma siguiendo los planteamientos de *Categorías*, esta sería más bien una *sustancia segunda* como ‘hombre’ o ‘caballo’ en virtud de la cual definimos a los individuales concretos *en cuanto tal*, pero por sí misma no podría ser considerada como un sujeto legítimo (ὑποκείμενόν) y, por ende, no puede ser considerada una *sustancia primera*.

Quisiera abordar más a fondo la razón por la cual parece que la forma no puede ser el sujeto legítimo. Para responder, debemos discurrir acerca del modo como Aristóteles entiende la noción de sujeto (ὑποκείμενόν) tanto en *Categorías* como en *Metafísica*. Como ya habíamos visto, ser sujeto consiste en ser aquello que subyace no solo como sustrato físico, sino también como sustrato lógico, es decir como aquello de lo cual decimos todo lo demás. Para que esto sea así, el sujeto debe ser algo separado

(χωριστόν) y determinado (τόδε τι) como *este* hombre al que llamamos Sócrates y del que predicamos ciertos atributos. (cfr. Met. Z 1029a 27-29).

En *Categorías*, los individuales concretos aparecen como los sujetos por excelencia no solo porque de ellos predicamos todo lo demás sino también porque constituyen entidades separadas (χωριστόν) y determinadas (τόδε τι). Sin embargo, ¿qué garantiza que los individuales concretos —Sócrates, por ejemplo— constituyan entidades determinadas y separadas? Como vimos en la sección anterior, Aristóteles emplea la expresión “uno en número” para caracterizar a los individuales y contrastarlos con las *especies* y *géneros* que gozan de otro tipo de unidad. (cfr. Frede, 1987a, pág. 51-52). Desde este punto de vista, Sócrates constituye un individual concreto, *numéricamente uno*, en virtud de que sus huesos y sus carnes constituyen una unidad que es distinta a la unidad que constituyen los huesos y las carnes de Calias.

Si los individuales concretos son entendidos como compuestos de materia (ύλη) y forma (εἶδος), entonces, según lo que hemos venido esbozando, la materia de los compuestos —por ejemplo, los huesos y las carnes de Sócrates y Calias— sería la responsable de que estos fueran numéricamente distintos. La forma de hombre, por su parte, ordenaría la materia de Sócrates y la materia de Calias y, al hacerlo, constituiría un compuesto del que predicamos ciertas determinaciones. Que esto sea así explica por qué, bajo la mirada de *Categorías*, la forma entendida como *sustancia segunda* —‘hombre’ por ejemplo— es aquello que nos permite definir en *cuanto tal* las *sustancias primeras* —‘Sócrates’ o ‘Calias’—. Si los huesos y carnes que componen a Sócrates y Calias están ordenados según la forma ‘hombre’, entonces Sócrates y Calias serían legítimamente hombres.

Es importante notar que, de acuerdo con esta interpretación, la forma (hombre) se predicaría de la materia (*estos huesos* y *estas carnes*) y, al hacerlo, se estaría constituyendo un compuesto del que se predicaban, a su vez, los diferentes atributos. Desde esta mirada, la forma sería una más determinación de la materia que, a diferencia de otras determinaciones que se predicaban del compuesto como ‘es alto’ o ‘camina por la plaza’, esta definiría al individual en *cuanto tal*, es decir, sería aquello que expresa el enunciado de su esencia. Lo relevante en este caso es que la forma no puede ser idéntica al compuesto ya que, mientras que estos últimos son numéricamente diferentes a raíz de su materia, la forma —al ser

una entidad sin materia (Met. Z 1032b 13-14)¹¹—, constituye una entidad que tanto Sócrates como Calias comparten, de ahí que ambos individuales sean *uno en especie*.

En lo que resta de esta sección, me gustaría considerar de qué modo debe ser la forma para que pueda predicarse de compuestos numéricamente distintos y, a su vez, cómo conocemos la forma de los compuestos de modo que podamos decir que tanto Sócrates como Calias comparten la misma forma. Notemos que, mientras que el primer interrogante tiene un alcance ontológico ya que buscamos determinar en qué consiste ser una forma, el segundo interrogante tiene un alcance epistemológico pues lo que se quiere es mostrar de qué modo conocemos la forma. Ambas cuestiones son imprescindibles para probar que, si se entiende a la esencia a la luz de los planteamientos de *Categorías*, esta sería una *sustancia segunda* encargada de definir a los individuales concretos —*sustancias primeras*—, pero ella misma no podría ser un individual concreto y, por ende, sería una entidad *separadas de y diferente* a este último.

Desde el punto de vista *Categorías*, las esencias aparecen como *sustancias segundas* que se predicán de diferentes individuales concretos (Cat. 3a 1). Si se asume que las esencias son las formas de cada compuesto (cfr. Met. Z 1032b 1-2), la pregunta central sería: ¿cómo debería ser la forma de Sócrates para que esta pueda ser predicada, a su vez, de Calias? La intuición más común sostiene que las formas son entidades generales que pueden ser reconocidas en diversos individuales concretos, pero estas —tal como he insistido— no se identifican con aquellos. Desde este punto de vista, una forma daría cuenta de un rasgo esencial de varios objetos distintos numéricamente.

La cuestión que debemos tener en cuenta es que, según esta lectura, la esencia de Sócrates o Calias —en este caso, la forma hombre— sería una entidad sin materia (Met. Z 1032b 13-14) que, por sí misma, define al compuesto, pero no puede ser identificada con un él ya que este sí goza de materia. En este caso, la forma ordenaría la materia (estos huesos y estas carnes) y, gracias a esto, constituiría un compuesto como Sócrates. La definición, por su parte, sería el enunciado de la forma por medio del cual expresamos una determinación esencial de Sócrates, es decir, aquello que es Sócrates *en cuanto tal*.

Nos queda la pregunta por el aspecto epistémico de esta cuestión, a saber: ¿cómo conocemos la esencia de Sócrates? Allan Bäck (2014) considera, en línea con buena parte de la tradición escolástica, que el conocimiento de la esencia se da de la siguiente manera:

¹¹ La sentencia original dice así: “λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὅλης τὸ τί ἦν εἶναι”.

“This happens by *abstracting the universal features—making statements about the essence*. It’s just a brute fact about this world that singularities have common features and form natural kinds, with the result that we can make such true universal statements about individuals in groups [...] *We get at these universals via abstraction from the singulars*” (pág. 274)

Como vimos en la sección 2.I, la noción de abstracción aparece dentro de la terminología aristotélica bajo el nombre de ἀφαίρεσις. Sin embargo, esta noción es de difícil definición y debe ser fuertemente matizada. Tal como lo ha señalado Bäck (2006), la abstracción refiere al proceso por medio del cual conocemos los *géneros* y las *especies* en la medida en que “[the] mind (νοῦς) makes these items *separate in thought* by separating them off from the whole sense perceptions of individuals” (pág. 4). Desde este punto de vista, podría decirse que el hecho de que reconozcamos a las esencias abstrayéndolas de los individuales implica que su conocimiento es el resultado de un proceso por medio del cual separamos en el pensamiento (*separate in thought*) la forma de Sócrates y Calias (cfr. Bäck, 2006, pág. I-3).

Asimismo, la noción ἀφαίρεσις también suele ser traducida por ‘extraction’ o ‘subtraction’ en el sentido de — por ejemplo— extraer las espinas de una mano herida (Bäck, 2014, pág.5). Cuanto se emplea en el contexto de la ontología, esta acepción sugiere el proceso de separar ciertos aspectos del objeto y erigirlo como objetos separados.” (Bäck, 2006, pág.3). Bajo esta interpretación, la forma constituiría una entidad que puede ser separada de los objetos concretos y a la que podemos nombrar por medio de un término singular. Gracias a esto, es posible definir un individual concreto — Sócrates o Calias, por ejemplo— en la medida en que predicamos de él un término singular que nombra su esencia.

Esta concepción de ἀφαίρεσις explica de qué modo deben surgir las esencias para que puedan satisfacer las exigencias que *Categorías* impone. Si la definición de Sócrates y Calias se da en la medida en que predicamos de ellos el enunciado de su esencia, es decir, si predicamos de cada uno que son ‘hombres’, entonces, el hecho de que esencia surja de un proceso de ἀφαίρεσις como el que presentamos, o sea, que surja de *separar en el pensamiento* la forma de los individuales de manera que pueda ser nombrada por un término, explicaría cómo es posible que la esencia —‘hombre’ en este caso— pueda predicarse de Sócrates y de Calias y, así, pueda dar cuenta de la definición de ambos individuales.

Debo hacer una aclaración respecto a las abstracciones. Soy consciente de que un proceso de este tipo puede ser ontológicamente neutral de modo que al abstraer no nos estemos comprometiendo con la existencia (o subsistencia) de una entidad. Esto es lo que ha intentado mostrar Bäck (2014) al presentar

la abstracción aristotélica como un proceso de “selective attention”¹². Sin embargo, me interesa mostrar que si lo que se busca es reconocer la idea —defendida en *Categorías*— de que las *sustancias primeras* (compuestos de materia y forma) se definen en virtud de las *sustancias segundas* (formas) y que, por ende, estas últimas deben ser entidades *separadas de y diferentes a* los primeros, entonces la concepción de ἀφαίρεσις que presentamos serviría para este fin, a pesar de sus evidentes consecuencias ontológicas.

3.3 El problema de la inconmensurabilidad de las esencias y los individuales concretos

En lo que resta de este capítulo me dedicaré a mostrar que una interpretación como la que acabamos de presentar justifica la hostilidad de Quine hacia las esencias. En ese orden de ideas, uno podría sostener que el ataque quineano va dirigido a una concepción particular de la esencia que resulta de privilegiar la posición que Aristóteles mantiene en *Categorías* acerca de las *sustancias*. De acuerdo con esta postura ser una sustancia es, ante todo, ser un sujeto (ὑποκειμένον) es decir, ser un individual concreto como Sócrates o Calias. Al examinar esta postura a la luz de *Metafísica*, la interpretación ortodoxa sugiere que las *sustancias primeras* —individuales concretos—son compuestos de materia (ὕλη) y forma (εἶδος) y, de acuerdo con esto, la forma quedaría presentada como una entidad que, a pesar de ser aquello que nos permite definir a los individuales, es *separada de y diferente a* estos últimos.

Tal como lo muestra Inciarte, esta lectura de la esencia riñe con la austeridad ontológica de la *vía moderna* pues nos compromete con la idea de que ‘hombre’, por ejemplo, no solo *supone* un individual concreto (lo que llamaban *suposición personal*), sino además *supone* la esencia o la naturaleza de este (lo que se conoció como *suposición simple*). Ante esta situación, no queda otra opción que soslayar la *suposición simple* en beneficio estricto de la *suposición personal* con el fin de evitar al máximo este lenguaje de naturalezas y esencias (Inciarte, 1979, pág. 49). Una de las cuestiones más relevantes es que, según Inciarte, en este ambiente de descontento hacia las *sustancias* germinarían los primeros atisbos del extensionalismo semántico. En ese sentido, no sería descabellado pensar que esta postura responde ferozmente a una concepción determinada de las *esencias* que incumple el *principio de sustitución* y que lleva por tanto a indeseables consecuencias ontológicas.

A mi juicio, la principal razón por la que la noción de esencia derivada de *Categorías* incumple con el *principio de sustitución* es porque resulta ser inconmensurable con los individuales concretos. Es justo por esta razón que no es posible identificar la forma con el compuesto, a pesar de que la definición de

¹² Véase: Bäck, 2014, *Aristotle's Theory of Abstraction*, en concreto, capítulos 2 y II.

los individuales concretos depende de esta. Permítaseme aclarar qué estoy entendiendo por inconmensurabilidad. Como habíamos notado antes, la forma constituye aquello en virtud de lo cual definimos a los individuales concretos. De acuerdo con *Categorías*, al definir a Sócrates—el *definendum*—, predicamos de este el enunciado de su forma —el *definens*—, es decir: ‘es hombre’. Esto nos deja con un enunciado tal como: ‘Sócrates es hombre’.

Ahora bien, si la forma aparece como una entidad *diferente* al individual concreto —ya que este no es solo forma sino también materia—, entonces la primera no podría identificarse con el último. Desde el punto de vista lingüístico, esto quiere decir que el enunciado de la esencia — ‘hombre’, por ejemplo—no se sería diferente a otros predicados como ‘camina por la plaza’ o ‘discute con Protágoras’. En este caso, ambos tipos de determinaciones señalan un rasgo de Sócrates, ya sea un rasgo esencial (Sócrates *en cuanto tal*) o un rasgo accidental. Lo más importante es que a pesar de que la esencia expresa aquello que es Sócrates, esta no basta por sí sola para ser identificada con Sócrates. A esto es lo que me refiero cuando digo que ambas (esencia e individual) son inconmensurables.

Uno podría explicar esta inconmensurabilidad reconociendo, tal como hizo la *via antiqua*, que un término puede ser empleado o bien para *suponer* un individual concreto —‘Sócrates’ o ‘Calias’ (un compuesto— o bien para suponer la naturaleza de estos dos —‘hombre’ (su forma)—. De este modo, podríamos decir que la razón por la que Sócrates y su forma son inconmensurables —a pesar de que uno se defina en virtud del otro— descansa en el hecho de ambas entidades resultan de emplear dos tipos diferentes de suposición, a veces empleamos el término ‘hombre’ para *suponer* a Sócrates y a veces empleamos el mismo término para *suponer* la forma de Sócrates *en cuanto tal*. (cfr. Inciarte, pág. 37-40)

Esta es justo la dicotomía contra la que la *via moderna* se revelaría. Aceptar diversos modos de *suponer*, implica aceptar que un término puede referir a *diferentes* entidades inconmensurables entre sí (o bien el compuesto — ‘este’ o ‘aquel’ hombre— o bien su naturaleza —su esencia—). Esto explica por qué la *via moderna* terminó limitándose a la *suposición personal* y adoptando un esquema de análisis más simple en el que en la mayoría de las ocasiones era necesario manipular las frases para adaptarla a este esquema y lograr un examen más preciso. (Inciarte, 1970, pág. 40)

Si se restringe el análisis a la *suposición personal* podemos librarnos de las costosas exigencias de la *via antiqua*. En ese caso, un término estaría estrictamente por un individual concreto —‘este’ o ‘aquel’ hombre— y, por ende, cualquier entidad *diferente* podría ser rechazada. Como expone Inciarte, esto

motivó la idea de que, “una proposición (como las que sustentan el discurso sobre Dios) tomada al pie de la letra, es decir, a la luz de la *suposición personal*, puede sin más *decir* algo falso y, sin embargo, *pretender* algo verdadero” (Inciarte, 1974, pág. 34). Esta distinción entre *decir* y *pretender* constituyó, en aquel entonces, la estrategia de los partidarios de la *via moderna* para salvar la verdad del discurso teológico aun cuando, según la *suposición personal*, este fuese falso.

A pesar de la enorme influencia que tuvo esta distinción en los debates filosóficos contemporáneos como el de los partidarios de las teorías *veritativo funcionales* y los simpatizantes de la *intención comunicacional*, pasaré por alto este tema y me concentraré exclusivamente en las intuiciones que, dentro del marco de este debate, patrocinaron al desarrollo del extensionalismo semántico. Para ello, requiero volver al tema de la inconmensurabilidad entre forma (εἶδος) y compuesto y mostrar la conexión que tiene esto con el *principio de sustitución*, tan querido para el extensionalismo. Como dije antes, esto es importante ya que considero que una de las principales razones por las que la *via moderna* y, *a fortiori*, el extensionalismo renuncian a la esencia es porque esta incumple con el *principio de sustitución*.

De acuerdo con Bäck, la relación entre el *definiendum* y el *definiens* es conmensurable si este último “provides a synonym for the *definiendum* that can be substituted *salva veritate*” (Bäck, 2014, pág. 273). Sin embargo, esto podría complicarse si se acepta que la forma (εἶδος) es una entidad diferente al compuesto, ya que, de ser así, el *definiens* no podría ser sustituido *salva veritate* por el *definiendum*. Revisemos esto con cautela, es claro que ‘Sócrates’ se define en virtud de ‘hombre’, sin embargo, la inconmensurabilidad de ambos términos se hace evidente cuando notamos que la sustitución de ‘hombre’ por ‘Sócrates’ en oraciones verdaderas como ‘el hombre está sentado’ puede dar como resultado una oración falsa, pues decir que ‘el hombre está sentado’ no equivale a decir que ‘Sócrates está sentado’, a pesar de prediquemos ‘hombre’ de ‘Sócrates’ y, con ello, podamos establecer su definición.

La inconmensurabilidad entre esencia e individual y, en ese orden de ideas, la incapacidad de sustituirlas *salva veritate* constituye una afrenta para el extensionalismo. Esto fue reconocido, en principio, por los partidarios de la *via moderna* quienes se mostraban reticentes a aceptar entidades como las esencias, *diferentes* a los individuales concretos. De ahí que la *via moderna* haya erigido un análisis lingüístico basado únicamente en la *suposición personal* en el que solo se consideran a los individuales concretos

por los que está un término. De esta manera, fue posible renunciar al discurso acerca de entidades indeseables y, en cierto sentido, purgar la ontología.

Basado en esto, uno podría decir, tal como lo hace Inciarte, que el extensionalismo —en sus orígenes— nace del inconformismo de los partidarios de la *via moderna* ante las indeseables consecuencias que se seguían de aceptar un análisis lingüístico como el de la *via antiqua*. En ese sentido, el extensionalismo es heredero del afán de los *moderni* por instaurar un esquema lógico/lingüístico que evite las exageraciones ontológicas en las que cayó la filosofía tradicional. Para ello, fue necesario —tal como lo muestra Inciarte (1979) y Hinttka y Vilkkko (2006)— la introducción de variables libres y cuantificadores por medio de los cuales pudieran presentarse los compromisos ontológicos evitando al máximo la ambigüedad.

Particularmente, Quine se reconoce a sí mismo como un acérrimo simpatizante del extensionalismo, tal como él mismo dice: “extensionalism is a policy I have clung to through thick, thin, and nearly seventy years of logicizing and philosophizing” (Quine, 2008, pág. 215) Si el extensionalismo nace del afán de la *via moderna* por purgar la ontología, entonces no sería descabellado pensar que la propuesta ontológica de Quine se acoge a esta causa y mantiene el mismo espíritu. De hecho, esto se hace evidente si consideramos la acusación que el autor hace en contra de las significaciones entendidas como esencias. (cfr. Quine, 1963c, pág. 22)

De acuerdo con Quine, si una significación es “*what essence becomes when it is divorced from the object of reference and wedded to the word*”, entonces al aceptarlas estaríamos comprometiéndonos con entidades *separadas y diferentes* a los objetos de referencia que nos impiden satisfacer el *principio de sustitución* y, en ese sentido, que son incompatibles con el extensionalismo. Esto es algo que Quine no se da el lujo de permitir pues para él:

“it is an affront to common sense to see a true sentence go false when a singular term in it is supplanted by another that names the same thing. What is true of a thing is true of it, surely, under any name.”
(Quine, 1995, pág 91)

Así las cosas, es evidente que el repudio de Quine va dirigido a una concepción de esencia entendida como una entidad *separada de y diferente* a los objetos de referencia y, en ese sentido, incompatible con el extensionalismo. Considero que este paradigma contra el que se revela Quine resulta de aceptar una versión de las esencias derivada de *Categorías* en la que se ignora el tratamiento que ofrece Aristóteles sobre este respecto en otras partes de su obra. Esta interpretación justifica la cruzada de los

moderni a la *suposición simple* y, en últimas, constituye la posición que Quine parece denunciar en su acusación. Dicho en una frase, el hecho de que las esencias sean incapaces de satisfacer el *principio de sustitución* es suficiente para repudiarlas.

En lo que resta de este capítulo me gustaría recapitular las intuiciones que he defendido a lo largo de texto. Mi intención no es presentar una conclusión sino, más bien, traer a colación cada una de las ideas que he propuesto y, apoyado en estas, presentar someramente la que cuestión a la que me dedicaré capítulo siguiente. Como dije antes, el ataque de Quine va dirigido a una concepción particular de esencia aristotélica que se deriva de privilegiar una lectura de *Categorías* según la cual: ser una sustancia es *ante todo* ser un sujeto (ὑποκείμενον) y, en ese orden de ideas, dado que los individuales concretos constituyen los sujetos legítimos (Cat. 2b-30a), las sustancias serían los individuales concretos.

Desde la perspectiva de *Metafísica*, ser un individual concreto consiste en ser un compuesto de materia (ὕλη) y forma (εἶδος) y, por ende, decir que los individuales concretos son los sujetos legítimos y, en virtud de esto, las sustancias, equivale a decir que los compuestos son las sustancias. Por su parte, el compuesto constituiría una entidad cuya materia se ordena según la forma (εἶδος) propia de cada especie. Desde este punto de vista, un individual concreto como Sócrates constituiría un compuesto cuya materia se ordena según la forma de hombre.

En este sentido, lo que hace que Sócrates se diferencie de cualquier otro individuo de su misma especie no sería la forma, pues es evidente que tanto Sócrates como Calias —por ejemplo— son *uno* en tanto que hombres. Más bien, el principio de individuación de un compuesto descansaría en su materia y, de esto modo, aunque Sócrates y Calias sean *uno* en *especie* —ya que comparten la misma forma—, ambos se diferencian en su materia pues *estos* huesos y *estas* carnes que constituyen a Sócrates son diferentes de *aquellos* huesos y *aquellas* carnes que constituyen a Calias.

Desde este punto de vista, la forma (εἶδος) aparece como aquello en virtud de lo cual definimos a los individuales concretos. De este modo, definiríamos a Sócrates predicando de él su forma, es decir, 'hombre'. En este caso, la forma expresaría aquello que es Sócrates *en cuanto tal* y esto equivale justamente al enunciado de su esencia (τὸ τί ἦν εἶναι). En ese orden de ideas, la forma, siendo idéntica a la esencia, tendría la responsabilidad de definir a la sustancia. (Met. Z I032b I-2)

Sin embargo, de acuerdo con esta interpretación, la forma, a pesar de ser aquello en virtud de lo cual definimos a los individuales concretos (Sócrates o Calias), difícilmente podría ser identificada con ellos. En ese sentido, la forma aparece como una entidad que se predica de Sócrates o Calias, pero, al carecer

de materia (Met. Z I032b 15), no podría considerarse por sí misma un individual y, por ende, si tenemos en cuenta que los individuales son legítimas sustancias, la forma por sí misma no podría considerarse una sustancia. Esto nos pone en una situación en donde la forma (esencia) y el compuesto (individual) son entidades *diferentes* entre sí y, en ese sentido, incommensurables.

La incommensurabilidad entre estas dos entidades explica por qué no pueden ser sustituidas *salva veritate* y en últimas, explica por qué el extensionalismo de Quine desea sacarlas del camino. De nuevo, considero que el ataque de Quine alcanza a la noción de esencia siempre y cuando esta sea presentada como una entidad *diferente* a los individuales concretos, que nos impide satisfacer el *principio de sustitución* y que, por ende, no tiene cabida en una ontología de corte extensional. Teniendo esto en cuenta, me gustaría preguntarme en el siguiente capítulo: ¿de qué modo podría la esencia esquivar los ataques que se han propuesto?

3.4 Conclusiones del tercer capítulo

En este capítulo, nos dedicamos a presentar una interpretación de la noción de *esencia* derivada de *Categorías* que justifica los ataques que el extensionalismo, en concreto Quine, ha librado contra estas. En concreto, sostuve que, si se acepta esta interpretación, la esencia aparecería como en entidad *diferente* a y *separada* de los individuales concretos. En un primero momento, me dediqué a mostrar, de la mano del filósofo hispano alemán Fernando Inciarte, que esta interpretación particular de la noción de esencia nació en los albores del debate clásico entre los partidarios de la *via antiqua* y la *via moderna* en torno a la teoría de la suposición. A su vez, mostré las diferentes voces que ayudaron a consolidar esta interpretación y, sobre todo, a ponerla como la posición fidedigna de Aristóteles respecto a este tema. En un segundo momento, expuse que esta posición surge de aceptar, de la mano de *Categorías*, que los individuales concretos como Sócrates o Calias son las sustancias legítimas y que, si los individuales son entendidos —siguiendo a *Metafísica Z. 7-9*— como compuestos de materia y forma o sea como entidades cuya materia se ordena según la forma propia de cada especie, entonces las sustancias legítimas serían los compuestos. Como resultado, la forma constituiría aquello en virtud de lo cual definimos a los individuales concretos, pero esta, al carecer de materia, no podría identificarse con los últimos. En un tercer momento mostré por qué, si las formas son entendidas como esencias —idea que defiende Aristóteles en varias partes de *Metafísica*— entonces, las esencias serían entidades *diferentes* a los individuales concretos y, por ende, entidades incapaces de satisfacer el *principio de sustitución*. Desde

este punto de vista, las esencias serían incompatibles con el extensionalismo y, a raíz de esto, entidades indeseables.

4. Sobre la *sustancia* y la extensión: una revisión crítica a la noción de esencia (τὸ τί ἦν εἶναι) desde el punto de vista del extensionalismo de Quine

¿Qué requisitos debería cumplir una esencia para ser bienvenida en una ontología de corte extensional? En este capítulo, me gustaría presentar una interpretación de las esencias que podría esquivar el ataque de Quine presentado en los capítulos 2 y 3. Como vimos, la razón principal que justifica el desdén hacia las esencias radica en el hecho de que, según la interpretación presentada en el capítulo 3, estas son entidades *distintas* a los objetos de referencia y, por ende, inconmensurables con estos últimos. Esto impide satisfacer el *principio de sustitución*, lo que hace que las esencias carezcan de criterios de identidad claros desde el punto de vista extensional.

Ahora bien, también vimos que esta interpretación resulta de privilegiar una lectura de *Categorías* según la cual, la forma de Sócrates, por ejemplo, aparece como aquello que define a Sócrates en *cuanto tal*, es decir, como una determinación esencial predicada de Sócrates pero que no puede ser identificada con este último. Con el fin de corregir esto, mi intención es defender una interpretación paralela de *esencia* que, para evitar estos inconvenientes, deja de lado la idea de que las sustancias legítimas son individuales concretos que, como en el caso de Sócrates, consisten en *estos huesos* y *estas carnes* que se ordenan según la forma (εἶδος) de hombre.

Para mostrar en qué consiste esta interpretación y cómo nos permite lograr nuestro cometido llevaré a cabo la siguiente estrategia argumentativa. En primer lugar, expondré una interpretación de la esencia en la que se deja de lado las intuiciones defendidas en *Categorías*. Lo interesante de esta interpretación es que presenta a la esencia como una entidad idéntica al individual concreto. En una segunda parte, mostraré por qué, si se acepta esta interpretación, es posible salvar la commensurabilidad entre esencias e individuales concretos y, con esto, satisfacer el *principio de sustitución*. Sobre esto último haré énfasis en una tercera parte en la que defenderé que esta interpretación es compatible con las restricciones del extensionalismo de Quine y que, gracias a esto, es posible esquivar su ataque.

4.1 ¿Individuales concretos como sujetos legítimos?

Aristóteles deja claro en *Categorías* que los individuales concretos constituyen las sustancias legítimas. Esta inclinación se debe al hecho de que, para Aristóteles, ser una sustancia (οὐσία) implica —ante

todo— ser un sujeto (ὑποκειμένον), es decir, ser aquello que subyace a todo lo demás (Met. Z 1029 I-2). En ese orden de ideas, los individuales concretos como Sócrates o Calias serían sujetos auténticos ya que subyacen a cada una de las determinaciones que predicamos de ellos y, por ende, constituyen las sustancias legítimas.

Sin embargo, en palabras de Frede (1987b):

while Aristotle had proceeded in the Categories as if the idea, that substances underlie everything else, were quite unproblematic, in the Metaphysics, he begins to draw out some implications of this notion for what is actually to count as an object or substance.” (pág. 64)

En *Metafísica Z*, Aristóteles parece dudar de que los individuales concretos sean, *sin más*, sujetos legítimos, pero ¿cuál es la razón de su desconfianza? Recordemos que ser un sujeto (ὑποκειμένον) implica ser aquello que *subyace* a todo lo demás en el sentido de “ser aquello de lo cual se dicen las demás cosas sin que ello mismo se diga, a su vez, de ninguna otra” (Met. Z. 1028b 35-1029a 1). Es claro que, desde este punto de vista, los individuales concretos como Sócrates o Calias serían los sujetos legítimos ya que de estos se predicán las demás cosas sin que ellos se prediquen de algo más.

No obstante, Aristóteles es mucho más incisivo al considerar esta respuesta. Si los individuales concretos como Sócrates o Calias son sujetos legítimos, aún no es claro ¿qué es exactamente aquello que nombra el término ‘Sócrates’ y que subyace a cada uno de sus predicados? Para esclarecer esto es conveniente repasar, en un primer momento, qué se está entendiendo por ‘individual concreto’. Recordemos que, si se considera la posición de *Categorías* a la luz de *Metafísica*, ser un individual consiste en ser un compuesto de materia (ὑλη) y forma (εἶδος), en el caso de Sócrates, *estos* huesos y *estas* carnes que se ordenan según la forma de hombre. De acuerdo con esta lectura, la forma se predicaría de la materia constituyendo un compuesto del que se predicán, a su vez, las demás determinaciones.

Ahora bien, para establecer qué es aquello que subyace a todo lo demás en el caso de los individuales concretos, debemos seguir la misma metodología que Aristóteles emplea en *Metafísica Z. 3* 1029a 15-25 y que consiste en *separar* —en el sentido de ἀφαίρεσις— las diferentes determinaciones de los individuales hasta quedarnos con el sustrato que subyace a todas estas (Ross, 1966, pág. 165). Tal como lo ha hecho ver Carbonell: “[u]na vez quitadas estas determinaciones, permanece sólo aquello que es determinado por ellas: un sustrato absolutamente indeterminado” (2013, pág. 59).

Así las cosas, si los individuales concretos como Sócrates o Calias son presentados compuestos de materia (ύλη) y forma (εἶδος), aquello que subyace a todos los predicados no sería otra cosa que un sustrato material puramente indeterminado. En este caso, la forma se predicaría del sustrato del mismo modo que se predicaban los demás rasgos del individual concreto. La diferencia entre ambos radicaría en el hecho de que la primera señala un rasgo esencial de Sócrates o Calias —por ejemplo— mientras que la última señala un rasgo accidental.

Lo más importante de todo esto es que, según esta posición, la forma constituye una determinación esencial que se predica del individual concreto y que, al hacerlo, nos permite definirlo *en cuanto tal* (Met. Z 1032b 1-2). Esta posición se deriva de la idea defendida en *Categorías* según la cual las *sustancias segundas* como ‘hombre’ se predicaban de las *sustancias primeras* como ‘Sócrates’, pues solo ellas entre los predicados pueden *explicar qué es* Sócrates (Cat. 2b 30). A la luz de esta posición, la forma constituiría una determinación más que se predica del individual pero que, al igual que las demás determinaciones, no puede identificarse con él.

En ese orden de ideas, si los individuales concretos son compuestos de materia (ύλη) y forma (εἶδος) —de modo que esta última se predica de la primera—, el sustrato material indeterminado sería el sujeto legítimo del que se predica todo lo demás y, por ende, sería la sustancia. Si bien, desde el punto de vista de *Categorías*, es evidente que los individuales concretos son los sujetos legítimos por el hecho de ser sujetos de predicación e inherencia, de acuerdo con *Metafísica Z. 3*, ser únicamente un sujeto no constituye una condición suficiente para ser una sustancia ya que, en este caso, ella resultaría ser un sustrato indeterminado y esto sería totalmente contrario a lo que en *Metafísica* se dice de la sustancia, a saber, que es, además de sujeto, una entidad *determinada* (τόδε τι) y *separada* (χωριστόν). (cfr. Met. Z 1029a 6-30).

Es por esta razón que, si bien parece ser claro —a primer vista— que los individuales concretos son sujetos legítimos y, a causa de esto sustancias, luego de un análisis más cuidadoso como el que desarrolla Aristóteles en Met. Z.3, nos damos cuenta de que, si los individuales concretos son compuestos de materia (ύλη) y forma (εἶδος), el sujeto legítimo sería —en sentido último— un sustrato indeterminado y, por ende, no podría ser una sustancia. Sin embargo, uno podría salvar esta falencia presentando a los individuales concretos de una manera tal que se justifique que son estos (y no los sustratos materiales) los sujetos legítimos.

Para ello, debemos buscar una manera de hacer que el sustrato material que, desde este punto de vista, parece ser el sujeto legítimo, constituya algo determinado (τόδε τι) y separado (χωριστόν). Una de las posibles estrategias que se plantea Aristóteles en *Metafísica Z* es considerar el sustrato material en conjunto con la forma. En este caso, la forma ordenaría al sustrato material y, en virtud de esto, constituiría una entidad determinada que cumple la función de sujeto legítimo (cfr. Met. Z. 7-9). De acuerdo con esto, la forma se predicaría del sustrato material y, al hacerlo, constituiría un compuesto —Sócrates o Calias— del que predicamos todo lo demás.

Desde este punto de vista, la forma sería una determinación que se predica del sustrato material del mismo modo que predicamos otras determinaciones del compuesto. De esta manera, el sustrato material seguiría siendo el sujeto legítimo del que predicamos tanto la forma como cualquier otra determinación. A pesar de que, en este caso, la forma sea aquello en virtud de lo cual definimos a Sócrates o Calias *en cuanto tal*, esta por sí misma no es idéntica a Sócrates ni a Calias y tampoco explica por qué ambos individuales son diferentes entre sí ya que, como vimos anteriormente, de esto es responsable solo la materia. En resumen, esta estrategia tampoco resulta ser viable no solo porque hace que el sujeto legítimo sea nuevamente el sustrato material indeterminado, sino además porque presenta a la forma como una determinación de los individuales, lo que la hace inconmensurable con estos últimos. (cfr. Met. Z 1034a 5-10)

Una cuestión decisiva en la que quisiera hacer énfasis es que, tal como lo ha sugerido Inciarte (1977), Frede (1987) y Carbonell (2013), esta posición resulta de que aceptar que la forma (εἶδος) se predica de la materia (ὑλη) del mismo modo que las determinaciones se predicán del individual concreto. Este tipo de predicación convierte a la forma en una determinación de la materia y, a esta última, en el sustrato del que se predica todo lo demás. Desde esta perspectiva, la forma sería aquello que nos permite definir al individual concreto (compuesto de materia y forma), pero al ser una determinación que se predica de la materia y, por ende, al ser una entidad *diferente a* esta última, la forma no bastaría por sí sola para identificarse con el individual concreto que está compuesto de materia.

Sin embargo, en *Metafísica Z*. 13, Aristóteles parece evidenciar otro tipo de predicación distinta a la que ya hemos expuesto cuando reconoce que se puede ser sujeto de dos maneras diferentes. El pasaje reza así:

λέγεται δ' ὡς περ τὸ ὑποκείμενον οὐσία εἶναι καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ ἐκ τούτων, καὶ τὸ καθόλου. περὶ μὲν οὖν τοῖν δυοῖν εἴρηται (καὶ γὰρ περὶ τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τοῦ ὑποκειμένου, ὅτι διχῶς ὑπόκειται, ἢ τόδε τι ὄν, ὡς περ τὸ ζῶν τοῖς πάθεσιν, ἢ ὡς ἡ ὑλη τῆ ἐντελεχείᾳ). Así como se dice que es sustancia el sujeto y la

esencia y el compuesto de ambos, así también el universal. Hemos hablado ya de los primeros, esto es, de la esencia y del sujeto, *siendo algo determinado, como el animal respecto de las afecciones, o como la materia para el acto.* (Met. Z 1038b 1-6)

Según esto, habría una diferencia entre “el modo según el cual la forma se predica de la materia y el modo como otras cosas (esto es, las determinaciones accidentales) se predicán de la forma” (Carbonell, 2013, pág. 61). Ahora bien, ¿en qué radica esta diferencia entre el uno y el otro?

La dificultad a la hora de trazar esta distinción descansa en el hecho de que, desde el ámbito estrictamente lingüístico, ambos modos de predicación tienen la misma estructura gramatical. En ambos casos, estamos expresando un enunciado que se compone de un sujeto como ‘Sócrates’ o ‘Calias’ seguido de la cópula ‘es’ y un predicado señalando una determinación como ‘hombre’ o ‘camina por la plaza’. Al carecer de un aparato lógico robusto y de una notación canónica que nos permita distinguir estos modos de predicación, nos vemos envueltos en una situación de ambigüedad, la misma que, como lo muestran Vilkkó y Hintikka (2006, pág. 360), fue denunciada por Frege y Russell a comienzos del siglo XX. Refinemos un poco esto.

La ambigüedad de la que hablamos y contra la que se revela la lógica contemporánea resulta de confundir dos usos distintos de la cópula ‘es’. Por un lado, el ‘es’ de identidad expresada por el signo ‘=’ y, por otro lado, el ‘es’ de la predicación con el que indicamos que un término singular satisface la constante de una fórmula predicativa tal que ‘P(a)’ (Vilkkó y Hintikka, 2006, pág. 360). Dentro del panorama aristotélico, esto da lugar a dos predicaciones diferentes, en palabras de Carbonell, la predicación *constitutiva o existencial* en la que se emplea el ‘es’ de la identidad y la *denominativa* en la que se emplea el ‘es’ de la predicación (2013, pág. 61).

Una vez se reconoce esta distinción es posible replantearse la cuestión respecto a la relación entre materia y forma. Según la interpretación que se deriva de *Categorías*, la forma se predica *denominativamente* de la materia. En ese orden de ideas, si la forma constituye una determinación de la materia, entonces resultaría ser una entidad *diferente a* esta y, por ende, no bastaría por sí sola para identificarse con el individual concreto que se compone de materia. Sin embargo, desde otros puntos de vista, se ha insistido en el hecho de que la inconmensurabilidad entre forma e individual puede evitarse si, en vez de entender la relación entre forma y materia según la predicación *denominativa*, se entiende según la predicación *constitutiva o existencial*. (cfr. Inciarte 1979, Carbonell 2013, Bäck, 2014)

Si aceptamos esta lectura, entonces, al predicar la forma de la materia, estaríamos expresando un juicio de identidad que nos exige entender ambos elementos como idénticos (cfr. Met. Z I045b 18-20). En ese sentido, la forma no sería una entidad diferente a la materia y, a raíz de esto, sería posible entender al individual concreto no como un agregado de elementos, sino como una unidad que, en palabras de Scaltsas: “is achieved by *dissolving the distinctness of each of the substance’s components*” (1994, pág. I07) Cuando esto sucede, la forma y la materia se identifican y constituyen *uno* y el mismo objeto, es decir, un individual concreto como Sócrates o Calias.

Desde este punto de vista, si el individual concreto constituye una unidad cuyos componentes — materia y forma— se identifican entre sí, entonces la forma no sería una entidad diferente a la materia del individual y, por tanto, podría identificarse con este último haciendo posible la conmensurabilidad entre el uno y el otro. (cfr. Met. Z I031a 15-20). Permítaseme poner esto en otros términos. Mi intención es defender que, según esta lectura, la forma se predica *constitutivamente* de la materia y, en ese sentido, ambos elementos serían idénticos. De este modo, si Sócrates constituye un compuesto de materia y forma y ambos elementos son idénticos, entonces la forma de Sócrates—en tanto idéntica a su materia— podría identificarse con el individual eliminando así la inconmensurabilidad.

Sin embargo, surge un problema tan pronto como consideramos las consecuencias que este tipo de predicación trae para la noción de forma tal como fue entendida desde *Categorías*. Como vimos, la predicación *constitutiva* nos exige entender la materia y la forma como idénticas, pero, de acuerdo con la intuición defendida en *Categorías*, ambos elementos son fundamentalmente distintos. La materia es aquello que nos permite explicar por qué Sócrates y Calias constituyen individuales diferentes entre sí, de ahí que se considere a la materia como la responsable de la individualidad (cfr. Met. Z I034a 5-10). Por su parte, la forma constituye aquello que nos permite definir al individual *en cuanto tal* a pesar de que no pueda identificarse con él. Esto explica, a su vez, por qué la forma ‘hombre’ que es *una* y la *misma* puede ser predicada de varios individuales numéricamente diferentes.

Aceptar la predicación *constitutiva* nos obliga a considerar la materia y la forma como nociones idénticas y, en ese sentido, si la materia es principio de individuación, entonces la forma también tendría que serlo. En consecuencia, la forma de Sócrates, dado que es idéntica a su materia, tendría que ser numéricamente distinta a la forma de Calias y, en ese sentido, dejaría de ser una entidad que puede ser predicada tanto de Sócrates como de Calias. Como resultado, podríamos decir que habría tantas formas como individuales concretos. (Carbonell, 2013, pág. 52).

Esto nos compromete con una concepción particularista de la formas hacia la que apuntan, por ejemplo, los trabajos de Frede y Patzing (1985; 1987), Inciarte (1979, 1987), Carbonell (2007) entre otros. Apoyándonos en esta interpretación, podemos defender la idea de que la forma, al ser idéntica a la materia, basta por sí sola para identificarse con el individual concreto. De este modo, la forma de Sócrates no sería algo distinto a Sócrates mismo y, gracias a esto, la inconmensurabilidad aparente entre forma e individual podría evitarse. En ese orden de ideas, si bien *Categorías* nos compromete con la tesis de que los individuales concretos son *sin más* sujetos legítimos y, por ende, son sustancias (Cat. 2b 30), según la posición presentada en *Metafísica*, podemos decir que los individuales concretos son *ante todo* formas sustanciales y, por ende, estas últimas serían los sujetos legítimos y las sustancias en sentido primero. En la siguiente sección me embarcaré a mostrar cómo funciona esto.

4.2 La forma como sustancia ¿cómo debemos entender la identidad entre esencias e individuales?

Antes que nada, me gustaría recordarle al lector que, a pesar de las dificultades textuales e interpretativas que han sido señaladas por algunos contendientes de esta posición (cfr. Code, 1985; Loux 1991; Gill, 1993; Wedin, 2000), mi intención fundamental es mostrar de qué modo la interpretación particularista de la forma nos permite esquivar las acusaciones de Quine que se han presentado en el capítulo 2 y 3. Por esta razón, quisiera confesar que mi interés, más allá de hacer frente a cada uno de los inconvenientes de esta interpretación, es mostrar cómo funciona y por qué nos sirve para cumplir nuestro cometido.

Una de las características de esta interpretación es que se resiste a privilegiar la postura defendida en *Categorías* respecto a la sustancia y, más bien, busca ser congruente con la posición presentada en *Metafísica Z*. De acuerdo con esto, la forma debe ser entendida como idéntica al individual concreto y, en ese sentido, ya no podría decirse que este último es *sin más* un sujeto y, a raíz de esto, una sustancia. Más bien, tendría que aceptarse que ser un individual concreto es *ante todo* ser una forma y, en ese sentido, la forma sería el sujeto legítimo y la sustancia.

Para que esto sea así, debemos abrir la puerta a una nueva concepción de la forma sobre la que Inciarte (1974), Frede (1987b) y Carbonell (2007) han llamado la atención. De acuerdo con esta interpretación, la forma es el candidato más fuerte a título de sustancia porque, a diferencia de la materia y el compuesto esta no solo satisface genuinamente la condición de ser sujeto legítimo (ὑποκείμενον)

sino que además se erige como una entidad que por sí misma es determinada (τόδε τι) y separada (χωριστόν), características que originalmente se le han atribuido a la noción de sustancia.

Aristóteles parece privilegiar esta interpretación cuando sostiene que la forma es algo determinado (Met. 1017b 25; Met. 1042a 29; Met. 1049a 28-29) y, ese sentido, tal como lo ha sugerido Frede: “the form of an object is an individual and not something general which all objects of the same kind share” (Frede, 1987b, pág. 65). Sin embargo, vale la pena preguntarse ¿de qué modo la forma puede ser algo determinado (τόδε τι) y, a causa de esto, un individual?

Primero que todo, tenemos que empezar recordando que para Aristóteles todas las sustancias cumplen con una tarea específica o exhiben un comportamiento determinado. Esta sería su función. A su vez, el autor considera que la capacidad para comportarse de esta manera determinada depende de su organización, su estructura y su disposición (Frede, 1987b, pág. 65). En ese sentido, la organización de Sócrates nos permitiría explicar por qué es capaz de comportarse de la manera en que lo hace, es decir, por qué puede, por ejemplo, desplazarse de un lugar a otro, ajustar su temperatura a la temperatura del ambiente, discutir con Gorgias o rechazar la propuesta de Critón.

Para Aristóteles, preguntarse de qué modo debe estar organizado o dispuesto Sócrates para poder desempeñar estas funciones equivale a preguntarse cuál es la causa que explica por qué Sócrates es capaz de comportarse del modo en que lo hace. Según el autor, la causa de estas funciones correspondería a la esencia de Sócrates:

φανερὸν τοίνυν ὅτι ζητεῖ τὸ αἴτιον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ὡς εἰπεῖν λογικῶς, δὲ π' ἐνίων μὲν ἐστὶ τίνος ἕνεκα, οἷον ἴσως ἐπ' οἰκίας ἢ κλίνης, ἐπ' ἐνίων δὲ τί ἐκίνησε πρῶτον· αἴτιον γὰρ καὶ τοῦτο. ἀλλὰ τὸ μὲν τοιοῦτον αἴτιον ἐπὶ τοῦ γίνεσθαι ζητεῖται καὶ φθείρεσθαι, θάτερον δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι. Es, desde luego, *evidente que se pregunta la causa y esta, hablando lógicamente, es la esencia*. En algunos casos es el *para-qué*, por ejemplo, seguramente en el caso de una casa o de una cama, pero en otros casos es *qué fue lo que inició el movimiento*. Desde luego, esto también es causa. Pues bien, este tipo de causa se pregunta en relación con la generación y corrupción de las cosas mientras que aquella (se pregunta) también en relación con su ser. (Met. Z 1041a 26-31)

Según este pasaje, la esencia de Sócrates o, en otras palabras, su forma, constituiría la causa que explica por qué este es capaz de llevar a cabo su función y, gracias a esto, es capaz de llevar a cabo un cierto tipo de vida (Frede, 1987b, pág. 67). Desde este punto de vista, uno podría decir que Sócrates tiene la capacidad para comportarse de un modo determinado porque es un hombre. Nótese que, en este caso, estaríamos acudiendo a la forma (εἶδος) de Sócrates (hombre) para explicar por qué este es capaz de comportarse de la manera en que lo hace y, al hacer esto, también estaríamos definiéndolo. En ese

sentido, podría decirse que la forma ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) constituye la causa que explica la función de Sócrates y, gracias a esto, constituye aquello que nos permite definirlo.

A pesar de que esto justifica por qué la forma es responsable de la definición, aún no es claro cómo es que puede ser un individual. A lo sumo, esto podría explicar por qué Sócrates o Calias exhiben las mismas funciones. Podríamos decir que esto se debe al hecho de que ambos son hombres, lo que nos comprometería de nuevo con una concepción de la esencia que puede ser predicada de muchos individuales y, a la larga, que es incommensurable con estos últimos. Para esclarecer esta cuestión tendríamos que determinar cómo es posible que esta organización constituya un individual que además pueda ser identificado únicamente con Sócrates. Por lo pronto, consideremos nuevamente las intuiciones defendidas en *Categorías*.

De acuerdo con la interpretación que se presentó en el capítulo 3, la individualidad de la sustancia depende estrictamente de la materia. En ese sentido, lo que hace que Sócrates o Calias sean individuales no es su forma porque en ambos casos es la misma; más bien, es su materia, en concreto, el hecho de que *estos* huesos y *estas carnes* que se ordenan según la forma de hombre y que constituyen a Sócrates son diferentes a *aquellos* huesos y *aquellas* carnes que constituyen a Calias. (cfr. Met. Z 1034a 5-10). Sin embargo, esta idea parece desmoronarse una vez notamos que, como Frede (1987b) y Carbonell (2007) ha señalado, la materia de una sustancia no es de ninguna manera la misma a lo largo del tiempo.

Las sustancias están sujetas al cambio ya sea sustancial, cualitativo, cuantitativo o local (cfr. Fis. I 5-9) de modo que, si la individualidad de Sócrates dependiera estrictamente de su materia, entonces Sócrates sería un individual distinto cada vez que su materia cambiase. Dicho de otra manera, si *estos* huesos y *estas* carnes —ordenadas según la forma de hombre— explicaran por qué Sócrates es *este* individual, entonces en la medida en que *estos huesos* y *estas carnes* cambian, el individual dejará de ser el mismo y difícilmente podríamos seguir hablando de Sócrates. La pregunta por la individualidad de la sustancia nos lleva a preguntarnos qué es aquello que nos permite explicar por qué, a pesar de los cambios que padece Sócrates, aun podemos seguir hablando de Sócrates. (cfr. Frede, 1987b, pág. 66)

De acuerdo con Frede, esto es posible gracias a que la organización de cada individual es continua. En otras palabras, a pesar de que Sócrates padezca cambios, este continúa estando organizado de una manera tal que le permite ser capaz de comportarse del modo en que lo hace. En ese sentido, el hecho de que la organización se mantenga a lo largo del tiempo es lo que nos permite identificar a Sócrates como un sustancia individual en la medida en que este cambia. En palabras de Frede: “[a]n object, then,

exists as the object it is only as long as its capacity for functioning, i.e., for behaving in the way characteristic of it, has not been irretrievably lost.” (1987b, pág. 66).

Desde esta perspectiva, la organización sería la responsable de que *algo* fuese un individual concreto —tal como Sócrates o Calias— a pesar de los cambios que este pueda padecer a lo largo del tiempo. En este caso, la organización no debe ser entendida como una determinación del individual sino, de hecho, como aquello que, al predicarse *constitutivamente* de la materia, da lugar a una sustancia individual a la que llamamos Sócrates o Calias. En una sola frase, la organización no se predicaría del individual, más bien, ella —al ser idéntica a cierta materia— constituiría legítimamente la sustancia individual. Aristóteles da cuenta de esto cuando dice:

ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δῆλον δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί <τί> ἐστίν· οἷον οἰκία ταδί διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδί ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ εἶδος) ὧς τί ἐστίν· τοῦτο δ' ἡ οὐσία. Ὑ puesto que la existencia (de la cosa) debe conocerse y darse, es evidente que se pregunta acerca de *la materia por qué es tal cosa*, por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquella es *algo* y esta es, por su parte, la sustancia.” (Met. Z 1041b 5-9)

Cuando predicamos *constitutivamente* la forma (εἶδος) de la materia (ὕλη), estamos identificando a ambos elementos entre sí. Esto debe entenderse de manera doble. Por un lado, debemos tener en cuenta que la organización solo se identifica con la materia que está desempeñando la función específica de cada sustancia. Es por este motivo que podemos identificar a Sócrates con sus huesos y sus carnes en la medida en que estos cumplen la función que posibilita su forma. Por otro lado, la materia se identifica con la organización determinada en la medida en que exhibe un comportamiento cuya causa se explica en virtud de la forma. De este modo, es posible decir que *estos* huesos y *estas* carnes constituyen a Sócrates porque satisfacen la función propia de su forma.

Si uno analiza esto detenidamente, se da cuenta de que Sócrates y Calias son capaces de exhibir comportamientos similares y, en ese sentido, uno podría decir que ambos tienen la misma función. Ahora bien, si se acepta que la función de cada individual se explica en virtud de su forma, entonces, uno estaría inclinado a pensar que la forma de ambos individuales es la misma. Si esto es así, entonces podría decirse que, en palabras de Frede: “substantial forms, i.e., the forms of objects, are universals; that means that all living creatures of a certain kind, say, men, have one and the same soul”. (1987b, pág. 68).

Sin embargo, si la forma es idéntica a la materia, esta dejaría de ser una entidad que puede ser predicada de muchos individuales concretos. Más bien, la forma tendría que ser entendida como una entidad

idéntica a *cierta materia* determinada que satisface una función específica y, recíprocamente, la materia tendría que ser entendida como *estos* huesos y *estas* carnes que constituyen a una sustancia particular que exhibe una función. Así las cosas, a pesar de que la materia esté en constante cambio, la forma se identifica *únicamente* con la materia que ejerce una función específica, de ahí que solo tenga sentido hablar de la materia de Sócrates (sus huesos y sus carnes) en la medida en que esta satisface una función específica.

Aristóteles reafirma esto cuando comenta:

τὸ δ' οὐχ ὁμοιον· αἰσθητὸν γάρ τι τὸ ζῶον, καὶ ἄνευ κινήσεως οὐκ ἔστιν ὀρίσασθαι, διὸ οὐδ' ἄνευ τῶν μερῶν ἔχόντων πῶς. οὐ γὰρ πάντως τοῦ ἀνθρώπου μέρος ἡ χεὶρ, ἀλλ' ἡ δυναμένη τὸ ἔργον ἀποτελεῖν, ὥστε ἔμψυχος οὔσα· μὴ ἔμψυχος δὲ οὐ μέρος. El animal es una realidad sensible y no puede definirse sin el movimiento y, por tanto, tampoco sin las partes constituidas de cierto modo. Y es que la mano no es una parte del hombre en todos los casos, sino solamente si puede llevar a cabo su operación, de modo que ha de estar viva, y si no está viva, no es una parte (de aquel)". (Met. Z I036b 26-31)

Justamente, la continuidad de la organización particular de *cierta* materia que exhibe una función es lo que nos permite identificar y re-identificar a un individual a lo largo del tiempo. Nótese que, desde esta perspectiva, la forma no es una determinación de la materia, más bien, al identificarse con ella, la forma constituye un individual, un *esto determinado* (τόδε τι) y *separado* (χωριστόν) que lleva a cabo ciertas funciones específicas. En ese sentido, la forma no sería un elemento separado de la materia que se predica de ella o una entidad inmóvil e imperecedera que perdura mientras la materia va cambiando, pues si esto fuese así, Sócrates terminaría siendo un agregado de partes.

La forma se identifica con la materia en el sentido de unificarse a ella perdiendo sus distinciones y dando lugar a un individual concreto (cfr. Scaltsas, 1994; Gill, 1993). En palabras de Calvo: "la forma se presenta como un *principio unificador* de los elementos (materiales), sin ser ella misma un elemento adicional". (1994, pág. 338). En ese orden de ideas, uno podría decir que Sócrates y Calias son hombres, pero no por el hecho de que comparten una misma forma, sino porque la forma de cada uno posibilita comportamientos similares que permiten clasificarlos como miembros de la misma especie. De este modo, la forma, al ser idéntica a *cierta* materia, constituye un individual concreto, un particular, al que llamamos a Sócrates o Calias.

A partir de este punto quisiera mostrar cómo es posible que la forma sea idéntica al individual concreto y, cómo, en virtud de esto, podemos superar la incommensurabilidad entre esencias y objetos de referencias. Antes que nada, me gustaría reparar en el hecho que, desde la perspectiva que hemos presentado, la forma constituye la sustancia en sentido primero (cfr. Met. Z I042 Ia 28 y ss.) y, por

ende, si se considera que las sustancias son los individuales concretos y los sujetos legítimos, entonces las formas serían individuales concretos y sujetos legítimos. Basados en esta interpretación, la inconmensurabilidad entre individuales y esencias sería ilusoria ya que hablar de la esencia de Sócrates equivaldría a hablar de Sócrates.

Preguntémonos de nuevo: ¿por qué las esencias y los individuales concretos son considerados inconmensurables? De acuerdo con lo que hemos visto, esto se debe al hecho de que, según cierta interpretación derivada de *Categorías*, las esencias son presentadas como determinaciones de los individuales concretos que, a pesar de ser las responsables de su definición, no pueden identificarse con ellos. Esto acarrea serias consecuencias desde el punto de vista del extensionalismo. Si la esencia de Sócrates no es idéntica a este, entonces la sustitución de la primera por el segundo en oraciones verdaderas podría dar como resultado una oración falsa, lo que imposibilitaría ofrecer un criterio de identidad en términos extensionales.

Como vimos antes, esto es evidente al darnos cuenta de que una oración verdadera como ‘Sócrates ha bebido la cicuta’ puede llegar a ser una oración falsa si sustituimos a ‘Sócrates’ por su esencia, es decir, ‘hombre’. Esto nos muestra que la esencia no es idéntica al individual ya que, el hecho de que la oración ‘Sócrates ha bebido la cicuta’ sea verdadera no implica que la oración ‘el hombre ha bebido la cicuta’ también tenga que serlo, a pesar de que definimos al primero por medio de la segunda. Del mismo modo, si bien para el perro es necesario la ‘perreidad’ (dado que esa última es su esencia), esto no quiere decir que también lo sea para ‘el mejor amigo del hombre’, a pesar de que ambos términos nombren los mismos objetos. Esto constituye una clara violación al *principio de sustitución*. (cfr. Quine. 1963b, pág. 143 y ss.)

Tal como lo ha señalado Jassen-Lauren, el extensionalismo de Quine nos permite comprometernos ontológicamente con una entidad solo en la medida en que esta “falls under some open formula ϕ of the theory: objects-qua- ϕ .” (2015, pág. 155). En ese sentido, el hecho de que podamos admitir a Sócrates como un objeto en nuestra ontología se debe a que este puede satisfacer un cúmulo de descripciones tales como ‘el maestro de Platón’, ‘el filósofo que bebió la cicuta’ o ‘el esposo de Jantipa’ etc. De este modo, podemos identificar y re-identificar a Sócrates como el objeto que satisface cada una de estas descripciones.

Sin embargo, si las esencias y los individuales son inconmensurables entre sí, entonces este tipo de descripciones —por medio de las cuales identificamos a Sócrates— resultarían falsas una vez

sustituimos a Sócrates por su esencia. Desde esta perspectiva, la esencia de Sócrates no sería idéntica a Sócrates, pues resultaría ser una entidad que, a pesar de predicarse de *cierta* materia y constituir al individual, no puede ser sustituida *salva veritate*. Más bien, la esencia constituiría una determinación especial de la sustancia que, a diferencia de los demás rasgos, señala un aspecto necesario (esencial) de Sócrates. Introducir este tipo de entidades dentro de una ontología extensional implicaría aceptar que los objetos tienen rasgos necesarios y contingentes y que existen modos privilegiados de determinar un objeto, justamente aquellos en los que se revela su esencia. (cfr. Quine, 1963b, pág. 155).

Esto traería consecuencias muy indeseables porque nos obligaría a encontrar un modo de identificar estas determinaciones esenciales y, para ello, tendríamos que ir más allá de la extensión de los términos. Esto es así ya que, si bien la esencia nos permite definir a un individual cuya extensión es capturada por medio de una descripción del tipo ' ϕx ', no toda descripción verdadera de este individual y, por ende, de su extensión, resulta también ser verdadera de su esencia. Esto revelaría que la mera extensión de nuestros términos no sería suficiente para explicar por qué podemos decir algo verdadero de Sócrates y falso de su esencia a pesar de que la última defina al primero y por qué la esencia constituye, a diferencia de otros atributos, una determinación necesaria de Sócrates.

La solución en este caso sería reconocer un dominio de cuantificación no-extensional en el que los valores de las variables estuvieran restringidas a *objetos intensionales* como conceptos, conceptos de clases o atributos (cfr. Quine, 1963b, pág. 152). El resultado de esta estrategia es ilustrado por el autor en las siguientes líneas:

“Thus, the planet Venus as a material object is ruled out by the possession of heteronymous names 'Venus', 'Evening Star', 'Morning Star'. Corresponding to these three names we must, if modal contexts are not to be referentially opaque, recognize three objects rather than one, perhaps the Venus-concept, the Evening-Star-concept, and the Morning-Star-concept. Similarly, 9, as a unique whole number between 8 and 10, is ruled out by the possession of heteronymous names '9' and 'the number of the planets'. Corresponding to these two names we must, if modal contexts are not to be referentially opaque, recognize two objects rather than one, perhaps the 9-concept and the number-of-planets-concept. These concepts are not numbers, for the one is neither identical with nor less than nor greater than the other”. (Quine, 1963b, pág. 151)

Esto sin duda obligaría a Quine a renunciar a sus preferencias extensionales y, más importante aún, lo llevaría a tirar por la borda su criterio de admisibilidad ontológica. Desde este punto de vista, se entiende por qué no es conveniente aceptar las esencias en la ontología ya que esto implicaría, a la par, abrir la puerta a otro tipo de entidades que no pueden ser identificadas apelando estrictamente a la extensión de los términos. Ante esta amenaza, Quine adopta una justificada actitud de rechazo retratada

muy bien en su frase: “intensions are creatures of darkness and I shall rejoice with the reader when they are exorcised”. (Quine, 1953, pág. 57)

Antes de continuar, quiero aclararle al lector que mi propuesta no busca, de ninguna manera, sugerir un cambio en el criterio de admisibilidad ontológico de Quine. Más bien, pretendo mostrar que la noción de esencia aristotélica que se ha presentado en este capítulo puede esquivar las acusaciones que plantea el autor y, gracias a esto, la esencia dejaría de ser una entidad subversiva para su extensionalismo. Ahora bien, vale la pena preguntarse: ¿esto obligaría a Quine a aceptar la noción de esencia en su ontología? En lo absoluto, de hecho, considero que es posible aducir otras razones que no se han considerado en el capítulo 2 y 3 para mostrar que la noción de esencia no termina de ser compatible con el proyecto naturalista de Quine.

Sin embargo, en este caso, me estoy limitando estrictamente a un ataque particular según el cual las esencias son entidades incompatibles con el extensionalismo porque son entidades *separadas de y diferentes a* los objetos de referencia (cfr. Quine 1963a, 1960, 1995). He mostrado que esta intuición se sigue si uno acepta una concepción de la esencia derivada de *Categorías*. No obstante, si uno atiende a la posición presentada en *Metafísica Z*, es posible defender una interpretación de la esencia en la que esta deje de ser una entidad *separada de y diferente a* los objetos de referencia y, a raíz de esto, pueda ser compatible con las condiciones extensionales. De este modo, podríamos esquivar el ataque de Quine.

Para que esto último sea así, tendríamos que mostrar que una esencia es idéntica al individual concreto y esto equivale a mostrar que, al hablar de la forma de Sócrates, no estamos haciendo otra cosa que hablando de Sócrates. Esto parece ser claro una vez notamos que, de acuerdo con la interpretación de *Metafísica* que he defendido, aquello que nos permite identificar y re-identificar a un individual es la continuidad de su forma, o sea, la organización de cierta materia cambiante (cfr. Frede, 1987b, pág. 78). Gracias a esto, podemos hablar de la historia de un individual concreto entendida como el decurso de esta continuidad en diversos instantes sucesivos.

En ese orden de ideas, el hecho de que la materia se identifique con la forma en la medida en que esta esté llevando a cabo una función específica, nos permite identificar y re-identificar a Sócrates, por ejemplo, como uno y el mismo objeto a pesar de que este vaya padeciendo cambios. En ese sentido, podría decirse que, tal como lo sugiere Frede (1987b):

“If we, then, analyze an ordinary physical object into matter, form, and properties, *the only item in the case of animate objects that has to stay the same as long as we can talk about the same thing is, on this*

account, the form. And this may give some plausibility to the assumption that it is really the form which is the thing we are talking about when we at different times say different things about an object”.
(pág. 76)

Esto nos permite entender dos cuestiones muy relevantes. Por un lado, el hecho de que, desde este punto de vista, si Sócrates es el sujeto legítimo, pero Sócrates es fundamentalmente una organización específica y continua, entonces podría decirse que esta organización sería el sujeto legítimo. En ese sentido, hablar de Sócrates no sería otra cosa que hablar de su forma, de su esencia. Por otro lado, si del sujeto se predicán las diversas afecciones y la forma es sujeto, entonces de ella tendríamos que predicar estas afecciones. Sin embargo, en palabras de Carbonell: “no se trata principalmente de que [la forma] sea sujeto de la predicación (lo cual realmente resulta extraño al lenguaje ordinario), sino de que la forma es sujeto del movimiento, es decir, aquello que persiste a lo largo del movimiento.” (2013, pág. 62).

De acuerdo con esto, la forma no puede ser entendida como un elemento *diferente* al individual concreto y menos como una determinación esencial que, a diferencia de las demás determinaciones, revela un aspecto necesario de la sustancia. Una vez comprendemos que ser un individual equivale a ser una forma, la inconmensurabilidad entre el uno y el otro desaparece y resulta evidente que:

Ese algo que le resulta constitutivo [a la sustancia] es, por tanto, el mismo sujeto de las demás determinaciones, *no una determinación especial (llámese esencial si se quiere), al modo de una super-determinación la cual -de algún modo misterioso- guardaría una relación esencial con aquello de lo que se predica.* Esta explicación resultaría difícil de sostener. (Carbonell, 2013, pág. 67).

Frede (1987b) simpatiza con esta misma intuición cuando sostiene:

But if it should be demanded that there be something about the form in and by itself which distinguishes it from other forms of the same kind, the answer is that *there is no such distinguishing mark and that there is no need for one. It just is not the case that individuals are the individuals they are by virtue of some intrinsic essential distinguishing mark.* (pág. 78)

En lo que resta de este capítulo, me dedicaré a señalar algunos puntos de convergencia entre la noción de sustancia y forma —tal como la hemos entendido— y la noción de extensión. Mi propósito es, de nuevo, mostrar que esta interpretación nos permite satisfacer las condiciones del extensionalismo de Quine y, más importante aún, nos permite escapar de su ataque.

4.3 Sobre la incompatibilidad entre esencias y extensiones

En esta última sección busco mostrar en qué sentido la noción de esencia ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\acute{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) es compatible con las exigencias ontológicas del extensionalismo de Quine. Habíamos sostenido que la incompatibilidad entre esencias e individuales concretos se debía principalmente al hecho de que, desde el punto de vista de *Categorías*, las primeras son presentadas como entidades *diferentes a* los individuales concretos que, a pesar de definirlos, no pueden identificarse con ellos. Sin embargo, en este capítulo he presentado una interpretación que resulta ser más congruente con la posición de Aristóteles en *Metafísica Z* y, a la luz de la cual, las esencias son idénticas a los individuales concretos (cfr. Met. Z 6) y, por ende, la aparente inconmensurabilidad entre las unos y los otros puede difuminarse.

Como mostré anteriormente, los individuales concretos, al ser sujetos legítimos, parecen ser los candidatos más fuertes al título de sustancia ($\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$). Sin embargo, si se entiende que ser un individual concreto es *ante todo* ser una forma ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) —y dado que las formas ($\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$) son las esencias ($\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\acute{\nu}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) (cfr. Met. Z I032b I-2)— entonces estas serían con todo derecho las sustancias en sentido primero (Met. H I). El hecho de que podamos superar la presunta inconmensurabilidad entre esencias e individuales nos permite, a su vez, vislumbrar de qué manera las sustancias (entendidas como formas) satisfacen el *principio de sustitución* y cómo, en virtud de esto, podrían encajar dentro de una ontología de corte extensional como la que nos presenta Quine.

Considerar de este modo a la esencia nos ayuda a descubrir un aspecto extensional de la sustancia que la hace compatible con los requerimientos ontológicos de Quine. De este modo, la sustancia y la esencia podrían esquivar su ataque. Para mostrar cómo es posible esto, recordemos las intuiciones meta-ontológicas (a), (b) y (c) que presentamos en el capítulo I:

- (a) La existencia es unívoca y, por ende, no hay distintos modos de existir.
- (b) La existencia, en tanto que unívoca, puede ser capturada adecuadamente por el cuantificador existencial.
- (c) Hay solo un dominio de cuantificación simple y restringido que cubre todo lo que existe.

Nótese que, si las esencias se identifican con los individuales concretos, entonces el hecho de aceptarlas no implicaría suponer que estas existen de un modo diferente al modo como existen los primeros. Puesto en términos aristotélicos, podría decirse que si los individuales concretos existen *en acto* entonces las esencias también lo harían pues, como vimos, los primeros son idénticos a las segundas.

Esto es evidente cuando reconocemos que la existencia de la forma ($\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$) es temporalmente limitada y, por ende, si el individual concreto deja de existir es porque la forma también lo ha hecho (Met. I039b 24-26; Met. I071a 22 ss.). Esto nos permite mantener la intuición (a) intacta.

Con base en esto, podemos sostener que, si el cuantificador existencial ($\exists x$) captura suficientemente la existencia de los individuales concretos, entonces las esencias —al ser idénticas a los individuales concretos—, también podrían ser capturadas suficientemente por el cuantificador existencial. En ese sentido, Sócrates podría ser presentado —empleando la notación de Quine— por medio de la descripción ‘existe algo tal que *socratiza*’ o, en términos formales, $\exists xSx$ donde S corresponde a un predicado manufacturado o artificial (*‘Socratiza’*) que es verdadero de *uno y solo* un objeto. (cfr. Quine, 1963a; Quine, 1960, cap. 5). Si las esencias son idénticas a los individuales concretos, entonces la notación $\exists xSx$ capturaría la existencia de Sócrates y, con esto, capturaría su esencia. Por lo tanto, decir que el cuantificador existencial nos permite capturar satisfactoriamente la existencia de los individuales concretos equivaldría a decir que, *ante todo*, el cuantificador nos permite capturar sus esencias. En ese sentido, sería posible mantener intacta la intuición (b).

Ahora bien, es importante hacer una aclaración respecto esto último. Al defender esta concepción de esencia no estamos obligados —de ninguna manera— a adoptar la notación canónica que propone Quine. En principio, uno podría alegar que las diferencias irreconciliables entre esta notación formal y la lógica aristotélica —en concreto, el hecho de que esta última carezca de operadores de cuantificación y no haga uso de variables libres (cfr. Vilkkio y Hintikka 2006; Calvo, 2014) — impediría que podamos presentar fielmente los compromisos ontológicos de Aristóteles y, en últimas, mostraría que ambas propuestas son incompatibles.

Sin embargo, a pesar de que no es obligatorio que esta interpretación de la esencia tenga que ajustarse a la notación canónica de Quine, mi propósito es mostrar que, de todos modos, nada impediría que pudiera hacerlo. En ese sentido, el hecho de que existan diferencias relevantes entre Quine y Aristóteles no imposibilita que podamos presentar la interpretación de la esencia de modo tal que esta se ajuste con los requerimientos formales de Quine. Esto parece ser posible una vez entendemos que, en palabras de Janssen-Lauret (2015):

Quine’s own preference for physicalism does not restrict the range of theories to which his ontological method can be applied; in fact, he is explicit from his earliest writings on meta-ontology that its interest lies in regimenting and clarifying alternative views, including more traditional philosophical ones. He mentions using quantificational form to elucidate the views of realists about propositions (Quine,

1939, pág. 708), theists (Quine, 1940, pág. 150), and mathematical Platonists (Quine, 1944, pág. 161).

En ese orden de ideas, si se acepta que las esencias son idénticas a los individuales concretos, sería posible presentarlas de una manera tal que cumplan con los requisitos formales que propone Quine. En ese sentido, no solo sería evidente que el cuantificador existencial ($\exists x$) captura satisfactoriamente la existencia de la esencia —al capturar la del individual— sino que, además, sería evidente que no se requiere de otros dominios de cuantificación para identificar a las esencias, pues aceptar entidades de este tipo no implicaría comprometernos con determinaciones necesarias o con un tipo de conocimiento al margen de la experiencia. Esto nos permite mantener intacta la intuición (c).

Aun con todo, lo más importante es que, a la luz de esta interpretación, es posible sustituir a Sócrates por su esencia en cualquier oración verdadera sin que su valor de verdad cambie. De este modo, todo aquello que podamos decir verdaderamente de ‘Sócrates’ podrá decirse verdaderamente de su esencia, es decir, de la ‘forma de Sócrates’. Desde esta mirada, es evidente que ser una esencia es ser un sujeto legítimo (ὑποκείμενόν) no solo en el sentido de ser aquello de lo que predicamos los demás atributos sino también en el sentido de ser sujeto de cambio, o sea, ser aquello que padece las diversas determinaciones y, por ende, es aquello que envejece, se desplaza y se relaciona con otras sustancias. (cfr. Carbonell, 2007).

En conclusión, hemos visto que el ataque de Quine a las esencias descansa en el hecho de que estas constituyen entidades *separadas* de y *diferentes* a los individuales concretos, lo que las hace incapaces de satisfacer *el principio de sustitución* y, con esto, de justificar su lugar en una ontología de corte extensional. Sin embargo, también hemos mostrado que ese ataque podría ser evadido si se trae a colación una interpretación de la esencia en la que esta última es presentada como idéntica al individual concreto. Según esto, predicar algo de Sócrates —por ejemplo— equivaldría a predicarlo de su esencia. Gracias a esto, las esencias dejarían de ser entidades inconmensurables con los individuales concretos, lo que nos permite sustituirlas *salva veritate* acatando los requisitos extensionales de Quine.

4.4. ¿Por qué hablar de esencias? Dos maneras diferentes de confeccionar una ontología

Quiero hacer énfasis en una última cuestión que, a este punto, el lector ya pudo haber notado: si los individuales y las esencias son idénticos, ¿por qué Aristóteles ha insistido en distinguirlos? En

Metafísica Z, Aristóteles se muestra inconforme con la idea —defendida en *Categorías*— de que los individuales concretos son *sin más* sujetos legítimos (υποκειμενα) y, en virtud de esto, son las sustancias (οὐσίαι). De hecho, un análisis más exhaustivo nos revela que, en el fondo, no es claro qué es aquello —en el caso de Sócrates o Calias— que subyace a cada una de sus diferentes determinaciones. Por ende, decir que un individual concreto es —*sin más*— un sujeto no termina de explicar, primero, qué es exactamente a lo que le llamamos sujeto y, segundo, por qué virtud de esto, los individuales son las sustancias. (Met. Z. 3)

Ahora bien, si reconocemos que la forma es aquello que se identifica con *cierta* materia y, como resultado, constituye un individual concreto, entonces podríamos decir que ser un individual es, *ante todo*, ser una forma (εἶδος) y, en ese sentido, decir que Sócrates constituye un sujeto legítimo —y, por ende, una sustancia— sería decir que, *ante todo*, la forma de Sócrates constituye un sujeto legítimo y una sustancia. Considero que el acto de introducir términos como forma (εἶδος), materia (ὕλη) o compuesto en el horizonte de la explicación de *Metafísica Z* no debe entenderse como una propensión a postular entidades diferentes a los individuales concretos. Aristóteles acude a estos términos para explicar qué sería aquello que subyace a todo lo demás; pero esto que subyace no debe entenderse como una parte del individual, ni como una determinación esencial.

Lo que subyace es una organización estructural que se mantiene continua y que, al identificarse con *cierta* materia, constituye un individual concreto. Esto es justo lo que nos permite identificar y re-identificar a Sócrates como un objeto continuo que padece cambios y está en movimiento (cfr. Frede, 1987) Por lo tanto, hablar de ‘organización estructural’ no sería imponer una entidad *diferente* a Sócrates, al contrario, es hablar de aquello sin lo cual no podríamos decir que *algo* es Sócrates. Así, la forma de Sócrates no sería la forma de Sócrates porque esta se predique *denominativamente* de él, sino más bien, Sócrates sería Sócrates a causa de su forma. (Frede, 1987b, pág. 68).

De nuevo, la apelación a este tipo de términos debe entenderse como un estrategia explicativa que, de ninguna manera, deriva en un intento por multiplicar innecesariamente los entes. Bajo esta perspectiva, sigue siendo cierto que Sócrates y Calias constituyen individuales concretos y sustancias legítimas. En ese sentido, sigue siendo cierto que ser una sustancia consiste en ser aquello con lo que nos comprometemos ontológicamente y, por ende, si Sócrates es una sustancia, entonces Sócrates constituiría aquello con lo que nos comprometemos ontológicamente. Sin embargo, una vez entendemos que ser Sócrates es *ante todo* ser la forma de Sócrates, entonces podría decirse que la forma

sería el sujeto y la sustancia y, por ende, constituiría la entidad con la que nos comprometemos ontológicamente.

Esto nos permitirme vislumbrar una diferencia muy importante entre los planteamientos de Quine y los de Aristóteles. Mientras que para Quine la variable es la responsable de la referencia y, por ende, la responsable de la constitución de nuestros compromisos ontológicos (Quine, 1995, pág. 33), para Aristóteles, ambas cuestiones dependen del conocimiento de la sustancia. Puesto es un frase, mientras que para Quine 'ser es ser el valor de una variable', para Aristóteles podríamos decir que 'ser es ser una sustancia'. Esto da lugar a dos visiones epistemológicas muy distintas que tienen un fuerte impacto en las propuestas ontológicas de ambos autores. Veamos esto con más cautela.

En palabras de Jassen-Lauret: "Quinean theories only have ontological commitments to things their ideology can describe – *proper names themselves cannot introduce an ontological commitment to an entity. A theory cannot be committed to an individual qua individual, independently of how it is described.*" (2015. Pag. 158). En ese sentido, para Quine, ser un objeto consiste en ser aquello que satisface una descripción del tipo $(\exists x\phi x)$ y, solo cuando esto pasa, podemos decir que *hay un cierto* objeto. (cfr. Quine, 1953. Cap. I).

Sin embargo, para Aristóteles, uno puede conocer un objeto al margen del modo como este sea descrito. En ese orden de ideas, conocer un objeto no sería conocer *algo* que satisface una descripción sino, más bien, conocer la continuidad de una organización estructural de cierta materia (cfr. Frede 1987b). En términos ontológicos, podría decirse que introducir un objeto a nuestra ontología no sería consecuencia de reconocer que hay *algo* tal que satisface una descripción, más bien, sería consecuencia de reconocer que hay una organización estructural de cierta materia que es continua. En ese sentido, podría decirse que el conocimiento de una forma es un conocimiento no-descriptivo y, por ende, si las formas son sustancias, entonces el conocimiento de estas sería no-descriptivo también.

En el fondo, esto da cuenta de dos modos epistemológicamente diferentes de consolidar los compromisos ontológicos. No es lo mismo comprometerse con la existencia de un objeto en la medida en que este satisface una descripción, que comprometerse con la existencia de un objeto porque este constituye una organización estructural de cierta materia que es continua. Sin embargo, el hecho de comprometerse con un tipo específico de epistemología no implica por sí mismo comprometernos con cierto tipo entidades sino, más bien, con modos diferentes de determinar estas entidades. Si aceptamos que las esencias son idénticas a los individuales concretos, entonces no encontraremos razón para

sospechar que el conocimiento de una forma nos compromete con entidades diferentes a aquellas a las que referimos cuando hablamos de Sócrates o Calias.

4.5 Conclusiones del cuarto capítulo

En este capítulo, nos dedicamos a presentar una interpretación de la esencia que nos permite esquivar las acusaciones de Quine presentadas en los capítulos 2 y 3. Como dijimos, uno de los rasgos característicos de esta interpretación es que privilegia la posición defendida en *Metafísica Z* sobre la sustancia y la esencia. Basándonos en esto, mostramos, en un primer momento, que si lo que se busca es superar la inconmensurabilidad entre esencias e individuales, entonces la forma debe ser entendida como una entidad idéntica a estos últimos. Para mostrar cómo esto es posible, expuse, en un segundo momento, que la forma debe ser entendida como una organización estructural que se identifica con *cierta materia* y, en virtud de esto, constituye un individual concreto que exhibe ciertas funciones. Desde este punto de vista, la continuidad de esta organización estructural es lo que nos permite identificar y re-identificar a un individual y, en ese sentido, hablar de Sócrates no sería otra cosa que hablar de esta organización estructural. Así las cosas, el individual y la forma serían idénticos. En un tercer momento, señalé que esta interpretación es compatible con las intuiciones meta-ontológicas de Quine (a), (b) y (c) que presentamos en el capítulo I y, más importante aún, que bajo esta mirada, predicar algo de un individual no es otra cosa que predicarlo también de su esencia lo que permite, en últimas, satisfacer el *principio de sustitución*. Finalmente, mostré que el discurso aristotélico sobre esencias no nos obliga, de ninguna manera, a comprometernos con entidades *diferentes a* los individuales concretos incompatibles con la ontología de Quine. Sin embargo, el contraste entre ambos autores se encontraría en las intuiciones epistemológicas que cada uno acepta al confeccionar sus ontologías: para Quine nos comprometemos ontológicamente con aquello que satisface una descripción, mientras que, para Aristóteles, ser un objeto es ser una organización estructural que puede conocerse al margen de cualquier descripción.

5. Conclusiones

5.1 Cabos atados

En este trabajo, pretendí responder de qué modo deben ser entendidas las esencias aristotélicas para que puedan esquivar el ataque de Quine que, como mostré, está motivado por la idea de que estas (junto con las significaciones) son entidades *separadas* de y *diferentes* a los objetos nombrados. A continuación, presentaré las conclusiones de este trabajo, las cuales, a su vez, dan cuenta de la respuesta al interrogante principal:

1. En primer lugar, señalé que Quine se apoya en la distinción fregeana entre *sentido* y *referencia* para sostener que las *significaciones*— al igual que el *sentido*— *no pueden ser objetos susceptibles de ser denotados* y, en ese orden de ideas, la existencia de un objeto no está garantizada sin más por el hecho de que exista un sustantivo que parezca nombre de un supuesto objeto. De esta manera, Quine puede renunciar a la idea de que un término además del objeto que nombra da cuenta de una Idea, un concepto o un objeto mental.
2. Gracias a esto, mostré que Quine puede proponer un criterio de admisibilidad ontológico orientado estrictamente a los *objetos susceptibles de ser denotados*. Desde este punto de vista, para Quine un objeto puede ser admitido dentro de la ontología si constituye el *valor de una variable ligada a un predicado* cuya identidad está gobernada por el *principio de sustitución*.
3. En segundo lugar, expuse que para Quine las esencias aristotélicas son las precursoras de la noción de significación a la que quiere renunciar ya que, tal como lo sostiene en “Dos dogmas del Empirismo” (1963c), ser un significación es ser un *esencia separada* — en el sentido de ἀφάρσεις— *del objeto de referencia y adscrita a la palabra*. Desde este punto de vista, tanto las significaciones como las esencias compartirían una característica común: ambas son entidades *separadas de y diferentes* a los objetos de referencia y, por ende, si renunciamos a las significaciones también podríamos renunciar a las esencias.
4. De acuerdo con Quine, las distinciones semánticas que parecen descansar en la noción de significación pueden ser explicadas reconociendo el carácter holista del lenguaje. En ese sentido,

las distinciones semánticas serían distinciones entre la relación que tiene un término con el resto de los términos de una teoría. Así, ya no habría necesidad de apelar a significaciones como entidades *separadas de y diferentes a* los objetos de referencia y podríamos renunciar a ellas. Del mismo modo, podemos renunciar a las esencias al notar que las aparentes distinciones ontológicas entre objetos de referencia que se explican por medio de las esencias se diluyen si reconocemos que la identidad de los objetos de referencia se establece de manera independiente y al margen de las esencias. En ese sentido, no es necesario apelar a la esencia para determinar la identidad de los objetos de referencia.

5. En un tercer momento, señalé que, el repudio de Quine hacia las esencias está motivado por la idea de que estas constituyen entidades *separadas de y diferentes a* los individuales concretos. Además, hice ver que esta concepción de esencia es la misma contra la que se revelaron los partidarios de la *Vía moderna* en el marco del debate en torno a la teoría de la suposición. Esta lectura está inspirada fuertemente en la distinción aristotélica entre *sustancias primeras* (individuales concretos) y *sustancias segundas* (géneros y especies) presentada en *Categorías*. De acuerdo con esta lectura, las *sustancias segundas*, o sea, géneros y especies se predicán de las *sustancias primeras* y, de esta manera, estas últimas son definidas.
6. Al examinar esta posición a la luz de *Metafísica*, las *sustancias primeras* (individuales concretos) son presentadas como compuestos de materia (ὕλη) que se ordena en virtud de una forma (εἶδος) común en diversos individuales. Desde este punto de vista, la forma constituye aquello en virtud de lo cual definimos a los individuales concretos *en cuanto tal*, es decir, expresamos el enunciado de su esencia (τὸ τί ἦν εἶναι), pero esta, al carecer de materia, no podría identificarse con cada uno de los individuales. Desde esta mirada, la esencia sería una entidad *diferente al* individual concreto y, por ende, ambas serían inconmensurables entre sí. Esto impide satisfacer el *principio de sustitución* entre esencias e individuales y demuestra que las esencias no tienen lugar en una ontología de corte extensional.
7. En un cuarto momento, mostré que podemos esquivar el ataque de Quine si defendemos una interpretación particularista de la esencia en la que esta última es entendida como una entidad *idéntica* al individual. En concreto, señalé que, para superar la inconmensurabilidad, debemos aceptar una visión en la que la forma (esencia) se predica *existencialmente* de la materia (en

contraste con la predicación *denominativa*) y, de esta manera, ambas entidades serían idénticas entre sí. Desde este punto de vista, no habría nada en el individual concreto que fuera *diferente* a la forma y, por tanto, la forma bastaría por sí misma para identificarse con el individual.

8. Para que esto sea así, defendí que una esencia debe entenderse —siguiendo a Frede— como una organización de *cierta* materia que desempeña una determinada función y en virtud de la cual podemos identificar y re-identificar a un individual concreto como Sócrates o Calias. De este modo, hablar de la esencia de Sócrates equivaldría a hablar de Sócrates y, por ende, cualquier predicado verdadero de Sócrates será también verdadero de su esencia. De este modo, la inconmensurabilidad sería evitada y el principio de sustitución se cumpliría. Así las cosas, señalé que una esencia no existe de un modo *diferente* a como lo hace el individual concreto, puede ser denotada por medio de la misma notación con la que denotamos a los objetos de referencia y su admisión en la ontología no requiere introducir otros dominios de cuantificación diferentes a la lógica de primer orden. En ese sentido, a pesar de que existen diferencias epistemológicas importantes entre los planteamientos de Aristóteles y Quine, la esencia puede ser compatible con las exigencias de una ontología extensional.

5.2 Cabos sueltos

El desarrollo de este trabajo abrió la senda a otros temas y discusiones que por su extensión y quizá por su dificultad no fueron resueltas en el texto. Sin embargo, considero que estos temas no deben ignorarse y, por ende, los tendré en cuenta para futuras investigaciones. A continuación, mencionaré someramente los cabos sueltos y las cuestiones que quedaron pendientes por resolver:

1. *¿Una posible vuelta a Frege?* En el primer capítulo mencioné la distinción fregeana entre *sentido* y *referencia* y mostré que Quine se sirve de ella para sostener que las *significaciones no pueden ser objetos susceptibles de ser denotados* y sobre la base de esta idea edificar su criterio de admisibilidad ontológica. Sin embargo, considero que mi propuesta no muestra de qué modo una interpretación de la esencia como la que defendí y según la cual: la esencia es *idéntica* al objeto de referencia, puede dar cuenta por sí sola de las diferencias cognoscitivas entre enunciados de identidad que parece explicar la noción de *sentido*. Considero que mi propuesta no me deja impedido para explicar por qué alguien podría asentir a la oración ‘El maestro de Aristóteles escribió el Timeo’ y negar que ‘Platón escribió el Timeo’, a pesar de que ‘El maestro

de Aristóteles = Platón”. Al igual que Quine con el *holismo del lenguaje*, podemos hacer uso de otros mecanismos para explicar esta cuestión sin que esto nos comprometa a aceptar o bien que (i) las esencias —en tanto significaciones— son objetos *diferentes a los individuales concretos* o (ii) que existen Ideas, conceptos o entidades mentales (*diferentes de los objetos de referencia*) que explican estas diferencias cognoscitivas. Sin embargo, esto no se responde y queda abierto.

2. Como señalé, Quine (1963c) adopta una posición según la cual una significación es en lo que se convierte una esencia cuando se *separa* de su objeto de referencia y se adscribe a la palabra. Yo he defendido que ser una esencia no es otra cosa que ser una *organización de cierta materia* que desempeña una determinada función y que es idéntica al objeto de referencia. Cuando se analiza mi intuición en conformidad con la lectura de Quine, uno podría decir que, si la significación de un término es su esencia y si, la esencia es *idéntica* al individual concreto, entonces la significación de un término sería el individual concreto. Esto nos compromete con una posición semántica en la que el significado de cada término es justamente *el portador de dicho término*. Desde este punto de vista, vale la pena preguntarse *¿cómo es posible que un término vacío pueda ser significativo?* Esto es algo que no se responde en mi exposición. Sin embargo, considero que podríamos ofrecer una respuesta disolviendo la identidad entre esencias y significaciones que parece sugerir Quine y defendiendo la idea de que un término puede ser significativo, a pesar de que no capture una esencia. Aun así, mi texto no ofrece una respuesta sugerente que aclare en virtud de qué un término vacío puede ser significativo.

6. Bibliografía

- Aristóteles. (1970). *Metafísica*. Ed. Trilingüe y trad. V. García-Yebra Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Trad. Calvo Martínez Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995) Física. Trad. de Echandía, Guillermo. Madrid: Gredos
- Aristotle. (1966). *Categoriae et Liber de interpretatione*. Ed. L. Minio Paluello, Oxford: Clarendon.
- Ávila, I. (2002). La cruzada de Fodor y Lepore contra el holismo de Quine, protesta de un comprador inconforme. En: *Areté, revista de filosofía*, págs. 155-173.
- Bäck, A. (2006). The Concept of abstraction. En: *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, págs. 1-14.
- Bäck, A. (2014). *Aristotle's Theory of Abstraction*. New York: Springer.
- Boehner, P. (1958). A medieval theory of supposition. En: *Franciscan Studies*, págs. 240-289.
- Burge, T. (1977). Belief in Re. En: *The Journal of Philosophy*, págs. 338-362.
- Calvo, T. (2014). The Verb Be (εἶμι) and aristotelian ontology. En: *Revista Teorema*, págs. 45-55.
- Carbonell, C. (2007). *Movimiento y forma en Aristóteles*. Navarra: Eunsa.
- Carbonell, C. (2013). La forma como sujeto ¿un desliz de Aristóteles? Eidos como sujeto y garante de la identidad. En: *Estudios filosóficos*, págs. 49-72.
- Code, A. (1985) The Aporetic Approach to Primary Being in Metaphysics Z. En: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 10, págs. 129-159.
- Dummett, M. (1973). Sense and Reference. En: Dummett M, *Frege Philosophy of Language* (págs. 81-110). New York: Harper and Row, Publishers.
- Durante, D. (2019). On Quine's Ontology: quantification, extensionality and naturalism (or from commitment to indifference). En: *Proceedings of the 3rd Filomena Workshop*, págs. 34-45.
- Evans, G. (2018). Frege. En: G. Evans, *Las variedades de la referencia* (págs. 7-39). Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Fodor, J., & Lepore, E. (1992). W.v.O. Quine Meaning Holism and Confirmation Holism. En: J. Fodor, & E. Lepore, *Holism A shopper's guide* (págs. 37-59). Oxford: Blackwell Publishers.
- Frede, M. (1987a). Individual in Aristotle. En: M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* (págs. 49-72). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frede, M. (1987b). Substance in Aristotle's Metaphysics. En: M. Frede, *Essays in Ancient Philosophy* (págs. 72-81). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frege, G. (2005). Sobre sentido y referencia. En: V. V. Luis M (ed.), *La búsqueda del significado* (págs. 29-50). Madrid: Editorial Tecnos.
- García, A. (1997). Teorías del sentido. En: A. García, *Modos de significar* (págs. 88-92). Madrid: Editorial Tecnos.
- Gibson, R. (1986). The Naturalistic Behavioristic Conception of Language. En: R. Gibson, *The philosophy of W.V. Quine: An Expository Essay* (págs. 31-61). University press of Florida: Tampa.
- Gill, M. L. (1993) Matter against Substance En *Synthese, Logic and Metaphysics in Aristotle and Early Modern* Vol. 96, págs. 379-397.
- Hintikka, J., & Vilkkio, R. (2006). Existence and Predication from Aristotle to Frege. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, págs. 359-377.
- Inciarte, F. (1974). *El reto del positivismo lógico*. Madrid: Editorial Rialp.
- Janssen-Lauret, F. (2016). Meta-ontology, Naturalism and the Quine-Barcan Marcus debate. En F. Janssen-Lauret, *Quine and His Place in History* (págs. 146-168). London: Palgrave Macmillan.
- Meléndez, G. (2003). Aristóteles, Metafísica. En L. E. Hoyos, *Lecciones de filosofía* (págs. 61-81). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Loux, M. J. (1991) *Primary Ousia. An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*. Ithaca, Cornell University Press.
- Patzig, G. (1987) Das programm von M und seine Ausführung. En: *Proceedings of the British Academy*, reimpresso en Barnes et al., *Articles on Aristotle*, vol.I, págs. 14-34.

- Quine, W. v. O. (1956). Quantifiers and propositional attitudes. En: *Journal of philosophy*, págs. 177-187.
- Quine, W. v. O. (1960). *Word and Object*. Massachusets: The MIT press.
- Quine, W. v. O. (1963a). On what there is. En: W. v. O. Quine, *From a logical point of view* (págs. I-19). New York: Harper y Row Publishers.
- Quine, W. v. O. (1963b). Reference and modality. En: W. v. O. Quine, *From a logical point of view* (págs. 139-160). New York: Harper y Row, Publishers.
- Quine, W. v. O. (1963c). Two dogmas of Empiricism. En: W. v. O. Quine, *From a logical point of view* (págs. 20-47). New York: Harper and Row, Publishers.
- Quine, W. v. O. (1963d). The problem of meaning in linguistics. En: W. v. O. Quine, *From a logical point of view* (págs. 47-65). New York: Harper y Row, Publishers.
- Quine, W. v. O. (1969). Ontological Relativity. En W. v. O. Quine, *Ontological Relativity and other essays* (págs. 26-69). New York: UP.
- Quine, W. v. O. (1978). Use and its place in meaning. En: *Erkenntnis*, págs. 1-8.
- Quine, W. v. O. (1981a). On the individuation of attributes. En W. v. O. Quine, *Theories and things* (págs. 110-112). Harvard University press.
- Quine, W. v. O. (1981b). *Theories and things*. Massachusets: Harvard University press.
- Quine, W. v. O. (1995). *From stimulus to science*. Massachusets: Harvard University press.
- Quine, W. v. O. (2008). *Confessions of a Confirmed Extentionalist: And Other Essays*. Massachusets: Harvard University press.
- Read, S. (2019). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Obtenido de Edward N. Zalta (ed): <http://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/medieval-terms/>
- Ross, W. D. (1966). *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press.
- Russell, G. (2014). Quine on the analytic/synthetic distinction. En E. Lepore, & G. Harman, *A companion to W.V.O. Quine* (págs. 181-203). Oxford: Willey Blackwell.

Scaltsas, T. (1994). Substantial Holism. En T. Scaltsas, & D. Charles, *Unity, identity and explanation in Aristotle's Metaphysics* (págs. 107-129). Oxford: Clarendon Press.

Wedin, M. V. (2000) *Aristotle's Theory of Substance : The Categories and Metaphysics* Z. New York, Oxford University Press.