



**TRABAJO FIN DE GRADO**  
**GRADO EN FILOSOFÍA**  
**CURSO ACADÉMICO 2023/2024**  
**CONVOCATORIA NOVIEMBRE**

**EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA:**  
**Una introducción a los casos de Nietzsche, Frege y Wittgenstein**

**AUTORA:** Del Castillo Gil, Elena

**DNI:** 09073470Q

**GRUPO:** Triple Grado en Filosofía, Ciencia Política y Economía

**TUTORES:** Baltar García Peñuela, Ernesto; Fernández Cuesta, José Alejandro

En Madrid a 09 de octubre de 2023

*A mis compañeros que han tenido que sufrirme con este tema a lo largo de los años. Ha sido un camino largo, pero llegamos al final.*

*A mis padres, por la infinita paciencia todos estos años, a mi madre por ser firme pilar de apoyo incondicional emocional y a mi padre por ser el revisor jefe de todos mis trabajos, también de los TFGs, es a día de hoy quien me ha hecho la mejor pregunta sobre este tema y quien ha sido capaz de leerse todas las versiones.*

*A Ernesto y Alejandro. Por haber sufrido leyendo los borradores incompletos, espero que no acabarais odiando las comas mal puestas, las frases que no acababan o el sustantivar demasiado, ni el problema de los universales.*

*A Javier, Manuel y Alicia. Aún me acuerdo de vosotros. No sabía que aquella pregunta, Manuel, aquella sobre cómo un robot sabía que una puerta era una puerta me ha seguido rondando. Pero, tranquilo, cuando tenga la respuesta la utilizaré para el bien. Siempre para el bien.*

*Muchas gracias a todos.*

## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b> .....	4
<b>CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN</b> .....	5
<b>CAPÍTULO II. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES</b> .....	8
<b>2.1. Breve recorrido histórico</b> .....	8
<b>2.2. Planteamiento general</b> .....	9
<b>2.3. Respuestas al Problema de los Universales</b> .....	11
<b>2.3.1. Realismo</b> .....	12
<b>2.3.2. Nominalismo</b> .....	14
<b>2.3.3. Posturas intermedias</b> .....	16
<b>2.3.4. Matizaciones para tener en cuenta</b> .....	17
<b>CAPÍTULO III. EL NOMINALISMO DE FRIEDRICH NIETZSCHE</b> .....	19
<b>3.1. Nietzsche: epistemología, metafísica y filosofía del lenguaje</b> .....	19
<b>3.2. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</b> .....	22
<b>3.3. Nominalismo verbalista</b> .....	28
<b>CAPITULO IV. EL REALISMO DE GOTTLLOB FREGE</b> .....	31
<b>4.1. Frege y el riguroso sistema de pensamiento</b> .....	31
<b>4.2. Conceptografía, Sentido y referencia, Consideraciones sobre sentido y referencia y Sobre concepto y objeto</b> .....	35
<b>4.3. Realismo extremo u otros posicionamientos</b> .....	42
<b>CAPÍTULO V. LAS TENSIONES REALISMO-NOMINALISMO DE LUDWIG WITTGENSTEIN</b> .....	44
<b>5.1. Wittgenstein y su pensamiento</b> .....	44
<b>5.2. Tractatus Logico-Philosophicus</b> .....	48
<b>5.3. Tensiones entre realismo y nominalismo</b> .....	53
<b>CAPÍTULO V. CONCLUSIONES</b> .....	55
<b>CAPÍTULO VI. BIBLIOGRAFÍA</b> .....	61
<b>CAPÍTULO VII. ANEXOS</b> .....	66

## RESUMEN

El Problema de los Universales se puede presentar como una de las cuestiones transversales de la Filosofía. Fue una de las cuestiones más relevantes en la Edad Media, pero podemos rastrear sus orígenes hasta la época antigua y el inicio mismo de la Filosofía, y seguir sus pasos en la filosofía contemporánea. Este trabajo se centra en establecer una introducción al marco de reflexión acerca de este problema en pensadores contemporáneos como Friedrich Nietzsche, Gottlob Frege y Ludwig Wittgenstein, que muestran la complejidad de la cuestión y las diversas ramificaciones en las que se entreteje la problemática.

**Palabras clave:** Problema de los Universales, pensamiento, realidad, lenguaje, Nietzsche, Frege, Wittgenstein.

## ABSTRACT

The Problem of Universals is one of the transversal questions of philosophy. It was one of the most relevant questions in the Middle Ages, but we can trace its origins back to ancient times and at the very beginning of Philosophy and follow its steps in contemporary philosophy. This research focuses on establishing an introduction to the framework of reflection on this problem in contemporary thinkers such as Friedrich Nietzsche, Gottlob Frege, and Ludwig Wittgenstein, who show the complexity of the question and the various ramifications of the problem.

**Palabras clave:** Problem of Universals, thought, reality, language, Nietzsche, Frege, Wittgenstein.

## CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN

*“Words are for catching ideas; once you’ve caught the idea, you can forget about the words”.*

(Chuang, 1994, p.151)

Ante nosotros, encima de una mesa, se encuentran dos manzanas rojas una al lado de la otra. Las observamos detenidamente. Se podría concluir de nuestra observación que ambos elementos poseen rasgos parecidos: tienen el mismo color, la misma forma y un vástago con una hoja. Pero ¿cabría decir que ambas manzanas son iguales? Tienen unos rasgos parecidos por lo que podría decirse que sí. ¿Por qué las identificamos como manzanas y no las denominamos de otra manera? Si respondiéramos rápido diríamos que coincide con nuestra definición de manzana. Pero ¿acaso hay una forma peculiar de ser manzana que pueda ser generalizable? ¿Se puede afirmar que toda manzana existente se corresponde con una idea concreta de manzana? ¿Puede haber manzanas que no cumplan todos los requisitos que se incluirían dentro de la definición de manzana y aun así seguir siendo manzanas, es acaso, eso posible? O, por el contrario, solo podemos hablar de manzanas en particular sin poder establecer “algo” que las agrupe a todas porque es imposible realizar una agrupación general de propiedades de todas las manzanas. Al realizarnos estas preguntas nos estamos adentrando en los debates que caracterizan al Problema de los Universales<sup>1</sup>.

El Problema, tal y como lo define Ferrater Mora (2015), es la controversia existente en torno al estatus ontológico de los universales. Es decir, si en nuestro ejemplo de la manzana, “manzana” puede entenderse como un universal y además preguntarse acerca de si dicho universal existe o no. El Problema de los Universales establece el debate sobre la posibilidad de que los universales posean una entidad y existencia<sup>2</sup> propia (Ferrater, 2015), así como la discusión en torno a si es posible agrupar la variabilidad de posibilidades de darse de las cosas en un único elemento (Robles, 1980). Además, estas cuestiones traen consigo el debate sobre si puede establecerse o no una interrelación entre realidad, lenguaje y pensamiento, si decir o escribir “manzana” se corresponde con la “manzana” presente en la realidad y la “manzana” que “está” en nuestro pensamiento [Beuchot, 1981; Ferrater, 2015].

Teniendo presentes las anteriores cuestiones se ha de distinguir entre las diferentes respuestas que se han aportado: realismo, nominalismo y posiciones intermedias. El realismo es la postura que reconoce la existencia de universales (Ferrater, 2015); el nominalismo, la postura que solo reconoce la existencia de los particulares o individuales (Loux y Crisp, 2017); y las posturas intermedias, intentan conciliar nominalismo y realismo, como el conceptualismo – aunque este pueda aparecer como nominalismo o realismo moderado en algunos casos- (Beuchot, 1981). Partiendo de estas breves definiciones se afirmaríase que el realismo considera que existirá un universal *a priori* de

---

<sup>1</sup> Se utilizará la mayúscula en “Problema de los Universales” para distinguir la mención a la cuestión tratada del significado común de “problema” y “universal” y facilitar el análisis.

<sup>2</sup> Se entenderá a lo largo de la discusión “existencia” como acto de ser o tener entidad propia, ya sea física o no (Ferrater, 2015, pp.1165-1173). Se entenderá así para no complicar el análisis de los filósofos y el Problema de los Universales, aunque es sin duda una cuestión que requeriría de una mayor discusión.

“manzana”, mientras que el nominalismo considerará que solo existe el individuo o particular “manzana” y las posturas intermedias considerarán que puede elaborarse un concepto de “manzana”. Aunque se ha de tener presente que es una problemática de gran dificultad en la que hemos de proceder con cuidado y precisión a la hora de hablar de una respuesta u otra (Stapledon, 1924).

En el presente trabajo se ha seleccionado para la ejemplificación de diferentes respuestas en el pensamiento contemporáneo al Problema de los Universales a los filósofos Friedrich Nietzsche, Gottlob Frege y Ludwig Wittgenstein por dos motivos. En primer lugar, son pensadores con gran influencia en la actualidad en las corrientes de pensamiento posmoderno, analítico y pragmático, respectivamente y han supuesto un cambio en la forma de concebir la filosofía. En segundo lugar, las comparaciones que veremos entre sus posturas ante el Problema reflejan la complejidad de identificar a un filósofo con una respuesta concreta. Por un lado, Nietzsche ha supuesto el replanteamiento de postulados que se daban por asentados y un repensar en cómo entendemos la naturaleza y a nosotros mismos como seres humanos (Rojas, 2021); Frege, por otro lado, ha sentado las bases de la lógica y de la filosofía del lenguaje (Frápolli, 2017); y, por último, Wittgenstein, cuyas etapas de pensamiento influyen en líneas de reflexión muy diferentes entre sí, por un lado, el Círculo de Viena y por el otro, la corriente pragmatista [Nubiola, 1999; Sánfélix, 2001]. Son tres sistemas de pensamiento que han marcado la filosofía y que muestran la complejidad del problema al que nos enfrentamos.

Para facilitar el análisis se ha seleccionado una obra de cada autor y a través de las exposiciones de Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, de Frege en *Conceptografía, Sobre sentido y referencia y Consideraciones sobre sentido y referencia, Sobre concepto y objeto* y de Wittgenstein en *Tractatus Logico-Philosophicus* veremos los diferentes planteamientos de resolución de este problema y sus similitudes y diferencias. Observaremos cómo las reflexiones de Nietzsche se asociarán con una postura nominalista, diferente a la respuesta nominalista que ofrece Wittgenstein y antagónica a la respuesta realista que contempla Frege. Mientras que Frege y Wittgenstein, partiendo de un mismo marco conceptual y de pensamiento, llegan a planteamientos diferentes ya que Frege mantiene una postura realista, mientras que Wittgenstein una nominalista.

El Problema de los Universales es una de las cuestiones transversales de la filosofía por lo que es necesario su estudio, pese a que pueda pensarse que es una disputa fútil (Wolterstorff, 1980). Fue una discusión que tuvo una gran relevancia en la Edad Media, pero que también se encuentra presente en la época contemporánea y a lo largo de toda la historia de la filosofía [Casaubon, 1983; Stapledon, 1924; Galluzo y Loux, 2015]. De hecho, Galluzo y Loux (2015) comentan, que en los últimos años, ha sido una cuestión bastante discutida, por lo que el debate que establece el Problema de los Universales no ha perecido<sup>3</sup>. Es un debate versátil en el que apreciamos que las interrelaciones existentes entre realidad, lenguaje y pensamiento se encuentran en muchas de las cuestiones que nos planteemos o intentemos abordar en el ámbito filosófico, puesto que se entrelazan, por ejemplo, desde debates ontológicos, lógicos y epistemológicos,

---

<sup>3</sup> “One topic that played a major role in the conference was the contrast between broadly Aristotelian and broadly Platonistic approaches to universals... The contrast is in many ways well known and traditional, but it has in recent years come to be entirely rethought and redesigned in light of new and more fine-grained conceptual categories.” (Galluzzo & Loux, 2015, p.2).

hasta de filosofía de la mente o de las matemáticas [Galluzzo y Loux, 2015; Ferrater, 2015].

Las consideraciones que se puedan realizar sobre el Problema de los Universales presentan complicaciones, pero ello no debe desanimarnos. Hay autores que como Price (1980) que recalcan la necesidad de ser cuidadosos con la terminología, Wolterstorff (1980) considera que la solución a este problema solo puede decidirse de forma arbitraria, o Bambrough (1980), quien comenta que Wittgenstein resolvió la discusión. Ciertamente hablar de este problema supone en sí un propio problema (Agassi & Sagal, 1974), así como encontrar una explicación tal que permita dar una exposición comprensible de ello (Lazerowitz, 1980). Por lo que no debemos abordar el presente análisis como la búsqueda de una respuesta única: “La búsqueda de una respuesta única es la búsqueda, lógicamente interminable, de algo que sea el término último de explicación, y que, sin embargo, sea algo explicado a su vez.” (Bambrough, 1980, p.188).

## CAPÍTULO II. EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

### 2.1. Breve recorrido histórico

El problema tratado tuvo su máximo auge en la Edad Media, pero ya estaba presente en la época antigua (Weissmann, 1966) y su planteamiento ha ido evolucionando también en la época moderna (Di Bella y Schmaltz, 2017) y contemporánea (Galluzzo y Loux, 2015). En la época antigua lo encontramos presente en algunos presocráticos<sup>4</sup>, así como en Sócrates, Platón (Crátilo, 383a-440e) y Aristóteles (Aristóteles, Metafísica VII, 1028a10-1041b30, Trad. Calvo 1994). Cabe destacar de estos planteamientos las discusiones acerca de cómo conciliar la variabilidad presente en las cosas con una unicidad que hace ser a las cosas lo que son, en los que se encuentra implícito el debate en torno al universal (de Libera, 2016).

Será entre la época antigua y la medieval cuando se produce la definición actual del Problema con Porfirio y Boecio<sup>5</sup>. Además, se sientan las bases que compondrán las principales respuestas ante la problemática: el realismo de Guillermo de Champeaux y el nominalismo, de Roscelino de Compiègne [de Libera, 2016; Gilson, 1976]. En esta época, los debates están centrados en torno a Dios y su figura. Dios se puede considerar como el máximo universal y en quien residen los conceptos esenciales que hacen a las cosas ser. Dios es quien establece la unidad en la multiplicidad del mundo y quien determina las divisiones de los elementos de la realidad (Beuchot, 1981).

La estela de los desarrollos de Ockham (1994), junto con la eclosión en la época moderna de la revolución científica hizo que la postura nominalista fuera arraigándose cada vez más, aunque también hay planteamientos realistas fuertes<sup>6</sup>. En este momento la ciencia pasa a ser un referente en la fundamentación de los conceptos (Rivadulla, 2015). De una cosmovisión en la que Dios era el centro de la mayoría de los planteamientos a una cosmovisión que nacía y se basaba en la ciencia. Además, hemos de tener presente que no hablarán como tal de “universales” sino de “ideas” o “conceptos” y el papel de la mente del sujeto comenzará a estar presente en los desarrollos de los filósofos, comentan Di Bella y Schmaltz (2017).

En la edad contemporánea, el Problema de los Universales sigue presente, se encuentra en los debates de metafísica, epistemología, filosofía del lenguaje, filosofía de la matemática o de la lógica (Galluzzo y Loux, 2015). Que el Problema de los Universales esté ligado con diferentes áreas de conocimiento no hace sino mostrar las diferentes ramificaciones de la problemática y ello hace también difícil el identificar las posturas de los filósofos contemporáneos en el esquema tradicional realismo-nominalismo (Galluzzo

---

<sup>4</sup> Tales de Mileto, Pitágoras, Heráclito, Parménides, entre otros. Véase (Beuchot, 1981).

<sup>5</sup> La actual concepción del Problema se debe a Porfirio, quien plantea una serie de cuestiones acerca de lo que implica un universal: si subsiste como sustancia o concepto en la mente; si es una sustancia, subsiste de forma dependiente o independiente de las cosas; y, si existen separados de las cosas particulares, si son sustancias corpóreas o incorpóreas. Más tarde, Boecio las retoma y asienta la discusión sobre el problema (Beuchot, 1981, pp. 26-27). Véase también lo que comenta de Libera (2016).

<sup>6</sup> Podemos mencionar los planteamientos de Gassendi, Hobbes, Spinoza, Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Berkeley y Kant. Se asocia a los racionalistas con respuestas realistas, como Descartes [Nolan, 2017; Schmaltz, 2017], y a los empiristas, con respuestas nominalistas, como Hume (Baxter, 2017).

y Loux, 2015) y en los planteamientos de Nietzsche, Wittgenstein y Frege, veremos esa complejidad.

## 2.2. Planteamiento general

Para abordar el Problema de los Universales en los filósofos anteriormente señalados hemos de enmarcar la discusión que se plantea. Se ha de definir que entendemos por “universal”, señalar algunas de las formas de aproximarnos a la cuestión y una serie de puntos de referencia para orientarnos en la discusión del Problema. Una forma de presentarlo es definirlo, de forma general, como un conjunto de cuestiones metafísicas, lógicas y epistemológicas que, aun formando parte de distintas disciplinas y partir de marcos conceptuales diferentes, se pregunta por la posibilidad de la cognición universal de las cosas singulares (Klima, 2022). Es decir, si de las cosas singulares podemos realizar una cognición universal o establecer una serie de patrones generales que permiten identificar las cosas concretas e individuales en un marco general.

Por “universal” entenderemos aquello que “se refiere a una totalidad plural de objetos, con lo cual lo universal se opone a lo particular” (Ferrater, 2015, p.3602), distinción que encontramos en Aristóteles, quien señala que para los seres humanos lo más difícil de conocer es, precisamente, lo universal (Aristóteles, *Metafísica I*, 2, 982a20. Trad. Calvo 1994). Plantear un “universal” implica identificar una serie de rasgos comunes en los objetos. En la realidad se dan recurrencias y repeticiones, y aunque haya variaciones, hay cosas que acontecen de una forma parecida, como si siguieran un patrón de repetición (Price, 1980). El universal se suele entender como un homónimo para diferentes significaciones, pero en la discusión filosófica se concreta, siendo el significado que se deriva de dichos términos (Weissmann, 1959, p.278); por ejemplo, Bochenski considerará que podemos investigar la existencia de universales en los símbolos lingüísticos, en los significados objetivos y las realidades fenoménicas (Grygianiec, 2013).

Para entender las perspectivas<sup>7</sup> desde las que se puede abordar estas cuestiones consideremos las aproximaciones al problema como las que proponen Beuchot (1981) y Galluzzo y Loux (2015)<sup>8</sup>. Mauricio Beuchot (1981) comenta que podemos entender la discusión desde el plano cosmológico, psicológico-epistemológico, lógico y ontológico. En primer lugar, si siguiéramos un enfoque cosmológico del universal, podríamos centrarnos en cómo se forma la unidad de diferentes grupos de entes físicos y cómo en ellos se encuentra un elemento que les une como un conjunto diferenciado y del que podemos extraer un universal. En segundo lugar, siguiendo una línea psicológico-epistemológica, nos centraríamos en cómo el intelecto obtiene un conocimiento universal de entes sensibles y particulares que no parte de la sensibilidad. En este caso estaríamos planteando el problema de la abstracción y de la intuición<sup>9</sup>. En tercer lugar, si seguimos la línea lógica, hacemos referencia al uso del universal como predicado o sujeto en los esquemas lógicos. En cuarto lugar, si seguimos el planteamiento ontológico, llegamos a

---

<sup>7</sup> Hay que advertir, tal y como considera Henry Price (1980) que a la hora de estudiar y plantear la definición del problema y sus respuestas hay que ser cuidadosos con la terminología empleada, ya que incluso los propios filósofos que lo analizan pueden tener sus propios sesgos a la hora de analizarlo.

<sup>8</sup> También se ha de considerar la que comenta Russell según Ramsey (1925), que distingue entre el plano psicológico, físico y lógico.

<sup>9</sup> Véase la concepción de abstracción (Ferrater, 2015, p.25-33) e intuición (Ferrater, 2015, pp.1895-1901).

la pregunta sobre el estatus del universal como ente o, en definitiva, qué tipo de esencia posee en el caso de que se diera su existencia (Beuchot, 1981, pp.17-18).

Lo propuesto por Beuchot (1981) podemos encontrarlo sintetizado en el acercamiento a la cuestión que realizan Galluzzo y Loux (2015) que se vertebra en tres ejes: el semántico, epistemológico y metafísico. Estamos ante planteamientos semánticos, ya que se discute sobre si introducir o no términos generales en el lenguaje natural e introducir entidades diferentes de los objetos particulares. También son discusiones epistémicas, puesto que concierne la naturaleza de nuestros conceptos y la capacidad de estos de representar entidades particulares. Pero estos debates, en definitiva, nos remiten al ámbito metafísico en el que reside la pregunta de si el mundo está compuesto solo por entidades particulares o además existen universales de los que las cosas comparten propiedades (Galluzzo y Loux, 2015, pp.1-8).

A pesar de las diversas perspectivas desde las que se pueda enfocar el Problema de los Universales, identificamos una serie de preguntas, que se pueden resumir en tres puntos principales a tener en cuenta a la hora de analizar los debates generados por este problema [Ferrater, 2015; Rodríguez-Pereyra, 2000] y que también están presentes en los planteamientos referidos de Beuchot (1981) y Galluzzo y Loux (2015): (i) Posibilidad de constituir un universal; (ii) Posibilidad de existencia independiente de un universal; (iii) Relación que puede establecerse entre “realidad”, “lenguaje” y “pensamiento”<sup>10</sup>.

El primer interrogante es clave, puesto que nos preguntamos si es posible encontrar un patrón común (Price, 1980) que nos permita establecer una serie de propiedades que compartan varios objetos tal y como comenta Quinon (1980) y encontrar así una serie de rasgos comunes entre los objetos individuales que nos permita realizar una abstracción (Robles, 1980). Esto nos remite a la problemática de si podemos establecer clases naturales<sup>11</sup> o grupos de objetos que presentan rasgos comunes [Price, 1980; Quinon, 1980], para así identificar agrupaciones de objetos particulares que comparten propiedades; pudiendo establecer un discurso coherente sobre ello, que nos permita diferenciar entre una idea general o universal y un objeto concreto e individual (Robles,1980).

El segundo interrogante se deriva de lo anterior. Agassi y Sagal (1974) consideran que la disputa acerca de los universales es realmente la discusión sobre su existencia. Se ha de plantear entonces si esas abstracciones, que reúnen la unicidad presente en la multiplicidad de la realidad, existen o no, es decir, si esas generalizaciones tienen una entidad propia (Pears, 1980). Además, si existieran los universales, quizás estos no existirían de la misma forma en la que lo harían las cosas particulares, sino que tendrían su modo peculiar de darse (Ewing, 1971, p.209). Suponemos que un objeto concreto tiene una localización espaciotemporal o física, en cambio si se hace referencia a una entidad abstracta, asumimos que no tendría una localización concreta (Loux, 2015), pero ha de discutirse si es acaso posible que una entidad abstracta exista, ya sea en nuestra mente o en un tercer reino. Se ha de considerar la distinción entre objetos concretos y objetos

---

<sup>10</sup> Casaubon refleja estas cuestiones bastante bien con las siguientes cuestiones: “¿En qué consiste su mismidad, su unidad? ¿Cómo, siendo el uno y el mismo, puede decirse de muchos, qué, para serlo, han de ser de algún modo distintos entre sí y de eso uno? Eso uno ¿es sólo una palabra? Y si lo es, su unidad, ¿está solo en la unidad de sonido... o está en la unidad de significación del nombre?... O si no es sólo una palabra, ¿es un concepto? ... ¿O quizás el universal es algo extramental, dado en la cosa misma que aparece a los sentidos, o en otra esfera de ser?” (Casaubon,1983, p.18).

<sup>11</sup> Véase Bustos (2011).

abstractos<sup>12</sup> y hemos de preguntarnos si ambos tipos de objetos existen de forma separada o se relacionan entre sí [Ewing, 1971; Loux, 2015]. Con ello se abre la puerta a la pregunta de cómo se relaciona lo abstracto y lo concreto, si es necesario el argumento del Tercer Hombre o la relación se da de forma directa, tal y como comenta Armstrong (1980). Habrá quien considere que dichas abstracciones existen de forma separada (Loux, 2015) como lo hacen Platón (República VI, 484a-511e) y Frege (1984) y quien como Wittgenstein (2009) y Nietzsche (1966) serán críticos de ese planteamiento.

El tercer interrogante se vincula con los anteriores puesto que al discutir sobre si es posible plantear rasgos universales, “algo” identificable como universal o si estos existen, también cuestionamos la relación entre concepto, verdad y lenguaje como indica Richard Höningwald (Ferrater, 2015, pp.3602-3603). Respecto a la realidad, se debate sobre el criterio o los criterios de verdad y de correspondencia entre lo enunciado y las cosas. Es decir, si hay correspondencia entre lo que se enuncia (la palabra “manzana”) y la realidad (el objeto particular “manzana”). Respecto del pensamiento, se cuestiona la naturaleza de lo individual y su relación con lo general, si tanto lo que mentamos como la cosa o la realidad puede ser planteada en el pensamiento. Y respecto del lenguaje, se hace referencia a la naturaleza de los signos y de sus relaciones con las entidades significadas (Ferrater, 2015). Para poder discernir lo que anteriormente hemos planteado, al final, hemos de cuestionarnos si hay correspondencia entre concepto, verdad y lenguaje. En otras palabras, si hay correspondencia entre la elaboración abstracta que nuestro pensamiento y nuestra razón realizan y la realidad que nos rodea, de la que partiría la elaboración de dichos conceptos y la forma en la que expresamos o ponemos en comunicación la realidad y nuestro razonar.

Entender los tres interrogantes de forma aislada no nos permitiría ver la complejidad ante la que nos encontramos. Se presentaría una reflexión parcial de todo lo que abarca la problemática. El Problema de los Universales no deja de ser la tensión entre lo uno y lo múltiple y el debate entre la existencia y subsistencia de entidades generales o la posibilidad de establecer una suerte de continuidad entre los rasgos de las cosas que las hacen ser parecidas. Ha de tenerse presente la importancia de su planteamiento, pero no ha de concebirse como una simple reflexión acerca de conceptos, sino que entronca con preguntas esenciales. Preguntas como, por ejemplo, si realmente podemos conocer las cosas en sí por completo, si podemos encontrar en ellas una suerte de continuidad en su existencia; o si, por el contrario, solo podemos concebir la existencia de entes particulares, que, aunque presenten características comunes, realmente, son independientes entre sí y no pueden establecerse relaciones entre ellas.

### **2.3. Respuestas al Problema de los Universales**

Las respuestas clásicas que describiremos son: realismo, nominalismo y posturas intermedias – realismo moderado y conceptualismo-. La clasificación de las soluciones que se han planteado, se han desarrollado bajo el enfoque ontológico [Beuchot, 1981; Ferrater, 2015; Rodríguez-Pereyra, 2000], puesto que se puede considerar como el debate principal en esta cuestión (Agassi y Sagal, 1974), porque es en base a ese enfoque bajo el que se realiza la distinción principal entre realismo y nominalismo, las dos principales respuestas. Si se reconoce la existencia de entidades abstractas o universales, estaremos

---

<sup>12</sup> Véase (Falguera, Martínez-Vidal y Rosen, 2022).

ante un realismo, mientras que, si no se reconocen, estaremos ante un nominalismo (Ferrater, 2015, p.3605)<sup>13</sup>. En la siguiente tabla están resumidas las respuestas que nos servirán de guía para abordar el análisis del Problema de los Universales en Nietzsche, Frege y Wittgenstein<sup>14</sup>:

Posturas		Realismo		Nominalismo		Realismo moderado/Conceptualismo	
		Existen los universales		No existen los universales		Posibilidad de existencia de los universales	
Tipos	Realismo extremo	Entidad y subsistencia propia		Verbalismo	No son sustancias Son palabras		Conceptualismo
	Platonismo	Participación o semejanza					
	Ejemplarismo	Mente divina		Sermonismo	No son sustancias o accidentes Solo serían predicaciones lógicas (mente)		
	Verdades eternas	Ambos mundos, separados					
	Formal-nativismo	En las cosas		Terminismo	Término Plano oral, escrito y mental		
Matiz	En sentido amplio	Postulan varias clases de entidades no concretas		Aceptar el menor número de entidades abstractas posibles			
	En sentido estricto	Considera posible que las propiedades de las cosas, o al menos algunas de sus propiedades existan		No existencia de las propiedades de los objetos o de las cosas			

Fuente: Elaboración propia a partir de lo propuesto por Beuchot (1997).

### 2.3.1. Realismo

Las posturas realistas defienden la existencia de entidades abstractas o universales como entidades independientes de las cosas -entidades concretas-. Los realistas consideran que los universales existen de manera separada y previa a las cosas (*universalia ante rem*) (Ferrater, 2015) y aceptan la existencia de cosas singulares y particulares, así como de universales. La respuesta que proponen para los tres interrogantes que hemos planteado anteriormente y que caracterizan las respuestas realistas son las siguientes: (i) consideran posible la constitución de universales, (ii) defienden la existencia de estos y de los objetos particulares, y (iii) afirman que la relación entre lenguaje, realidad y pensamiento ha de darse [Casaubon, 1983; Loux y Crisp, 2017].

Los universales poseen entidad propia e independiente de los objetos físicos. Son una realidad, aunque sean abstractos y no concretos. Son considerados aespaciales y atemporales, no se encuentran en el mundo físico y material, pero ello no implica que no sean reales (Beuchot, 1977, pp.66-67). Defender estas posturas implicaría también la aceptación de la subsistencia de una serie de estructuras antes de realizar interpretaciones concretas sobre las cosas (Armstrong, 1985), es decir, los universales son los patrones que hacen a las cosas ser como son y que nos permiten identificarlas. Esto supone que las

<sup>13</sup> Aunque no es tan sencillo como aparenta, se han de tener en cuenta más matizaciones como comenta de Libera (2016).

<sup>14</sup> Las respuestas aquí señaladas serán una guía para orientarnos en la discusión. Las posturas principales son realismo y nominalismo, aunque se pueden distinguir muchos subtipos de estos, así como de posturas intermedias, según demos más peso a un elemento o a otro en la interrelación realidad, pensamiento y lenguaje. Se ha intentado ofrecer una clasificación que resulte didáctica. Aunque, también cabría considerarse la clasificación que realizan Ferrater Mora (2015) y Loux y Crisp (2017), especialmente esta última por ser más reciente.

propiedades parecidas que se encuentran en las cosas pueden entenderse como iguales y no solo como semejantes, como hará el nominalismo (Price, 1980)<sup>15</sup>.

Se puede distinguir diversas formulaciones del realismo, las que aquí trataremos serán: el platonismo, el ejemplarismo, las verdades eternas y el formal-nativismo (Beuchot, 1977)<sup>16</sup>. La defensa llevada al extremo de los planteamientos realistas suele ser llamada generalmente platonismo, ya que los universales son concebidos a semejanza de las formas platónicas (Fedón, 57a-118a), pero conviene señalar que la postura platónica solo es una de las respuestas realistas posibles. En primer lugar, el platonismo concibe que los universales existen de forma independiente y separada de las cosas individuales y de nuestra mente. Se considera que los universales son entidades subsistentes por sí mismas e incorpóreas. No se encuentran sujetas ni a un tiempo ni espacio determinados. Ello puede implicar que la noción de universal sea difusa (Weissmann, 1959), sin embargo, tienen plena entidad, existencia y un estatus ontológico propio. El ejemplo clásico de esta postura sería el pensamiento de Platón, ya que su teoría de las ideas plantea la existencia del mundo inteligible y del mundo sensible (República VI, 484a-511e). Los universales o formas platónicas son entidades que existen y que se conciben de forma no temporal y no espacial. Por otro lado, las cosas pertenecientes al mundo sensible tienen propiamente ser y existencia, y es posible conocerlas gracias a la existencia de dicho mundo inteligible (Beuchot, 1977, pp.66-67).

En segundo lugar, el ejemplarismo es un realismo similar al platónico, pero “sitúa” las ideas platónicas en la mente divina, un ejemplo de planteamiento ejemplarista es la figura de Agustín de Hipona y sus “razones seminales” (Gilson, 1976). Al igual que la anterior se consideran como universales una serie de arquetipos o ideas perfectas. Sin embargo, el rasgo que identifica a esta postura es que dichas ideas perfectas se encuentran y existen en una mente divina, y que las cosas físicas fueron creadas a partir de dichos arquetipos. Se toman así “de ejemplo” las ideas generales, universales o conceptos existentes en dicha mente divina, que es capaz de aunar y establecer los rasgos esenciales que harán posibles las cosas y que estas sean como han de ser conforme a su naturaleza (Beuchot, 1977, pp.66-67).

En tercer lugar, el tipo de realismo que se va a comentar es el realismo extremo de las verdades eternas<sup>17</sup>. Los universales son concebidos como entidades abstractas objetivas que han de ser así siempre, puesto que esa es su forma de darse. Las entidades abstractas no se “ubican” en un mundo inteligible o en la mente divina, sino que se encuentran en el ámbito de la abstracción -aunque por ejemplo Beuchot (1977) lo denomina “tercer reino”-. No queda muy claro cómo estas posturas plantean la relación entre la multiplicidad y la unicidad, entre lo abstracto y lo concreto comenta Mauricio Beuchot (1977), puesto que las cosas físicas no dependen de la existencia de los

---

<sup>15</sup> Excede los límites del presente trabajo, pero habría de establecerse una discusión acerca de varias cuestiones: si podemos asociar “realidad” con los objetos abstractos, si un “universal” puede entenderse como “estructura” de la realidad y si esas “estructuras” son las guías o los patrones que nos permiten identificar las cosas en las que se dan propiedades iguales. Para entrar en más detalle en la discusión véase Beuchot (1977) y Beuchot (1981), Armstrong (1985) y Price (1980).

<sup>16</sup> En este artículo en concreto Beuchot se centra en las líneas más extremas de realismo, ello no quiere decir que no haya más variedad de respuestas, al igual que sucede con el nominalismo.

<sup>17</sup> Se puede establecer una discusión en torno a “eterno” y “atemporal”, si quizás debiera llamarse realismo de verdades atemporales – especialmente en el caso de Frege- en vez de realismo de verdades eternas, ya que “eterno” y “atemporal” son concepciones diferentes. Esta discusión excede los límites del presente trabajo, véase Ferrater (2015, pp.1135-1140) para consultar la noción de “eternidad”. Por facilitar el análisis seguiremos la nomenclatura de Beuchot de “realismo de verdades eternas”, pero se ha de tener presente esta cuestión.

universales para su propia existencia como tal, pero sí parece haber una suerte de relación entre ambos. Mientras un platónico afirma que las cosas físicas imitan o participan de los universales o entidades abstractas, los defensores de las verdades eternas consideran que ese paso intermedio de mediación entre entidades abstractas y concretas no es necesario, sino que solo se da. Ejemplos de este realismo extremo de verdades eternas sería la filosofía de Leibniz [Beuchot, 1977; Bolton, 2017; Look, 2020].

En cuarto lugar, el formal-nativismo, ejemplo de este realismo es la postura que mantiene la escuela de Chartres y sus “*formae nativae*” (Gilson, 1976). Este tipo de realismo mantiene los rasgos generales que se han mencionado sobre el realismo en general, aunque intenta conciliar posturas platónicas y aristotélicas. Se diferencia de los anteriores en que afirma la existencia de los universales (formas nativas o *formae nativae*) en las cosas particulares. Los universales son naturalezas comunes en las que los individuos particulares participan de dicha naturaleza común. Además, se distingue del ejemplarismo y del platonismo porque considera que las naturalezas participadas no se encuentran en la mente divina ni en el mundo inteligible, sino en las propias cosas y difiere del realismo de verdades eternas, porque plantea una estrecha relación entre la cosa y el universal (Beuchot, 1977, pp.66-67).

### 2.3.2. Nominalismo

Por el contrario, las posturas nominalistas defenderán solo la existencia de entidades individuales, cosas singulares y particulares, negando la existencia de universales previos a las cosas, puesto que en caso de que se dieran serían posteriores a estas (*universalia post rem*) (Ferrater, 2015). Las respuestas que se proponen a los tres interrogantes que planteábamos y que caracterizan a la postura nominalista son las siguientes: (i) no es posible la constitución de universales, (ii) ni tampoco existen como tal -solo existen los objetos concretos-, y (iii) la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad no es posible [Casaubon, 1983; Loux y Crisp, 2017]. Ciertamente es que estas tres afirmaciones se corresponderán con un nominalismo extremo, puesto que hay posturas que aceptarán hasta cierto punto posible la constitución de universales- eso sí, siempre *post rem*- y que considerarán posible la relación entre lenguaje, realidad y pensamiento, aunque ambos puntos serán vistos siempre como problemáticos.

En la realidad nos encontramos con elementos que presentan similitudes, ello no lo podemos negar, pero los rasgos parecidos que encontramos entre las cosas son solo eso, parecidos. Entre las cosas se presenta una relación de semejanza, pero no de igualdad (Price, 1980). Ciertamente es que tiene que haber “algo” que haga a las cosas ser como son, en definitiva, pero los nominalistas no se posicionan a favor de los universales, al menos en un primer momento (Ramsey, 1925). Puede darse el caso en el que se acepten universales, pero estos han de ser los menos posibles o, en su defecto, que puedan ser reducidos a individuos concretos (Beuchot, 1981, p.22). No se reconoce a los universales como entidades subsistentes por sí mismas, el universal será una palabra o sonido que emite la voz (*flatus vocis*) o un signo escrito (*grammata*) (Beuchot, 1977, p.67) sin una carga ontológica específica. Los universales son un artificio que solo tiene corporeidad sonora o gráfica, pero no una existencia propia, son solo nombres que designan y que empleamos a nivel cognoscitivo.

Considerando lo anterior se pueden destacar diversas posturas nominalistas, según las matizaciones que hemos comentado, como el verbalismo, el sermonismo y el

terminismo (Beuchot, 1977). En primer lugar, el verbalismo es uno de los nominalismos más extremos, considera que los universales no tienen entidad, el universal es solo una palabra (*verba*) o sonido o serie de sonidos. Elimina cualquier posibilidad de estatus ontológico de los universales tanto de forma dependiente o independiente del individuo y anula la correspondencia que pudiera haber entre el concepto general que se menta y el objeto que existe en la realidad. No se considera la posibilidad de que los universales puedan tener entidad, solo son un grafo o un sonido, pero nada más. Aunque empleamos los universales para facilitar nuestro conocimiento o comunicación, no implica necesariamente que dichas enunciaciones tengan una realidad propia e independiente de los sujetos que la emplean. Ejemplo de ello sería la postura de Roscelino de Compiègne (Gilson, 1976, pp.224-226).

En segundo lugar, el sermonismo afirma que los universales solo son predicaciones lógicas, aspecto que la diferencia de las otras posturas. Los universales son palabras lógico-gramaticales, que se pueden predicar de muchos, pero no son nada más que una palabra escrita (Beuchot, 1977, pp. 66-68). Es decir, solo podemos establecer una serie de predicados que establecen unas determinadas características que pueden cumplir varios elementos de un dominio y lo importante serán las relaciones que puedan establecerse entre estos (Loux y Crisp, 2017). Es ciertamente complicado que un *sermo*, o algo que predica, sea algo más que un término, que pueda tener una existencia propia por sí misma. Estamos ante una concepción que recalca el carácter intensional de los universales en tanto que posibilidad de constituir predicados, pero sin estos ser entidades subsistentes. Ello no excluye que pueda haber posicionamientos como el de Pedro Abelardo y los *sermos* (Gilson, 1976) que, a pesar de que reconoce una cierta entidad a los universales, su respuesta sigue siendo nominalista; o como el de Hilbert (Zach, 2019) que defiende desde su formalismo lógico que el lenguaje lógico empleado en las expresiones de los axiomas son solo frases esquemáticas, sin importar que dichos axiomas sean verdaderos, ni considerar que haya una correspondencia entre la universalidad que expresan con la realidad (Mosterín, 2000).

En tercer lugar, el terminismo. El terminismo concibe los universales como términos en tanto que expresiones físicas de un concepto. Estos “términos” tienen tres dimensiones: los términos mentales, los términos orales y los términos escritos. De modo que se distinguen tres planos: el mental, el oral y el escrito (Beuchot, 1977). El plano oral y escrito no presentan complicación alguna a la hora de pensar en la “corporeidad física” de la palabra o término concreto, en tanto que resultaría evidente la fisicalidad de un sonido o la fisicalidad de la grafía. Sin embargo, no podemos encontrarnos tan seguros de la corporeidad de los términos mentales o conceptos, ya que entraña una gran dificultad la definición de su estatus ontológico dado su carácter abstracto. Se nos presenta la complicada situación, hasta qué punto una imagen o representación interior se desliga de la propia mente. Este tipo de términos no podrían existir fuera de nosotros, están en nosotros mismos porque somos quienes los generamos (Beuchot, 1977). Además, en este último punto cabe cuestionarse si esa generación es exclusivamente individual de cada persona, colectiva en tanto que sociedad o ambas. Ejemplo de esta postura sería Guillermo de Ockham (1944).

### 2.3.3. Posturas intermedias

Aparte de las respuestas realistas y nominalistas, se ha de resaltar la existencia de posturas intermedias que conjugan aspectos de ambos planteamientos. Por ello, las posturas intermedias serán más cercanas a posiciones realistas o nominalistas según se considere en mayor o menor grado (i) la posibilidad de constitución de un universal, (ii) la posibilidad de existencia de los universales y (iii) la posible relación que se dé entre lenguaje, realidad y pensamiento (Beuchot, 1981). Se identifican diferentes tipos de posturas intermedias, como el realismo moderado, que es más cercano al realismo, o el conceptualismo, que es más cercano al nominalismo.

El realismo moderado, como el realismo, afirma la posibilidad de conciliar la multiplicidad con la unidad, defiende la existencia de universales y la interrelación entre realidad, lenguaje y pensamiento, pero a diferencia de los otros realismos considera que los universales no son previos a las cosas, sino que tienen su fundamento en estas (*universalia in re*) (Ferrater, 2015, p.3604). Por otro lado, el conceptualismo, al igual que el nominalismo, considera que no existen entidades abstractas de forma independiente, sino solo como ideas o conceptos en nuestra mente (Ferrater, 2015, p.3604). Se puede considerar la posibilidad de que haya universales, pero estos no existen en la realidad, en un mundo inteligible, mente divina o un reino abstracto independiente del ser humano, sino que es en nuestra mente donde se dan dichos conceptos universales verdaderos (Casaubon, 1983, p.72). A pesar de que son posicionamientos diferentes es común encontrar “realismo moderado” y “conceptualismo” para referirnos indistintamente a lo que plantean ambas posturas (Beuchot, 1981), por ello para facilitar el análisis<sup>18</sup> consideramos una conceptualización del realismo moderado, que abarcará también el conceptualismo.

El realismo moderado defenderá que pueden constituirse universales y que estos son entidades que existen solo en nuestra mente. Los universales, en tanto que conceptos mentales, poseen cierta entidad, pero esta entidad o realidad que poseen no es material sino relacional. Expresan una serie de relaciones que engloban las características o propiedades comunes o las naturalezas de las cosas singulares (Beuchot, 1981). Se afirma, al igual que en el nominalismo, la existencia real solo de cosas singulares, aunque a diferencia de este considera que sí que podemos conocer las naturalezas de las cosas y elaborar una serie de conceptos universales.

Estas elaboraciones solo están en nuestra mente, pero no son una mera ficción o algo que no corresponda con la realidad a la que se supone que representa, sino que hay una correspondencia entre la realidad y el concepto elaborado por la mente. Se puede, por tanto, identificar una serie de aspectos comunes que tienen un fundamento en la propia realidad. Dichos universales tienen una entidad parcialmente independiente del individuo. Es decir, independiente, en tanto que la fundamentación del universal es externa al sujeto, puesto que las propiedades pertenecen y caracterizan a las cosas individuales; pero al mismo tiempo el sujeto participa en la elaboración de dichos conceptos (Beuchot, 1977,

---

<sup>18</sup> Se ha de tener presente que según posean más rasgos nominalistas o realistas, las respuestas intermedias serán más cercanas a una posición u otra. Sin embargo, para hacer más sencillo y comprensible el análisis y la clasificación que se ha realizado solo se comentará el realismo moderado, teniendo presente tanto el realismo moderado, el nominalismo moderado o el conceptualismo.

p. 69). Por ello, podríamos resumir la postura realista moderada como aquella que considera a los universales como entidades mentales.

Ejemplo de realismo moderado serían las posturas de Tomás de Aquino (Gilson, 1976) y Aristóteles (Metafísica VII, 1028a10-1041b30). En el caso aristotélico, el mundo platónico de las ideas desaparece, la esencia de las cosas se encuentra en ellas mismas, lo que implica de por sí una cierta negación del realismo en los términos que se ha comentado. No hay una existencia de los universales o de las formas platónicas, en este caso, y se presenta como ciertamente imposible concebirlas como subsistentes con entidad propia. Por ello, Aristóteles (Metafísica X, II, 1053b10-1054a15) plantea una posible existencia de dichas ideas en tanto que conceptos elaborados tras el proceso de abstracción en el proceso de conocimiento (Beuchot, 1981). Por otro lado, Tomás de Aquino sigue la estela aristotélica y perfeccionará su planteamiento según Mauricio Beuchot (1981), quien afirma que ha sido posiblemente la respuesta más acertada al problema y la postura realista moderada más equilibrada. Refina lo que hemos comentado de Aristóteles y sostiene que el universal tiene estatus ontológico en tanto que concepto fundado en la realidad. Se da la universalidad porque el intelecto interviene en el proceso de abstracción; siendo así este el generador de universales y no las cosas mismas, que siguen siendo particulares y singulares y no generadoras de universales por sí mismas (Beuchot, 1981, pp.197-228).

#### **2.3.4. Matizaciones para tener en cuenta**

Considerando lo anteriormente mencionado, también cabe tener presente otra distinción a la hora de identificar diferentes respuestas, así como no olvidar que, aunque por practicidad se puedan realizar generalizaciones respecto a las posturas nominalistas o realistas, no debiera ello convertirse en una costumbre a la hora de referir a un pensamiento determinado [Beuchot, 1977; Wolterstorff, 1980]. Dos aspectos que deben tenerse en cuenta la hora de plantear un análisis de una postura nominalista o realista es entenderlas en sentido estricto o en sentido amplio. En el caso del nominalismo, si se concibe en sentido amplio, plantea aceptar el menor número de entidades abstractas posibles; mientras que el nominalismo en sentido restringido plantea la no existencia de las propiedades de los objetos o de las cosas. En el caso del realismo, si lo concebimos en un sentido amplio, implica que se postulan varias clases de entidades no concretas; y, el realismo en sentido restringido será tal si considera posible que las propiedades de las cosas, o al menos, algunas de sus propiedades existan (Beuchot, 1977, p.70)

Además, puede haber muchas gradaciones en torno a cómo se plantee la respuesta, especialmente en relación con cómo se desarrolle la tensión entre la variabilidad y la unicidad, los entes concretos y los entes abstractos. En cuanto a la posibilidad de constitución de universales, una postura nominalista mantendría que solo existe la cosa individual y que aquello que encontramos común en las cosas solo es una relación básica y no definible, que nos sirve para agrupar o identificar aspectos similares. En cambio, una postura realista, daría un paso más y afirmaría que sí que podemos encontrar la identidad entre los aspectos similares que hallamos en las cosas (Robles, 1980, p.10). Ya que, si consideramos que lo que se da es semejanza entre rasgos, se admite solo similitud entre estos, predominando así la forma del objeto individual y su forma concreta de darse, estamos ante una postura nominalista. Por otro lado, si consideramos la plena igualdad entre los rasgos, implica que dicha característica se da de la misma forma en todos los

objetos que la posean, no de forma semejante sino igual, por lo que estaríamos ante una postura realista. Pero es complicado establecer qué diferencia la igualdad de la semejanza y a lo mejor es algo a fijar de manera arbitraria (Wolterstorff, 1980).

A pesar de que el nominalismo afirme que no existen universales, a veces ha de emplearlos, aunque sea en clave epistemológica para hacer posible el conocimiento (Casaubon, 1983). Según comenta Pears (1980) el nominalismo intenta escapar de la influencia de los universales, pero no lo consigue. Por otro lado, la corriente realista piensa que su respuesta es la que hace avanzar el conocimiento, pero cuando prima lo universal frente a lo particular y la objetividad de sus clasificaciones, infravalora la variabilidad de lo particular; mientras que el nominalista ante las infinitas clasificaciones posibles no es capaz de ver la objetividad presente en estas.

Podemos reflexionar y debatir acerca de las diferentes respuestas que se han proporcionado al Problema de los Universales, desde las categorías generales de respuesta, hasta sus matizaciones y subcategorías. Sin embargo, podría considerarse que querer proponer una de las posturas como vencedora no tendría sentido (Stapledon, 1924). Tanto realismo, nominalismo y las posturas moderadas son diferentes concepciones de la realidad en las que se entrelaza una visión de la relación existente entre verdad, pensamiento y lenguaje, la existencia o no de “universales” y su posibilidad de constitución. Cabría hacer un estudio pormenorizado de cada postura respecto al Problema que mantienen los diferentes estudiosos que han tratado el tema, ya que sus posturas convergen hacia posiciones moderadas, porque permiten relacionar los dos principales planteamientos. Por ejemplo, tanto Mauricio Beuchot (1981), Juan Alfredo Casaubon (1983) y Juan Antonio Robles (1980) convergen con planteamientos diferentes en un realismo moderado, como sucede en análisis más recientes como los de Galluzzo y Loux (2015) y Loux y Crisp (2017).

Aunque ya se ha mencionado la complejidad de realizar una demarcación limitada a la hora de considerar diferencias entre posturas, podemos establecer una serie de rasgos identificativos de cada respuesta. Pero, por ejemplo, hay que considerar que el nominalismo no es solo un intento de aceptar el menor número de entidades abstractas posibles, ya que se podría identificar como un realismo económico o un realismo en sentido estricto, porque se reconocen entidades abstractas. Ello también refleja a su vez, la importancia de la precisión terminológica a la hora de tratar estas cuestiones. Se ha de ser preciso para poder perfilar de forma adecuada y poder aproximarse lo mejor posible y de forma correcta a la identificación de qué respuesta propone un filósofo ante el Problema de los Universales (Beuchot, 1981, p.22).

### CAPÍTULO III. EL NOMINALISMO DE FRIEDRICH NIETZSCHE

Teniendo presente lo anterior, el pensamiento de Friedrich Nietzsche (1844-1900) podría, a grandes rasgos, relacionarse con una postura nominalista. El motivo de la elección de este filósofo se debe a la crítica a las respuestas que consideran posible aunar la multiplicidad de la realidad en la unicidad que supone reconocer la existencia de un universal previo *-ante rem-* o posterior *-post rem-*, ya que ambos no permiten observar y conocer la realidad tal y como esta se presenta; así como la ruptura entre el lenguaje y lo que este representa, y las implicaciones que ello supone en la concepción de la realidad. Porque tal y como nos plantea Nietzsche en “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*” (1873)<sup>19</sup>- obra perteneciente a su primera etapa de pensamiento, la metafísica del artista-, la naturaleza no nos permite conocerla, por lo que no podemos saber si existen previamente dichos universales y tampoco se pueden generar unas abstracciones que sean capaces de contener la multiplicidad de la realidad<sup>20</sup>.

#### 3.1. Nietzsche: epistemología, metafísica y filosofía del lenguaje

En las reflexiones de Nietzsche, podemos identificar los nexos que establece entre epistemología, metafísica y filosofía del lenguaje. En la etapa de su pensamiento y obra en la que nos centramos, se defiende que no es posible constituir un universal, así como considerar su existencia, puesto que no es posible que una generalización sea capaz de captar todos los matices de las cosas particulares (Rayman, 2014). La tradición filosófica ha creído posible la afirmación de universales y su predicación de las cosas particulares. Han supuesto que eran posibles, pero no lo son porque nuestro lenguaje no es capaz de captar la realidad tal y como es, lo que provoca un desajuste en la relación entre los planos de lenguaje, pensamiento y realidad (Nietzsche, 2002). Las abstracciones elaboradas por nuestro pensamiento y el lenguaje que empleamos para describir y conocer la realidad no representan la realidad (Nietzsche, 1966). Ello hace necesario que mencionemos sus consideraciones acerca del origen del lenguaje y su conexión con el instinto previamente a abordar *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

No se ha de olvidar que Nietzsche insiste en el error que ha cometido la tradición filosófica de considerar como lo realmente auténtico los mundos de las abstracciones-planteados por las posturas realistas platónicas o ejemplaristas, o posturas intermedias-, y no las cosas particulares que acontecían en nuestro mundo. En *Crepúsculo de los Ídolos* (1833) expresa esa crítica, se ha considerado a este mundo aparente y no verdadero, mientras se ha afirmado un “mundo verdadero” que no deja de ser una fábula que nos hace olvidar cómo es la realidad que nos rodea (Nietzsche, 2002, pp. 51-58), con lo que se descarta la existencia de universales previos a las cosas. Además, no se podría realizar una construcción objetiva de universales posteriormente dada la infinidad de diversas clasificaciones y particularidades de las cosas, hecho que le identifica como nominalista,

---

<sup>19</sup> Uno de los textos clave para introducirnos es el que hemos mencionado en líneas anteriores, aunque cabría tener presente también en las obras *Más allá del bien y del mal* (1886), *La genealogía de la moral* (1887), *El crepúsculo de los ídolos* (1833) y *Humano demasiado humano* (1878).

<sup>20</sup> Ello no quiere decir que en otras obras y etapas de su pensamiento no podamos atisbar rasgos de la problemática que nos ocupa. De hecho, sería interesante tener presente los conceptos que más tarde planteará en sus desarrollos, como el de “nihilismo”. Véase (Heidegger, 2000)

diría Bambrough (1980). Parte del error proviene de considerar que nuestro lenguaje tiene carácter epistemológico, cuando es metafórico y no es más que nuestra voz enunciando las cosas, sin ningún trasfondo metafísico (García, 2020).

Nietzsche plantea que el lenguaje se vincula con lo biológico, porque nuestro lenguaje es algo sonoro y el habla es, en definitiva, un sonido (*Laut*) que nosotros emitimos (Beuchot, 2013). La pregunta que hay que plantearse respecto a esta cuestión es si ese sonido que nosotros emitimos se corresponde con aquello que queremos designar o mentar. Si hay, en definitiva, una correspondencia entre ese sonido y la cosa existente de manera independiente a nosotros. Roscelino de Compiègne<sup>21</sup>, como buen nominalista, nos recuerda que el nombre es un *flatus vocis*, un sonido débil, que para nada tendría correlación con la cosa de la que nosotros pretendemos designar o comunicar algo de ellas (Gilson, 1976). Nietzsche llegará a una conclusión bastante parecida, aunque su nominalismo puede considerarse más destructivo, en tanto que no solo resalta la no correlación del lenguaje con la realidad que nos impide establecer generalizaciones, sino que va más allá y critica los patrones de pensamiento que nos hacían pensar que sí era posible dicha correlación (Martínez, 1973).

En *Sobre verdad y mentira* deja entrever que el lenguaje proviene del instinto, basándose su creación en el impulso artístico radical del hombre fundamentada en metáforas y metonimias. Sus planteamientos se verán influenciados por las filosofías de Herder, Hartmann, Gerber y, sobre todo de Lange [García, 2019; Sánchez, 2012] que están presentes a lo largo de dicha obra, especialmente en su concepción del origen del lenguaje, así como su conformación y su carácter metafórico. Poco a poco, el ser humano se olvida de emplear dicho impulso radical a favor de la consolidación de las conceptualizaciones ya creadas (Beuchot, 2013) que corrompe la relación entre lenguaje y realidad (Nietzsche, 1966). Estas, poco a poco, dejan de lado su original referencia a la cosa que designaban, para convertirse en unos conceptos cada vez más desconectados de la variabilidad presente en la realidad. Se olvida el instinto artístico, que tiene en cuenta las particularidades de la realidad, en pos de algo, que, aunque en un principio reflejaba la cosa existente, ya no lo hace (Padilla, 2010). Nietzsche afirma que hemos de recordar el origen del lenguaje para volver a recuperar la conexión con la realidad. Para ello, se ha de realizar una genealogía del lenguaje, metodología que presenta en *Sobre verdad y mentira*, para realizar así un estudio genealógico y saber cuál es el origen del lenguaje (Nietzsche, 1966).

En obras posteriores como en *Más allá del bien y del mal* (1886) y *La genealogía de la moral* (1887), menciona la concepción de las palabras como signos sonoros de conceptos, que vienen determinados por sensaciones que se han repetido y aparecido juntas frecuentemente. Concibe al concepto como una imagen significativa (Vitiello, 2004), y, que nosotros denotemos “algo” con una determinada palabra, no implica solo que la cosa o ese “algo” hagan referencia a una cosa concreta sino también cómo y dónde se inserta. Es decir, que se haga referencia a un contexto en concreto y además haya una “experiencia común recíproca” (Beuchot, 2013). De ahí, que considere limitada toda aquella concepción que se posicione a favor de la abstracción. La abstracción eliminaría toda peculiaridad propia de las cosas concretas que queremos conocer, puesto que, si nos posicionamos a favor de un esquema general sin particularizar, no estaríamos teniendo en cuenta toda la profundidad que la cosa o ese algo poseen, peligro que corren los defensores de posturas realistas, como afirmaba Pears (1980).

---

<sup>21</sup> Véase (Gilson, 1976, pp.224-226) y (Beuchot, 1981, pp. 123-128).

El lenguaje es uno de los instrumentos que utilizamos para comunicarnos, pensar y conocer la realidad, por ello saber cómo este se conforma es relevante. Nietzsche plantea que el origen del lenguaje reside en el instinto artístico del ser humano, que mediante la metáfora es capaz de conocer la realidad. La conformación del lenguaje no ha de entenderse como simple adecuar las palabras para hacer más fácil un acceso al conocimiento o una serie de abstracciones y clasificaciones que organizan la realidad e igualan todas las cosas particulares (Padilla, 2010). Puede que un primer momento se siguiera el instinto artístico, pero las metáforas que se establecieron en su momento se han solidificado y han perdido su valor representativo<sup>22</sup>. Es decir, la particularidad de las cosas que antes reflejaban, ya no la reflejan porque se han convertido en representaciones (*Vorstellung*), que, si ya suponían un distanciamiento de la realidad, se añade que ya no simbolizan lo que antes referían [Beuchot, 2013; Sánchez, 2012]. Cuestión que veremos más adelante al comentar en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

Nietzsche plantea que la relación que se da entre sujeto y objeto ha de ser principalmente estética, ya que es la mirada del arte la que permite recoger todas las facetas de las cosas, sin caer en solidificación de los conceptos o nuestras propias representaciones de estas. Siguiendo la estela del arte seríamos capaces de percibir todas las diferentes y posibles variaciones que pueden darse en la propia cosa. Este hecho entra en conflicto con cómo se concibe como tal el lenguaje, en tanto si este tiene que seguir una estructura concreta o no. Porque puede que, al final, el propio lenguaje deja de prestar atención a aquello que referencia y, en consecuencia, deje de adecuarse a lo que en principio sí hacía. Por lo que el lenguaje se enfrenta al problema de no ser capaz de capturar la multiplicidad en la unicidad y el cambio de las cosas para poder designarlas correctamente, lo cual supone un problema. Se critica así la opción de no guiarse por el instinto y creatividad del arte, en favor de crear una uniformidad que nos sea más “fácil” emplear para establecer una determinada comunicación y conocimiento “seguro” (Beuchot, 2013).

Uno de los puntos clave es que Nietzsche reivindica una concepción de la realidad dionisiaca en la que se contemple el cambio, frente a una visión que considera la realidad en un marco apolíneo. La verdad no es concebida como algo fijo y estático (Pippin, 1996). El lenguaje se ha entendido como algo que debe de ser permanente, especialmente cuando se da el paso a la formación de conceptos, algo contrario a lo que es la realidad y la verdad; por lo que, aunque pueda resultarnos útil el lenguaje para comunicarnos, este no hace otra cosa sino enmascarar la realidad, cada palabra es una máscara. No se habla de falsedad o conocimiento falso, sino de mentira y conocimiento aparentemente verdadero, que no corresponde en última instancia con la esencia propia de la realidad y de la verdad. El problema se encuentra en nuestra praxis, en nuestro ejercicio de interpretar la realidad y que generará o no contradicciones entre lo que mentemos y la propia realidad (Beuchot, 2013, p.162-163). No se pone en duda la existencia de la realidad o su veracidad, sino el concepto que nosotros empleamos de “verdad”, lo que hace parecer contradictoria la búsqueda de verdad [Deleuze, 2008; Rojas, 2021].

Lo desarrollado anteriormente tiene una estrecha vinculación con planteamientos metafísicos y epistemológicos (Beuchot, 2013). Metafísico, puesto que no concibe una realidad estática y apolínea sino en devenir o dionisiaca; y epistemológico, que, como consecuencia de lo anterior, puede no tener una correspondencia verdadera y plena con la realidad. El peligro que puede entrañar este hecho es el de la hipostatización que, desde

---

<sup>22</sup> Véase (Heidegger, 2000), así como los escritos de Heidegger: *Superación de la metafísica*, *La época de la imagen en el mundo* y *Carta sobre el humanismo*.

la antigüedad, parece haber sucedido con las metáforas o el instinto creador originario que en su momento sí captaban cómo era la realidad (Beuchot, 2013, p.162). No se puede dar otra relación entre realidad, lenguaje y pensamiento más que la artística, porque nuestro lenguaje y el conocimiento que se elabora en torno a este no es capaz de captar la verdad pura que es la cosa en sí, puesto que en el momento en el que se intenta agrupar la multiplicidad en la unicidad que implica una abstracción nos alejamos mucho más de la realidad (Sánchez, 2012).

### 3.2. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* ejemplifica lo que se ha comentado anteriormente, se cuestiona que nuestro lenguaje sea capaz de captar la variabilidad presente en la realidad o naturaleza. Se ha creído posible que el intelecto del ser humano es capaz de realizar abstracciones que encapsulan la esencia de las cosas y expresar las cosas en sí. Creemos que somos capaces de expresar la verdad a través de conceptos, cuando quizás ello no sea así. Nietzsche expone una serie de planteamientos que podrían ser considerados relevantes a la hora de estudiar la interrelación entre pensamiento, verdad y lenguaje. Además, en estas reflexiones también se verá que una de las cuestiones que se encuentran de fondo es la distinción entre la cosa en sí y lo que nosotros aprehendemos de ella (Riccardi, 2010). Es una obra en la que no debemos perder de vista lo que se dice sobre la posibilidad de conocimiento de las cosas, la verdad, la mentira y la falsedad, la correspondencia entre lo que mentamos y el lenguaje con el que nos expresamos, y la problemática de la formación de conceptos y del lenguaje, puesto que ello afecta a la posibilidad de constitución de universales y su existencia.

Conviene aclarar que palabra y concepto no son sinónimos, no son lo mismo. En la obra se define palabra como “copia en sonidos de una excitación nerviosa” (Nietzsche, 1966, p.3); y se define como concepto, aquello que “surge de la igualación de lo desigual” (Nietzsche, 1966, p.4). Es decir, los conceptos se forman omitiendo las partes particulares de cada cosa, lo que los aleja de estas. Palabra y concepto se encuentran en estrecha relación, ya que “Cada palabra deviene en concepto” (Nietzsche, 1966, p.4). De por sí la palabra no dejaría de ser una unión determinada de sonidos, no expresaría nada concreto por sí sola. Aquello que nos ayudaría a razonar o elaborar nuestro conocimiento serían los conceptos o imágenes conceptuales en las que se convierten las palabras que utilizamos en una primera instancia, y que son susceptibles de entenderse como “universales”.

Sin embargo, a pesar de que en ese primer momento la relación que se pudiera establecer entre palabra, concepto y cosa se hubiera producido de una manera instintiva o creativa, permitiendo así una evolución lineal y segura de nuestro conocimiento, no ha sido así tal a lo largo de la historia<sup>23</sup>, comenta Nietzsche (1966). Un conocimiento que se funda en abstracciones igualadoras que no tienen en cuenta a la cosa en sí, no sería realmente verdadero, aunque pueda ser un conocimiento que posea un determinado valor

---

<sup>23</sup> “En algún apartado rincón del universo diseminado en innumerables sistemas solares llameantes, hubo en tiempos una estrella, donde astutos animales inventaron el conocimiento. Fue ése el más altivo y engañoso minuto de la ‘historia universal’ ”. (Nietzsche, 1966, p.1)

de verdad<sup>24</sup>. Pero, no se corresponde con la realidad ni las cosas en sí; ya que, “el endurecimiento y la petrificación de una metáfora no garantizan en modo alguno la necesidad y la justificación exclusiva de esta metáfora” (Nietzsche, 1966, p.7). Porque, al final, ni la palabra, ni el concepto son capaces de reflejar la cosa en sí, “la pura verdad sin consecuencias” (Nietzsche, 1966, p.3). Planteamiento que denota una postura nominalista.

Nada más comenzar el texto, se plantea una división entre el ser humano y la realidad (Nietzsche, 1966). Realidad<sup>25</sup> que el ser humano querrá conocer. Sin embargo, parece que haya una distancia entre el ser humano y la naturaleza, que hace que al primero le sea difícil conocer y entender a la segunda, lo que imposibilitaría preguntarse por la existencia de universales *ante rem* o su constitución *post rem*. A pesar de este hecho, el intelecto humano cree que sí es capaz de conocerla y entenderla (Nietzsche, 1966). El intelecto, en base a una serie de generalizaciones obtenidas sobre la realidad que nos rodea, cree que puede ser capaz de saber el funcionamiento general de la propia naturaleza, siendo así sus desarrollos válidos y verdaderos, cuando lo que hace es enmascarar la realidad y crear conceptos que son ficciones (Padilla, 2010); hecho que según argumenta Nietzsche (1966), lo único que hace es distanciarse, más aún si cabe de la propia esencia de la naturaleza. De ahí que Nietzsche plantee que, si el hombre se guiara más por su instinto artístico que por su intelecto, encontraría una correlación más estrecha entre lo que menta y lo que es propiamente.

Nietzsche (1966) recalca que el ser humano es central en este intento de conocer la naturaleza, de conocer la realidad o de conocer la verdad. Recordemos que cuando planteamos el Problema de los Universales, aquello que nos preocupaba respecto de la realidad eran los criterios de verdad y la correspondencia entre lo enunciado y las cosas<sup>26</sup>. Lo que está, en definitiva, detrás de esos intentos de conocer la realidad es la búsqueda de la verdad y dónde se encuentra su instinto por parte del ser humano (Rojas, 2021). Nietzsche (1966) comenta que el intelecto cree haberlo encontrado en las abstracciones, pero estas solo son un falseamiento de la verdad, que oculta lo que es en sí la verdad, lo que son en sí las cosas y lo que es propiamente la naturaleza. Por lo que considerar la constitución de universales sería confeccionar ficciones que igualan la realidad y no reflejan su mutabilidad. El ser humano, o, mejor dicho, su intelecto, se ha distanciado de la naturaleza e inventado un esquema conceptual que cree que representa la naturaleza, cuando no lo hace (Nietzsche, 1966).

Queremos conocer y descifrar el comportamiento de la realidad, pero la tradición filosófica lo ha realizado bajo la igualación de las abstracciones y conceptos, suponiendo una unicidad en la naturaleza que esta no posee. Generar conceptos implicaría que la naturaleza sigue una serie de leyes generales que siempre se cumplen que nos permite identificar una serie de rasgos, ya sean similares o iguales en las cosas. Como el intelecto ha participado en el “descubrimiento” de estas leyes, creemos que representan el comportamiento de aquello que nos rodea, pero dichas leyes generales o conceptos que hemos obtenido de las cosas particulares mediante el proceso de abstracción quizás no lleguen a captar por completo ni el fenómeno ni el en sí de la cosa [Nietzsche, 1966;

---

<sup>24</sup> “Las abstracciones: la palabra no está hecha para ellas, el hombre enmudece al verlas o habla en copia de metáforas prohibidas y ensambles inauditos de conceptos, para corresponder de modo creador, aunque sólo sea mediante la destrucción y el escarnio de las antiguas barreras conceptuales, a la impresión de la poderosa intuición presente.” (Nietzsche, 1966, p.10).

<sup>25</sup> En el texto de Nietzsche aparece “naturaleza”, pero para facilitar el análisis y la discusión tomaremos “naturaleza” como “realidad” en tanto que separada e independiente de nosotros.

<sup>26</sup> Véase pág.10.

Riccardi,2009]. Por lo que no se puede identificar una serie de propiedades iguales o semejantes presentes en las cosas cuando los conceptos no pueden contemplar la especificidad y matices de los individuos particulares.

Nuestro lenguaje, según Nietzsche (1966), parece ser insuficiente para poder entender y explicar lo que sucede en la naturaleza, ya que el intelecto nos engaña<sup>27</sup>. El intelecto afirmando leyes, conceptos o universales, nos lleva a engaño ya que no es capaz de plantear una generalización tal que pueda captar todo el ámbito expresivo existente en la realidad. De estos planteamientos podría deducirse que el conocimiento que nosotros elaboramos no representa la realidad. Hay una separación tal entre humano y naturaleza, que esta no nos permite llegar hasta ella. No podemos expresarla tal y como es, sino solo aproximarnos a expresar lo que realmente es, solo podemos conocer representaciones de la realidad (Padilla, 2010). Por lo tanto, podría ser el caso que no hubiera un atisbo de verdad en nuestras expresiones. Sin embargo, el ser humano parece querer siempre que el conocimiento que elabora sea verdadero.

Nietzsche (1966) critica la imposición de los criterios de verdad de la filosofía anterior, pero parece estar siempre presente en sus planteamientos la búsqueda de un criterio de verdad seguro que le garantice que el conocimiento que se elabora por lo menos tiene una referencia “segura”. Pero a dicha verdad no se puede acceder, nuestro lenguaje no es capaz de recoger la diversidad presente en la naturaleza, las cosas se encuentran más allá del lenguaje (Rojas, 2021). Pero ello no quiere decir que en algún momento dichas palabras o conceptos no hicieran referencia a aquello que designan, es más, se utilizaron precisamente por ello. Sin embargo, se ha considerado la realidad no mutable, parmenídea, no se ha considerado el posible cambio que pudieran experimentar las cosas y se ha seguido denominando de igual manera a cosas que quizás ya no son lo mismo o precisan de otra especificación.

Cierto es que, seguramente, dichas palabras y conceptos tuvieran una cierta correspondencia con la naturaleza, pero poco parece haber importado al hombre la posibilidad de que la naturaleza no nos haya dejado conocerla (Nietzsche, 1966). En su búsqueda de la verdad, si el ser humano no encuentra el instinto de verdad, lo crea, pero no de una manera artística y específica para cada cosa, sino que establece una uniformidad. Una uniformidad que no capta la realidad y que, es más, erige un sistema de códigos de lenguaje que establece una serie de primeras leyes de verdad, que resultan ser “mentira” pero que pasan por válidas (Nietzsche, 1966). Hecho que ahonda la distancia existente entre el lenguaje y la realidad. Puesto que, si ya era complicada su relación, ahora lo es más porque el sistema de sentido y referencia de las palabras y conceptos no remite realmente a la realidad. Aunque se pueda producir conocimiento, cabe cuestionarse si este es realmente verdadero. Es decir, si este conocimiento se corresponde como tal a lo que hay en la realidad o lo que es la naturaleza. Estas cuestiones nos llevarían a una serie de interrogantes más, desde la génesis del lenguaje y cómo se tomaron las referencias de este, hasta las consecuencias que ello tiene para la verdad y la cosa en sí.

Ante lo anterior, podemos considerar, que, en algún momento hubo un primer instante en el que “alguien” tuvo que realizar tales designaciones entre las palabras conceptos y cosas, al asemejo del onomaturgo platónico, al que Nietzsche hace referencia

---

<sup>27</sup> “¿Qué ocurre con aquellas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de verdad, coinciden las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?” (Nietzsche, 1966, p.3)

y critica<sup>28</sup>. La figura del onomaturgo aparece en el diálogo platónico del Crátilo, en el que se le describe como el encargado de forjar los nombres<sup>4</sup> y de asignarlos (Crátilo, 383a-440e). Dicha asignación no se hace siguiendo propiamente un instinto artístico como tal, sino que se limita a trasponer de manera directa las cosas en nombres siguiendo una serie de relaciones que tendrían las cosas con los hombres, por lo que se tiene de referencia al ser humano y no la cosa en sí a la hora de construir tales relaciones (García, 2019). A pesar de que en dicho proceso se empleen las metáforas, no se deja de fijar un modo invariable, abstractivo e igualitario de ver las cosas (Nietzsche, 1966). Si concediéramos realidad y valor a los nombres que adjudica el onomaturgo, asumiríamos que los nombres son capaces de imitar o mostrar la esencia de las cosas, y si los conociéramos, seríamos capaces de conocer también la propia cosa en sí. Pero ello no sucede, no conocemos las cosas a través de los nombres. A lo que se suma el interrogante de que, si ese forjador de nombres no sigue un asignar instintivo, cabría preguntarse de dónde obtiene el conocimiento previo que le permite relacionar los sonidos que forman las palabras con las cosas (García, 2019, p.113).

Si nos fijáramos en el desarrollo posterior de Nietzsche, el superhombre es quien establece los referentes de valor o quien determina los valores de correspondencia con la verdad o la naturaleza. Aunque habríamos de cuestionarnos hasta qué punto el superhombre nietzscheano posee reminiscencias del onomaturgo platónico. Independientemente de ello, nos encontramos según Nietzsche con dos tipos de hombres: el racional y el intuitivo (Nietzsche, 1966). Ambos tipos de hombre conviven, sin embargo, el hombre intuitivo es quien sería capaz de acceder de una manera más completa a la realidad tal y como es, ya que no intenta dominarla guiada por abstracciones y conceptos, sino que va hacia ella tal y como es (Nietzsche, 1966, p.10). El hombre racional reflejaría una postura parmenídea o apolínea, mientras que el hombre intuitivo, otra más heracliteana o dionisiaca, posición por la que Nietzsche se decanta en mayor medida. A ello se añade que no podemos perder de vista la concepción del mundo que se desarrolla en el texto, basada más en el azar y en el instinto que en leyes lógicas y estáticas (Sánchez, 2012).

Del azar y del instinto obtendríamos las palabras y los conceptos. Este proceso de formación tiene carácter metafórico, como ya hemos mencionado, pero no deja de presentar una serie de problemas, ya que, aunque dicho acercamiento al mundo capte mejor cómo es en sí la realidad, parece resultar que tampoco es un conocimiento del todo exacto, cuestión que también deja entrever Nietzsche (1966). Hay una cuestión vital de fondo que no hemos de olvidar, y es que al final no hacemos otra cosa que buscar el instinto de verdad. Y es aquí donde nos encontramos con el problema de la correspondencia o no entre los estímulos nerviosos o sonidos que emitimos y la cosa en sí. Nos encontramos, en definitiva, ante el problema de correspondencia entre el mundo, la naturaleza o la realidad y nuestro pensamiento (Sánchez, 2012, p.190).

Dicha relación de correspondencia es complicada tal y como se ve reflejado en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, es más, dicha trasposición compleja de sonidos a imágenes conceptuales puede dar como resultado ciertos quiebros, distancias o distorsiones entre la cosa en sí y lo que se menta de ella. Dos ejemplos de rupturas que evidenciarían que hay una discontinuidad entre pensamiento y realidad serían la dificultad

---

<sup>28</sup> "La 'cosa en sí' (ésta sería precisamente la pura verdad sin consecuencias) tampoco le es en absoluto aferrable al forjador de las imágenes lingüísticas, y completamente indigna de ser ambicionada. Él sólo designa las relaciones de las cosas con los hombres, y toma para su expresión las metáforas más audaces como ayuda." (Nietzsche, 1966, p.3)

de expresar mediante el sonido que nosotros proferimos otra materialidad y la incapacidad de conservar la sensación original percibida de aquello que se intenta comunicar, ni lo que es en sí (Sánchez, 2012, p.188). En otras palabras, a la hora de tratar de captar y comunicar una cosa, no se llega a una continuidad entre planos, sino que se produce una generación nueva, es decir, los conceptos o imágenes conceptuales y las palabras que creamos mediante metáforas bajo nuestro instinto artístico no son iguales a la cosa concreta que queremos mentar, sino que resultan ser algo completamente nuevo. Guarda relación, pero no es exactamente lo mismo, ya que, a pesar de todo, no logramos tampoco captar la cosa. En este punto es donde queda patente el porqué de ese carácter artístico del lenguaje y la necesidad de este, así como el carácter instintivo que plantea Nietzsche. Porque es gracias al instinto y el arte por el que podemos hacer que pueda haber una cierta correspondencia entre la naturaleza y nuestro pensamiento.

Estos planteamientos nos recuerdan a una postura nominalista ya que las palabras y conceptos no se corresponderían con la naturaleza. Bien porque en su proceso de formación ha primado la estabilidad, la generalización y la abstracción frente al carácter diverso de la realidad que se presenta ante nosotros, lo que no ha permitido la plena correspondencia entre la naturaleza y las palabras y los conceptos; o porque, a pesar de emplear el instinto artístico, que nos aproxima más a cómo es en sí la naturaleza, se han creado metáforas que se han solidificado. Seguimos sin conocer la realidad tal y como es, de ahí que se pueda afirmar que los conceptos son instancias nominales vacías. No hay correlación entre el posible valor de verdad de los conceptos con aquella cosa de la realidad o de la naturaleza a la que pretenden referir, y sobre la que construir un conocimiento que corresponda con ella (Sánchez, 2012, pp.196-197). Es decir, aunque se pueda elaborar un conocimiento verídico a partir de dichos conceptos cuyo origen es, presuntamente, la realidad, este a pesar de poder ser coherente consigo mismo, no refleja de manera exacta como es en sí la naturaleza.

Esta cuestión que acabamos de mencionar es relevante puesto que pone de manifiesto la posible separación existente entre lo que es la realidad y las cosas en sí y nuestro entendimiento, lo que nos puede recordar a un cierto dualismo. Una separación entre nuestro conocimiento y la cosa en sí. Por un lado, nos encontramos con la idea de la cosa y por otro, el concepto de la cosa en sí misma, lo que es (Riccardi, 2010, p.15). Por un lado, el conocimiento que nosotros elaboramos y por otro, la realidad tal y como es. Ello nos plantea una serie de cuestiones para tener en cuenta relacionadas con la identidad entre el ser de las cosas y la realidad y el papel que juega en ello la verdad. Ya que, la duda de si el conocimiento que obtenemos es real, verídico, independientemente de si es coherente está presente, porque no sabremos si dicho conocimiento es verdadero, falso o constituye una mentira.

Al plantearnos lo anterior no hace sino que nos preguntemos por la veracidad y correspondencia real del conocimiento que elaboramos. Nietzsche sostendría una postura nominalista ciertamente extrema en la que, aunque no se afirme la posibilidad de universales en favor de la unicidad de la cosa concreta, su postura hace que dudemos también de si podemos conocer dicha cosa individualmente, incluso. La clave está en cómo entendamos verdad, mentira y falsedad, sobre todo, estos dos últimos conceptos, ya que, aunque parecidos no implicarían exactamente lo mismo. El conocimiento o las generalizaciones que se elaboran no es que sean “falsas” en relación con el conocimiento elaborado, sino “falso” en tanto que no corresponden sus resultados con lo que realmente es la cosa en sí, con la naturaleza. Es por ello, que, sería más adecuado hablar de mentira. “Falsedad” hace referencia a la falta de verdad o autenticidad y conformidad entre las ideas, las palabras y las cosas; mientras que “mentira” implica una manifestación o

referencia contraria a lo que se piensa o se sabe. No es que nuestro conocimiento sea falso, sino que sus resultados no corresponden con lo que realmente es la cosa en sí. Por ejemplo, puede haber manzanas rojas, verdes y azules, pero si solo conocemos las manzanas rojas y verdes, diremos que es falso afirmar que hay manzanas azules. Sin embargo, realmente ello sería una mentira, no una falsedad. Falso sería decir que esa manzana es una vaca, ya que no hay conformidad entre lo que se menta y lo que es. Por ello en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche se refiere a mentira y no a falsedad (Rojas, 2021).

Nietzsche no plantearía como tal una imposibilidad de conocer las cosas, sino que será a través de la voluntad de poder y el estado de “superhombre” que podremos llegar a conocer cómo es en sí la realidad. Somos capaces de percibir la variabilidad y mutabilidad de la realidad, no dejándonos guiar por conceptos fijos o arquetípicos, sino que somos capaces de apreciar los diferentes matices que se nos presentan. La naturaleza, la realidad que nos rodea se plantea como algo existente y que podemos conocer. Pero, nuestro modo de ir hacia ella quizá no fuera del todo adecuado. Es complicado acceder a la verdad, el método científico en su generalización nos lleva al falseamiento de la verdad, a la mentira. El conocimiento que obtenemos es “mentira” o falsamente verdadero y no nos permite ver como son en sí las cosas. Por lo que no hay una conexión entre la cosa en sí y lo que decimos de dicha cosa y sería complicado establecer una serie de aseveraciones generales o universales. La cosa existe de modo particular y único, y los diferentes matices que hacen que dicha cosa sea particular y única se perderían si intentamos establecer algo parecido a un universal, no siendo la palabra más que un sonido que realmente no significa nada (Nietzsche, 1966).

Pero ello no quiere decir que a Nietzsche no le interese un lenguaje universal, ya que el superhombre resultante del proceso de transvaloración podría seguir ese camino. En cierto modo al leer el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, sobre todo por su párrafo final, no hace, sino que nos preguntemos si lo que realmente Nietzsche anhela es ese lenguaje universal capaz de recoger el instinto de verdad y una suerte de continuidad entre el lenguaje y la realidad. Búsqueda de un lenguaje universal que difiere de Leibniz (Look, 2020) o Frege (1972), quien veremos a continuación (Beuchot, 2013, p.164)<sup>29</sup>. Quizás entender los cuestionamientos que nos presenta Nietzsche es tener presente que, si se hace referencia a un “concepto objetivo”, se ha de tener en consideración que este no tendrá una unidad perfecta, la realidad es variada, diversa y compleja (Casaubon, 1983, p.45). Por lo que será complicado que un mero concepto o universal pueda abarcar todas las diferentes posibilidades del darse de una cosa o reflejar la propia cosa en sí.

A lo anterior se puede añadir la pregunta de hasta qué punto hemos de considerar una elaboración de términos generales que no responden con exactitud a la cosa que representan o si las diferentes realidades que nos encontramos han de ser estudiadas y analizadas de un modo parecido. Porque la realidad de una hoja o de la honradez quizás no puedan ser tratadas de una misma forma, porque no tienen un mismo origen. También, conocer el modo en el que se ha planteado la elaboración de los términos generales implica reconocer la asociación de algo que no conocemos y que posee una realidad única

---

<sup>29</sup> “Nietzsche también le interesa el lenguaje universal, pero no como lo buscaron los anteriores, sino como un instrumento que nos diera un hombre nuevo. Lo dice así: ‘¿Cuál es la finalidad de toda ciencia lingüística sino encontrar de una vez un lenguaje universal? Así tendremos el hombre europeo universal’. Pero tiene un sentido muy diferente del que le daban todos los buscadores de un lenguaje universal, incluidos Leibniz y Frege.” (Beuchot, 2013, p.164)

a una serie de patrones conocidos, haciendo que siga una estructura de conocimiento dominante (Sánchez, 2012, p.210). Esta estructura no nos permite conocer cómo es verdaderamente la cosa, ya que no nos permitiría llegar a su unicidad. Es por ello por lo que Nietzsche basa la relación entre pensamiento, lenguaje y realidad en una concepción del mundo que se guía por la creación, ya que así se respetaría la entidad propia de la cosa particular y no se analizaría bajo unos estándares predeterminados.

### 3.3. Nominalismo verbalista

Teniendo presente lo que se ha comentado en los apartados anteriores, quedaría reflejada la postura nominalista de Nietzsche. En concreto, si se sigue la esquematización realizada, se estaría ante una postura verbalista, ya que los universales no poseen una existencia independiente y solo serían meros sonidos o palabras. Sin embargo, la postura de Nietzsche implicaría mucho más, puesto que detrás de ese planteamiento, detrás de los problemas del origen del lenguaje y detrás de esa solidificación de las metáforas se encuentra un profundo nihilismo y vacío de sentido, que solo puede ser superado gracias a la voluntad de poder y el superhombre (Martínez, 1973). El vacío de significado que, en definitiva, implica que las palabras no tengan una correspondencia con aquello que denotan y la no existencia de universales hace que nos planteemos que no hay una correspondencia entre el pensamiento y la cosa en sí, como sí creía posible la tradición filosófica. Mucho menos plantear la existencia de universales, ya que al solo existir las cosas individuales y las palabras y conceptos que empleamos estar vacíos de sentido, el principio de identidad que puede darse entre los elementos no puede plantearse (Sánchez, 2012, pp.191-199).

La postura nihilista de Nietzsche plantea la ruptura con la tradición y valores filosóficos anteriores. Se posiciona en contra de la existencia del mundo de las ideas platónico y todo lo que ello conlleva, afirma la muerte de Dios y duda de la universalidad de las leyes científicas. Estas acciones implican que los referentes en los que se consolidaban los conceptos por los que nos habíamos regido en nuestro conocer ya no lo hacen, han dejado de remitir a dichos referentes; y ello es consecuencia inevitable si seguimos el planteamiento platónico o concebimos a Dios como dador de sentido. A la hora de exponer los planteamientos éticos, políticos o postular planteamientos metafísicos, se tomaba como referencia una base errónea y que nos ha llevado a ese nihilismo y vacío de significado. Este “vacío” está provocado no sólo por la solidificación de las metáforas a las que en su momento se han hecho referencia, sino que dadas las lógicas de pensamiento de la filosofía anterior, en vez de seguirse la moral de señores y reaccionar ante los esquemas conceptuales preestablecidos, se ha decidido seguir en una moral de esclavos, asumiendo la dominación de patrones de pensamiento que no hacen más que consolidar un conocimiento fundado en mentiras que no reflejan la verdad de la realidad tal cual es (Martínez, 1973).

Es más, se busca esa no correspondencia entre la realidad, el lenguaje y la cosa en sí. Tal y como lo plantea (Deleuze, 2008)<sup>30</sup>, no se busca en los planteamientos filosóficos antiguos realmente la plena correspondencia entre el conocimiento y la realidad, sino que

---

<sup>30</sup> “La noción de esencia no se pierde en ello, sino que adquiere una nueva significación; porque todos los sentidos no vienen a ser lo mismo. una cosa tiene tanto sentido como fuerzas capaces de apoderarse de ella. Pero la propia cosa no es neutra y se halla más o menos en afinidad con la fuerza que actualmente la posee” (Deleuze, 2008, pp.11-12)

lo que parece que se busca es el apoderarse de la cosa. Que la propia cosa no sea neutra, sino que sea en consonancia con los parámetros establecidos, lo que encorseta la propia cosa y a la propia realidad. De modo que las metáforas y máscaras impiden atisbar lo que son las cosas, ya que no planteamos una lógica de pensamiento que comience por entender que la variabilidad es parte de la esencia de los objetos (Rojas, 2021).

En vez de atender a lo que realmente acontece en la realidad y asumir la pluralidad y diversidad existente, se opta por distinguir entre mundos verdaderos y mundos aparentes. Un mundo “verdadero”, como el platónico, en el que se renuncia a la posibilidad de existencia de la variabilidad en pos de una idea o universal que, en un principio, se presenta como el esquema ideal de la cosa, cuando realmente lo que hace es limitarla. Aun así, este esquema de pensamiento dota de una cierta referencia a las palabras, conceptos y conocimiento que empleamos, y si lo negamos nos encontraremos ante un vacío de sentido. Habremos perdido las referencias que antes poseíamos. Asumir la existencia de universales acarrea el reconocer entidades que no estarían insertas en un espacio y tiempo concretos y que no asumirían la variabilidad, cuando el mundo que nos rodea puede que no sea así. El mundo “real” es propiamente el sensible y no las generalizaciones que se emplean a la hora de conocer (Martínez, 1973, pp. 248-250).

Superar la postura nihilista o plantear una respuesta concreta haría posible esta superación, aunque se puede considerar un falseamiento del sentido del pensamiento en sí mismo. Sin embargo, a través del eterno retorno y lo que la voluntad de poder implica seremos capaces de tener en consideración la variabilidad de las cosas. Es a través de la voluntad de poder que podemos afirmar la pérdida de todo valor, asumir el nihilismo y realizar la transvaloración de los valores. Se han dejado de lado los patrones de pensamiento y los valores anteriores, gracias a la voluntad que afirma la vida y reconoce la variabilidad y actualidad de las cosas, lo que permite su verdadero conocimiento. La voluntad de poder refleja el no fijar ninguna característica esencial-general de las cosas, sino que eso precisamente ha de ser superado para poder seguir entendiéndolas (Martínez, 1973, pp. 250-255).

De esta manera, no podríamos más que mantener una postura nominalista, puesto que establecer conceptos generales o universales que no sean capaces de recoger la variabilidad de las cosas, no tendría sentido y solo opacaría la realidad. No podemos establecer un principio de identidad entre objetos que parezcan iguales, pues posiblemente no lo sean en su totalidad. Este hecho no implica que las cosas no existan de forma independiente de nosotros, existen, pero nuestro acceso a ella es complicado. No se ha de recurrir para entender a los objetos de la realidad a un mundo aparte, sino a ellos mismos y, es más, entender el propio concepto “cosa” como un concepto relacional y no un concepto inmutable, cuestión que no se estaba teniendo en cuenta según Nietzsche (Riccardi, 2010, p.13-14). Si no tenemos en consideración estas cuestiones, no podremos hallar ningún instinto de verdad, ni decir la realidad tal cual es.

Se habrá de aceptar que no podremos acceder a las esencias y a la verdad de las cosas a no ser que aceptemos la variabilidad de los fenómenos. Porque al buscar la “verdad” puede que solo considerar tautologías sea nuestra única opción, aunque estas realmente no aportarían nada esencial para comprender a las cosas en sí, son cáscaras vacías y que la verdadera “verdad”, valga la redundancia, es que la cosa en sí es la pura verdad sin consecuencias (Nietzsche, 1966, p.3). Si seguimos el camino del superhombre y la transvaloración de valores podremos superar el nihilismo en el que nos han sumergido las verdades basadas en metáforas que no permiten mostrar la cosa en sí. Aunque cabe cuestionarse si el superhombre que surge tras el proceso de transvaloración y empleo de

la voluntad de poder, al ser el creador y dador de significado, no implicaría el mismo problema que da el punto de partida al posicionamiento nominalista nietzscheano, convirtiéndose en lo que en un principio se critica y se considera que hay que evitar.

## CAPITULO IV. EL REALISMO DE GOTTLob FREGE

El segundo pensador sobre el que reflexionaremos es Gottlob Frege (1848-1925), quien mantendrá una postura realista y contraria a la nietzscheana nominalista vista anteriormente y diferente a la wittgensteniana nominalista que veremos después. La elección de Frege como objeto de análisis se debe a la propuesta realista que desarrolla y que se ve reflejada en *Conceptografía* (1879), *Sentido y referencia* y sus *Consideraciones sobre sentido y referencia* (1892), así como otros de sus artículos más relevantes. Frege cree posible la constitución y existencia de universales, los conceptos y funciones conjugan de forma objetiva la variabilidad de los objetos particulares y se defiende una estrecha relación entre lenguaje, realidad y pensamiento. El proyecto fregeano plantea un reino de verdades eternas sustentado en su teoría ontológica, semántica y epistemológica. Frege realiza un especial énfasis en el desarrollo de su teoría semántica, pero esta remite también a un plano ontológico y uno de los puntos clave a la hora de hablar sobre los universales es el estatus ontológico que podemos conceder a la referencia<sup>31</sup> (Beuchot, 1977). Es más, Frege insiste en clarificar cada definición, axioma e inferencia realizada para evitar errores en nuestro proceder y afrontar los problemas que puede acarrear omitir las diferencias en las generalizaciones, ello es de suma importancia dada la estrecha relación con la realidad a la que hacen referencia (Sánchez-Bennasar, 2016, pp. 17-18)<sup>32</sup>. Por ello, los desarrollos de Frege se centran en la construcción de un lenguaje capaz de ayudar a los razonamientos, como el microscopio ayuda al ojo en la actividad científica (Frege, 1972).

### 4.1. Frege y el riguroso sistema de pensamiento

Gottlob Frege es considerado uno de los fundadores de la lógica moderna tal y como la conocemos hoy (Frápolti, 2017) y hemos de especificar algunos elementos esenciales de su pensamiento para analizar su respuesta al Problema. En Frege se pueden distinguir varias etapas en su pensamiento, nos centraremos en su primera y tercera etapa. En su primera etapa (1884-1890), a la que pertenece *Conceptografía*, sienta las bases de su lógica y desarrolla los métodos, análisis y conceptos que empleará en su sistema; mientras que su tercera etapa (1891-1905), a la que corresponden *Sobre sentido y referencia*, *Consideraciones sobre sentido y referencia* y algún artículo más que habremos de comentar, corresponde con la precisión y desarrollo de sus tesis sobre semántica e intenta llevar a cabo su programa logicista (Mosterín, 1984). Por ello, para tratar el Problema deberemos comentar las complicaciones que genera el lenguaje natural, algunos conceptos clave en su pensamiento, los principios que marcan sus desarrollos filosóficos y las relaciones que se establecen entre ellos para determinar si considera

---

<sup>31</sup> Se ha de tener en cuenta las diferentes traducciones que se pueden realizar de los conceptos que utilizan los filósofos. En este caso para “referencia” (*Bedeutung*) véase los comentarios que hace al respecto Dummett (1981) o María José Frápolti (2023).

<sup>32</sup> Si seguimos el planteamiento de Mauricio Beuchot, Frege se encuadra en un realismo extremo parecido al de Leibniz (Look, 2020) comentado en la clasificación de los diferentes realismos (Beuchot, 1981, pp.257-280).

posible la constitución de universales y su existencia y cómo es la relación que se da entre lenguaje, realidad y pensamiento.

En sus desarrollos filosóficos tiene presente que el lenguaje natural no es perfecto y comete errores (Button & Trueman, 2023), lo que dificultaría nuestro conocimiento de la realidad, pero Frege afirma que podemos realizar generalizaciones que no planteen problemas, como afirmaría un buen realista, diría Bambrough (1980). Frege defiende que podemos establecer un conocimiento de la realidad no solo de forma sensible, sino también proveniente de nuestros razonamientos abstractos (Sánchez-Bennasar, 2016), por lo que sería posible conjugar la multiplicidad de la realidad con la unicidad de la abstracción. Este razonamiento, como se ha comentado, Nietzsche no lo aceptaría, ya que no aceptaba la validez del conocimiento abstracto porque el lenguaje no es capaz de reflejar todos los aspectos presentes en la realidad y reconocer abstracciones empeoraría la situación.

Frege (1984) afirma que el lenguaje natural es muy versátil y se adapta a multitud de situaciones, pero utilizarlo acarrea una serie de graves problemas. Nietzsche (1966) defendía la primacía del lenguaje natural, a pesar de que pueda haber equivocaciones; y era precisamente la necesidad de reajustarse constantemente lo que hace que el lenguaje natural ostente una primacía sobre el lenguaje lógico. Sin embargo, Frege (1972) afirma que el lenguaje lógico ha de primar sobre el lenguaje natural. El lenguaje natural es una herramienta blanda que no permite al ser humano proceder sin error en el pensar, ya que ese tipo de lenguaje es poco estricto y ambiguo. No se puede proceder con la rigurosidad deseada, no se asemeja al lenguaje que debería emplear la ciencia ya que no es lo suficientemente preciso (Sánchez-Bennasar, 2016).

La consecuencia en la que deriva lo anteriormente mencionado es la propuesta fregeana de un lenguaje artificial donde los signos buscan representar la estructura de lo que expresan, planteándose así una relación estrecha entre lenguaje y realidad. Se busca el lenguaje del pensamiento puro, lo que, en cierto modo, se parece a la “verdad pura sin consecuencias” que se mencionaba en Nietzsche (1966). Eso será lo que busque Frege con su proyecto logicista, un método con el que asegurar un buen proceder y que permita que, si erramos, podamos comprobar dónde y cómo nos equivocamos (Sánchez-Bennasar, 2016). Se busca un lenguaje que permita analizar todo argumento aritmético<sup>33</sup>, que sea simple y no plantee dudas sobre su base lógica, confundiendo con un desarrollo basado en la mera intuición. Por ello, habría que aclarar y afirmar con precisión cuáles son los axiomas que aseverar desde los que se parte y las definiciones lógicas de los conceptos aritméticos básicos (Sánchez-Bennasar, 2016, pp.13-15).

Antes de abordar algunas cuestiones más concretas del pensador se ha de hacer referencia a una serie de aspectos necesarios para entender la discusión posterior, así como los principios básicos a tener en cuenta en la investigación filosófica que Frege postula. Frege matizará su pensamiento a lo largo de sus obras, pero para delimitar nuestro análisis consideraremos las concepciones de “referencia” (*Bedeutung*), “sentido” (*Sinn*), “nombre” (*Name*), “concepto” (*Begriffe*), “objeto” (*Gegenstand*), “representación” (*Vorstellung*), “función” (*Funktion*) y “pensamiento” (*Gedanke*)<sup>34</sup>. Tomaremos por “referencia” aquello a lo que remite una expresión que designa. Por “sentido”, lo que una expresión

---

<sup>33</sup> Su meta era construir un programa logicista consistente en reducir la aritmética a la lógica y mostrar así que las verdades aritméticas se derivaban de la lógica. Para ello, buscaba definir las nociones aritméticas a partir de nociones lógicas y deducir axiomas aritméticos de principios lógicos (Mosterín, 1984, p.6)

<sup>34</sup> “Pensamiento” ha de entenderse aquí como “pensamiento objetivo” y “representación” como “representación subjetiva”.

expresa, las distintas disposiciones de la cosa misma<sup>35</sup>. Por “nombre”, aquello que expresa el sentido y designa la referencia, es decir, remite a un objeto determinado.

Frege afirmará que por “signo”<sup>36</sup> y “nombre” se puede entender cualquier designación que represente un nombre propio cuya referencia no sea una función ni un concepto sino un objeto concreto. Se entenderá por “concepto”, lo que expresa la función no saturada o expresiones incompletas, siendo las relaciones conceptuales relaciones formadas por una función saturada con un aspecto con valor veritativo, lo que le hará ser una expresión completa. Por “objeto”, aquello que es un referente de un nombre propio. Por “representación”, estado psicológico de cada sujeto cuando entra en contacto con un sentido que designa la referencia. Por “función”<sup>37</sup>, aquello que muestra lo que permanece estable, las constantes o partes “fijas” de la expresión y aquello que varía, su argumento. Por “pensamiento”, aquello que remite al ámbito de lo objetivo no real, donde se encuentra el conocimiento objetivo [Sánchez-Benassar, 2016; Frege, 1984].

A ello se han de añadir una serie de principios fundamentales a la hora de proceder en el método propuesto por Frege y que están presentes en toda su filosofía, ya que considera que es así como se ha de proceder en la investigación filosófica y marca su respuesta al Problema (Sánchez- Benassar, 2016, p.29): 1. Se ha de separar lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo; 2. Se ha de resaltar la vital importancia de considerar el contexto en el que se enuncia una palabra, ya que no hemos de entenderla de manera aislada; 3. Nunca se ha de olvidar la distinción entre objeto y concepto, ya que no implican lo mismo. Estas ideas se reflejarían en los principios<sup>38</sup> de composicionalidad del sentido, de composicionalidad de la referencia<sup>39</sup> y del contexto. Este último recalca la importancia de tener presente los otros elementos de la oración para determinar el significado de las palabras que empleemos, ya que el significado de los signos que empleemos no depende necesariamente de los procesos psicológicos de las personas (Salas-Benassar, 2016, pp. 30- 48). El significado de las palabras dentro de una oración no es un elemento aislado, para entenderlo hemos de atender al resto de la oración (Frápolli, 2017); sin embargo, tal y como enuncia el principio de superación gramatical, el análisis gramatical no es fuente segura de conocimiento. La gramática no es suficiente para obtener un conocimiento fiable, la gramática nos ayuda, pero no solo hemos de quedarnos en ella para establecer una cognición segura (Frápolli, 2017)<sup>40</sup>.

Teniendo estas ideas presentes, podemos avanzar hacia entender las relaciones que se dan entre los distintos elementos presentes en el lenguaje, la realidad y el pensamiento. Un referente puede ser designado por diferentes sentidos, es decir,

---

<sup>35</sup> Tendrá un carácter ontológico, pero en Sobre sentido y referencia ya no será así.

<sup>36</sup> Consideraremos indistintamente nombre propio, palabra y signo como expresa en *Sobre Sentido y Referencia*: “Un nombre propio (palabra, signo, fila de signos o expresión) expresa su sentido, se refiere a su referencia o la designa. Con un signo expresamos su sentido y designamos su referencia.” (Frege, 1984, p.60). Cabría hacer matizaciones puesto que evolucionan sus concepciones, pero se considerará así para una mayor practicidad en el análisis.

<sup>37</sup> O “concepto” como se planteará más adelante. “Función” y “concepto” son nociones relacionadas.

<sup>38</sup> Para ver una enumeración más completa de los principios que emplea Frege, véase (Frápolli, 2017).

<sup>39</sup> El primero postula que el sentido de un enunciado está compuesto por los sentidos que expresan las partes del mismo enunciado. El segundo, enuncia que el referente de un enunciado estará compuesto por los diversos referentes de las partes que componen el enunciado. Además, la referencia del enunciado es tal ya que se mantiene continua y es estable, no varía y por eso mismo puede ejercer de referencia. “Frege concluyó que el referente de la oración debe de ser aquello que se mantenga fijo a lo largo de todas las substituciones posibles de expresiones correferenciales. Según Frege, esto no puede ser otra cosa que el valor de verdad de la oración.” (Sánchez-Benassar, 2016, p.49).

<sup>40</sup> Véase (Frápolli, 2017).

diferentes sentidos pueden remitir a una misma cosa, pero lo ideal sería que a cada referente le correspondiera un sentido y un signo único (Dummett, 1981). Sin embargo, esto no ocurre y es una de las causas de problemas a la hora de proceder con un método riguroso<sup>41</sup>. Esto se complica si además tenemos en cuenta las representaciones o imágenes mentales que cada uno elaboramos, puesto que se añadiría la complicación del subjetivismo. Frege establece una diferenciación entre el ámbito de lo subjetivo y de lo objetivo, quiere llevar a cabo un sistema objetivo en el que el psicologismo no tenga cabida. Por ello, distingue entre: el mundo interior, el mundo mental, en el que se encuentran las representaciones; un mundo objetivo individual, el mundo físico, en el que están las cosas y los individuos; y un mundo objetivo no sensible, que no poseyendo la materialidad del mundo físico es real y objetivo, a él pertenecen las funciones, los conceptos y el pensamiento (Beuchot, 1977).

Con ello puede surgirnos la duda sobre qué sucede con la referencia y los diferentes ámbitos que se han distinguido. Se ha mencionado que “referencia” es aquello a lo que remite una expresión, pero se ha de tener en cuenta que no toda expresión tiene una referencia como tal (Salas-Benassar, 2016). Hay elementos que poseen una referencia como los nombres y las funciones, mientras que hay otros que son no-referenciales como los sentidos y los pensamientos. Los nombres tienen como referencia cosas individuales existentes en el mundo objetivo real, aunque también pueden tener por referencia las entidades del mundo objetivo no sensible. Por otro lado, las funciones tendrán como referencia los conceptos presentes en el mundo objetivo no sensible. Por lo que, aquello que puede ser una referencia no es necesariamente algo físico y material, perteneciente al mundo objetivo real, sino que también puede pertenecer al mundo objetivo no sensible. El mundo objetivo no sensible puede resultar antintuitivo, puesto que este afirma la existencia de entidades que no pertenecen al mundo que con normalidad entendemos por real, sino a uno no-real en el que residen dichas entidades abstractas.

No nos plantearía ninguna duda afirmar que los objetos físicos pertenecen al mundo objetivo. Sin embargo, queda preguntarnos qué sucede cuando los objetos que no son físicos (Ewing, 1971). Las funciones, los conceptos y el pensamiento tienen una referencia abstracta o no hay una referencia como tal y puede resultarnos complicado afirmar la existencia, realidad y objetividad de dichos elementos si no existe una referencia física. Se ha de recordar que las funciones, conceptos y pensamientos nada tienen que ver con las representaciones. Se puede estar tentado a relacionarlo, puesto que tanto las representaciones como el pensamiento, por ejemplo, tienen un carácter abstracto, ambos no se dan en la fisicalidad del mundo, pero mientras que unas son subjetivas, el otro, no.

Frege afirmará que el pensamiento y las representaciones son diferentes y que no hemos de confundirlos, ya que nuestra forma de tener pensamientos es diferente a cómo nosotros realizamos representaciones. El pensamiento es objetivo, mientras que la representación que nosotros realizamos de los objetos y de las cosas no lo es. La representación es una imagen subjetiva que está en nuestro mundo interior, mientras que el pensamiento se encuentra en el reino de lo “objetivo-no real” (Beuchot, 1977, p. 82). El pensamiento podrá ser universal, mientras que la representación no. Frege busca el proceder del “pensar puro”, por ello se ha de eliminar toda presunción psicologista que pudiera haber en los planteamientos, ya que oscurecería la objetividad de los signos, por lo que las representaciones no pueden formar parte de tal proceder. El significado real de

---

<sup>41</sup> Si cada referente tuviera un signo y sentido único no se produciría la confusión que puede darse a la hora de identificar varios signos a los que les corresponden varios sentidos con un mismo referente.

las palabras que empleamos no deriva de los significados elaborados por los procesos psicológicos de las personas (Sánchez-Benassar, 2016, p. 30). Es más, la verdad de las proposiciones debe de ser independiente de nosotros. Los conceptos se definen de manera independiente a cómo usemos nosotros o empleemos dicho concepto, separando lo que el concepto implica más allá de lo que nosotros hayamos construido sobre él (Sánchez-Benassar, 2016, pp.30-50).

La problemática en torno a los universales estará presente en la postura fregeana en el reino de lo objetivo- no real. Objetos, conceptos, funciones y pensamientos no son lo mismo, aunque estos puedan estar interrelacionados entre sí. Los objetos pueden tener o no tener un referente, pero una cosa no podrá ser nunca a la vez concepto y objeto. Ser objeto es excluyente de ser concepto, pero ambos existen (Lowe, 1995)<sup>42</sup>. Por objeto se entiende algo concreto, algo perteneciente a lo sensible y del que probablemente se pueda relacionar con un concepto. Los objetos son cosas físicas concretas, mientras que los conceptos y las funciones no, aunque pueden entenderse como objetos abstractos<sup>43</sup>, porque Frege llegará a considerar que los conceptos pueden ser tomados como objetos, aspecto que Wittgenstein no admitirá (Anscombe, 1959). Los conceptos/funciones o universales son considerados entidades que permiten desarrollar y asentar nuestro conocimiento. Proporcionan un marco general por el que reconocer la cosa individual, establecen propiedades concretas que establecen un dominio bajo el que la cosa concreta se da. Los universales han de ser independientes de lo subjetivo y seguir las indicaciones de su método<sup>44</sup>.

#### **4.2. Conceptografía, Sentido y referencia, Consideraciones sobre sentido y referencia y Sobre concepto y objeto**

De entre las obras que Frege escribió se ha decidido escoger la *Conceptografía* (1879), *Sentido y Referencia* (1892), *Consideraciones Sobre Sentido y Referencia* (1892-1985) y *Sobre Concepto y Objeto* (1892) para entender la respuesta realista fregeana al Problema. En ellas encontraremos las reflexiones en torno a la posibilidad de establecer universales y su existencia, así como la relación entre lenguaje, realidad y pensamiento que Frege plantea. En la *Conceptografía* establece que no ha de considerarse el subjetivismo si queremos hallar la unicidad, así como un cambio en la concepción tradicional de los juicios. En *Sobre Sentido y Referencia* veremos la posibilidad de establecer una igualdad entre dos elementos particulares diferentes, ya que se comienza con la pregunta de si los enunciados  $a=a$  y  $a=b$  reportan lo mismo y explicita el esquema que interrelaciona referente, sentido y signo. En *Consideraciones Sobre Sentido y Referencia* observaremos la afirmación de la existencia de universales, ya que ahonda en la diferenciación de nombre propio y término conceptual, entre objeto y concepto y función. Diferenciación que hace más explícita en *Sobre Concepto y Objeto*, los objetos concretos y las funciones son realidades diferentes, pero permiten conjugar lo particular

---

<sup>42</sup> Ambos existen, lo que supone una ampliación metafísica al afirmar que hay entidades que son objetos físicos y otras que no (Lowe, 1995).

<sup>43</sup> Nos conduciría al problema de los objetos abstractos. Véase (Falguera, Martínez-Vidal y Rosen, 2022).

<sup>44</sup> Cabría preguntarse si Frege consideraría que los universales pudieran darse en el lenguaje natural- todo parece apuntar a que no. Pero, en el caso de que lo hiciera, estos no serían del todo reales si buscamos un pensamiento riguroso o el pensar puro, puesto que no presentarían la estabilidad necesaria para conformar como tal un concepto o una función.

con lo general de forma adecuada y objetiva. Estableciendo en los cuatro escritos una estrecha relación entre lenguaje, realidad y pensamiento.

En la *Conceptografía*, en concreto en su prólogo, cabe destacar una serie de puntos principales para comprender la respuesta al Problema. En primer lugar, para poder plantear abstracciones de forma segura, las leyes del pensar puro que han de emplearse han de estar libres de todo psicologismo. No podemos alcanzar el pensamiento o la verdad pura si empleamos el lenguaje natural, puesto que es imperfecto y el psicologismo está presente en él. Aunque Frege reconoce que, a pesar de seguir un método riguroso, ello no vuelve del todo puros a los pensamientos (Frege, 1972, p.3)<sup>45</sup>. Frege identifica su método con un microscopio, pues llega a aquellas partes a las que el ojo no es capaz de llegar, entendiendo por ojo el lenguaje natural. De este modo, crea un lenguaje artificial capaz de analizar y mostrar cómo el pensamiento procede, así como el funcionamiento de la realidad.

Si hemos de considerar la posibilidad de constitución de los universales, estos no estarán en relación con el subjetivismo, por lo que no se relacionarán con las representaciones, sino que estos se darán en el mundo objetivo no sensible, que se ha mencionado anteriormente. En este mundo objetivo no sensible no interfiere el psicologismo y se sigue el lenguaje y método explicitado en la *Conceptografía*, considerado del pensar puro. La clave estará en discernir entre lo que es representación y pertenece al ámbito subjetivo y lo que puede ser considerado como un objeto o idea abstracta, que pertenece al plano de lo objetivo. Por ello, hemos de detenernos en ver qué sucede con la referencia y las funciones, los objetos y los conceptos.

En segundo lugar, otra de las ideas presentes en su *Conceptografía* es la sustitución de la distinción sujeto y predicado por la distinción función y argumento. Esta será clave puesto que se rompe con la interpretación kantiana de los juicios sintéticos analíticos (Mosterín, 2000, p. 57). Kant (Copleston, 2011) concebía los juicios de la forma A es B<sup>46</sup>, pero Frege la criticará porque considerará que no expresa de forma adecuada cómo se forman y qué son los conceptos. La forma kantiana de entender los juicios no consigue captar las conexiones entre los significados de las palabras o signos. En cambio, si lo entendemos bajo la forma función-argumento, la capacidad expresiva y la comprensión de la conformación de los conceptos es mayor, como veremos más adelante. Puesto que la clave para entender cómo concibe Frege a los conceptos estará en la instanciación y en la saturación de estos, ejemplificando mejor la relación existente entre lo general y particular.

En *Sobre sentido y referencia* y *Consideraciones sobre sentido y referencia*, encontramos, en el primero explicitado el esquema referencia-sentido-signo; y en el

---

<sup>45</sup> “Si es una tarea de la filosofía romper el dominio de la palabra sobre la mente humana al descubrir los engaños que sobre las relaciones de los conceptos surgen casi inevitablemente en el uso del lenguaje, al liberar al pensamiento de aquellos con que lo plaga la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión, entonces mi conceptografía, más desarrollada para estos propósitos, podría ser un instrumento útil a los filósofos... tampoco volverá puros a los pensamientos, como que no es posible otra cosa con un medio de presentación externo; pero, por una parte, se pueden limitar estas discrepancias a aquellas inevitables e inocuas y, por otra parte, en virtud de que son de un tipo totalmente distinto al de las que son propias del lenguaje, se ofrece ya una protección contra, una influencia unilateral de este medio de expresión” (Frege, 1972,p.4).

<sup>46</sup> Véase (Mosterín, 2000).

segundo, se recalca la diferencia entre término conceptual y objeto y que el objetivo de la lógica en ambos casos ha de ser que los pasos entre referencia-sentido-signo estén determinados. Por lo que se ha comentado, puede intuirse que podremos relacionar los universales con la idea de concepto, pero queda que nos preguntemos por cómo sería, si es que tienen, referencia y su relación con el sentido y signo que les correspondería.

*Sobre Sentido y Referencia* comienza con una reflexión acerca de la igualdad  $a=a$  y  $a=b$ . Se plantea si dicha igualdad expresa una relación: una relación entre objetos o una relación entre nombres o signos (Frege, 1984). Esta pregunta está estrechamente relacionada con la distinción sujeto-predicado que mantiene Kant (Copleston, 2011) y la nueva propuesta fregeana en la que esa distinción no se entiende como gramatical, sino como una función incompleta. En el caso de  $a=a$ , se estaría afirmando que lo que hay a un lado de la igualdad es idéntico a lo que hay al otro lado, son la misma cosa, se han designado igual por lo que podemos suponer que ambos elementos corresponden a una misma cosa; y, entender la afirmación como un juicio analítico y una deducción *a priori*. Mientras que en el caso  $a=b$ , nos encontraríamos ante un juicio sintético *deducido a posteriori*, puesto que para afirmar que  $a$  y  $b$  son un mismo elemento o refieren a una misma cosa habría que comprobarlo. Y la gran pregunta a responder es si podemos admitir la equivalencia entre  $a=a$  y  $a=b$ , porque en un principio, ambos juicios se referirían a una misma cosa.

A la hora de interpretar los juicios  $a=a$  y  $a=b$  hemos de plantearnos una serie de cosas. Supuestamente tanto en un caso como en otro, independientemente de si los consideramos *a priori* o *a posteriori*, se estaría haciendo referencia a un mismo elemento. En el primer caso, al afirmarse que “ $a$ ” es igual a “ $a$ ” se está diciendo que es igual a sí mismo y en el segundo caso, “ $a$ ” es igual a “ $b$ ”, se afirmaría que dicho elemento “ $a$ ” se puede identificar también como “ $b$ ” o que “ $b$ ” se puede denominar “ $a$ ”. Esta cuestión no es trivial, puesto que hace que nos planteemos si lo que se ha designado como “ $a$ ” y como “ $b$ ” son realmente un mismo elemento, elementos parecidos o elementos totalmente distintos. Esto implicaría que si en vez de emplear “ $a$ ”, empleamos “ $b$ ”, no supone ninguna alteración en lo que se quiere transmitir, podemos utilizar ambas designaciones indistintamente, por lo que podemos encontrar camino hacia los universales.

Una de las cuestiones principales es saber si esos dos elementos tienen una misma referencia. Para facilitar la comprensión de lo que se va a comentar a continuación, pondremos como ejemplo una manzana. En el anterior párrafo, lo que nos hemos preguntado es si “manzana<sub>1</sub>” es igual a “manzana<sub>2</sub>”, si esos dos elementos que se han planteado a los dos lados de la igualdad comparten algo que pueda hacer que los identifiquemos como iguales y utilizar su denominación de forma indistinta. Frege nos plantea primero que hemos de distinguir entre la representación y la referencia. Por un lado, la representación es subjetiva<sup>47</sup> y la imagen mental que nosotros tenemos de algo; por ejemplo, en el caso que nos ocupa, la representación de “manzana<sub>1</sub>” será la imagen mental que nosotros tenemos de dicha manzana y de “manzana<sub>2</sub>” tendremos otra representación, aunque puede ser parecida. Es más, la representación que cada uno de

---

<sup>47</sup> “La representación es subjetiva: la representación de uno no es la del otro. Por ello se dan múltiples diferencias en las representaciones asociadas al mismo sentido” (Frege, 1984, p.56).

nosotros realicemos será diferente, dándose varias representaciones para un mismo sentido.

Cuando percibimos un objeto, como la manzana, se ha de diferenciar entre lo que es propiamente la referencia, la representación, el sentido y el nombre/palabra/signo. La referencia de la manzana sería el objeto físico que identificamos como manzana. La representación, la imagen mental que tenemos de manzana. El sentido, la forma concreta en la que concebimos la manzana. El nombre, palabra o signo con el que designamos al objeto en cuestión, en este caso “manzana”. Entre la referencia y la representación, encontraríamos el sentido, que no es subjetivo, pero tampoco es el objeto mismo<sup>48</sup>. Y el nombre propio que se le asigna al objeto es arbitrario, es decir, el objeto se podía haber llamado “manzana” como pudiera haberse denominado “vaca”, el signo con el que identifiquemos al objeto en cuestión no sería relevante para este.

A lo anterior, cabe añadir algunas reflexiones más acerca del sentido y de la designación. El cómo denominemos es independiente del objeto, a lo que se podría achacar cierto nominalismo. Pero que Frege lo conciba de esa manera es clave para su proyecto logicista, puesto que los nombres propios de los objetos o el signo que empleamos para referirnos a ellos abren la puerta al psicologismo y a la interferencia de los procesos mentales, y por ello se consideran arbitrarios. Ello no resta la importancia que pueda tener el nombrar de las cosas, pero que un objeto pueda haberse llamado “manzana” o “vaca” no afecta a la composición o al darse del propio objeto. Es más, cada sentido que esté asociado a la referencia del objeto puede poseer incluso signos o denominaciones diferentes, pero no hace que la referencia del objeto que mentamos sea de una u otra manera. Porque el sentido es el modo específico que tiene un signo de presentar una cosa ante el entendimiento. Si se nos presenta ante nosotros una manzana pequeña, podemos designarla como “manzanita”, por ejemplo, haciendo referencia a su pequeñez. Mientras que la referencia es la misma cosa representada, es decir el objeto concreto, la manzana. Podemos designar y concebir ese objeto como “manzanita”, “manzana”, “manzana pequeña”, etc. Y, aun así, estaría remitiendo a una misma referencia, a una manzana, independientemente de su sentido y de su designación (Frege, 1984, p.57).

La referencia de un nombre propio es un objeto físico y material, un elemento que existe y se da en la realidad y este puede tener varios sentidos o varios signos. La situación ideal sería un único signo y sentido por cada referencia, que a “manzana” le correspondiera una referencia, un sentido y un nombre propio único. Pero, nos encontramos en el mundo objetivo individual, en la mayoría de las situaciones no es así, suele haber varias designaciones y varios sentidos por cada referencia, que son objetivos y pertenecen a la categoría de las representaciones. También sucedería algo parecido con el pensamiento, este también puede tener varios sentidos, como Frege comenta en *Sobre concepto y objeto* (Frege, 1984, pp.105-125). Sin embargo, al tratar con un pensamiento o un concepto, aquello que pertenece al mundo objetivo- no real, podemos no tener clara

---

<sup>48</sup> “La referencia de un nombre propio es el objeto mismo que designamos con él; la representación que tenemos entonces es totalmente subjetiva; entre ambas se halla el sentido, que ciertamente ya no es subjetivo como la representación, pero con todo, tampoco es el objeto mismo” (Frege, 1984, p.57).

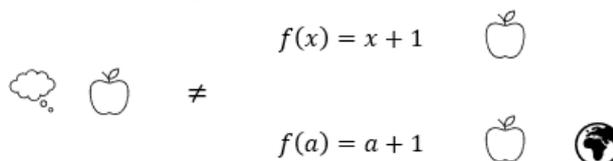
cuál es su referencia, puesto que no es tan intuitiva como lo puede ser la referencia de un nombre propio que es un objeto material e individual.

Cuando tratamos con un objeto sabemos cuál es su referencia, pero también hemos de preguntarnos cómo sabemos que ese objeto es ese y no otro (Loux, 2015). Si tenemos ante nosotros un objeto al que identificamos como manzana es porque este cumple con una serie de características o rasgos que hacen que lo identifiquemos como tal, independientemente de su denominación, como se ha comentado. Por lo que hemos dado un paso más y nos encontramos ante los conceptos, ante el concepto “manzana”, y no con su modo de darse concreto “manzana<sub>1</sub>”, es decir, con los objetos como tal. Sabemos que dichos objetos concretos son manzanas porque caen dentro de la idea o rasgos que saturan el concepto, el universal, “manzana”.

Se ha de tener presente, por tanto, que hay que diferenciar entre el concepto “manzana” y su darse concreto, el objeto “manzana<sub>1</sub>”. Tanto el concepto como el objeto tienen relación, pero se está aludiendo a cosas distintas, que también poseen referencias distintas. El concepto “manzana” tendrá por referencia el valor veritativo de un enunciado (Frege, 1984, p.62), es decir, si al comprobar dichas características o rasgos principales devuelve un resultado positivo, estaremos ante la saturación del concepto y el objeto que ha hecho posible dicha saturación cae dentro del dominio de dicho concepto. Es decir, tal y como lo expresa Frege, “La referencia de un nombre propio es el objeto que éste designa o denomina. Un término conceptual se refiere a un concepto si el término se emplea tal y como es conveniente en lógica.” (Frege, 1984, p.89). De modo que, “El concepto es una función de un argumento, cuyo valor siempre es un valor veritativo” (Frege, 1984, p.90), mientras que el objeto es la referencia de un nombre propio.

Si observamos la imagen, podremos ver lo que se ha ido comentando hasta ahora. En la parte izquierda se hace mención a la representación y su subjetividad, que es propia de cada uno, y no ha de confundirse con lo que se encuentra en la parte de la derecha, el concepto y el objeto objetivos. La función de la parte superior reflejaría el concepto no saturado, la expresión formal o el esquema que establece el patrón de la realidad. Imaginemos que esa formulación expresa ser “manzana”, pero esa formulación que se corresponde con una función no concreta nada, es una función que no se encuentra saturada. Sin embargo, en la expresión de abajo, al tomar un objeto concreto del mundo físico se satura la función y el concepto se completa y adquiere sentido y referencia completos<sup>49</sup>.

→ Función saturada e insaturada



Fuente: elaboración propia

<sup>49</sup> “Para cada objeto debe poderse determinar si cae bajo un concepto o no; un término conceptual que no satisfaga este requisito carece de referencia.” (Frege, 1984, p.97).

Y es que, “La relación lógica fundamental es la de caer un objeto bajo un concepto: a ella pueden reducirse todas las relaciones entre conceptos” (Frege, 1984, p.90). Asimismo, ha de considerarse que si nos encontramos una función con un solo argumento esta se identifica como concepto; y si nos encontramos una función con dos o más argumentos, esta será denominada relación.

No hemos de olvidar que el lenguaje lógico está detrás de estos planteamientos y es parte fundamental en el desarrollo fregeano. Se ha mencionado que esta es una ciencia que busca la verdad y esta debe exigir al nombre propio y al término conceptual que la conexión existente entre la palabra o signo y el sentido, y el sentido y la referencia esté determinada<sup>50</sup>. De modo que, si la verdad es uno de nuestros objetivos, ello nos incitará a avanzar del sentido a la referencia, lo que nos obliga a admitir como referente de un enunciado su valor verificativo (Frege, 1984, p. 97), como sucede con los conceptos. Si una de nuestras metas es la verdad, y ella es una de las metas de la lógica, no se han de obviar las referencias, puesto que, si tratamos con palabras que no designen ningún objeto, a pesar de que tenga sentido o empleemos términos conceptuales que no tengan referencia, no deberíamos tratar con ellos (Frege, 1984, p. 97)<sup>51</sup>.

No tendría sentido tratar con ellos, puesto que aquello que queremos conocer es la correspondencia entre lo que designamos y lo que acontece la realidad. Sin embargo, si hacemos un examen más detallado nos daremos cuenta, como enfatizaremos más adelante, que función y objeto, concepto y objeto son excluyentes entre sí, aunque podamos encontrarnos en situaciones en los que los conceptos harían las veces de objeto. “La relación lógica fundamental es la de un objeto caer bajo un concepto” (Frege, 1984, p.90), es decir, que el objeto cumpla con lo necesario para devolver un valor veritativo positivo a la hora de saturar el concepto. A partir de aquí, pueden establecerse o deducirse las relaciones que se pueden dar entre conceptos.

Vemos que las cosas concretas que existen en el mundo físico pueden considerarse como objetos, referencias de los nombres propios, palabras o signos que empleamos en el lenguaje. Por otro lado, tenemos conceptos, funciones de un solo argumento que se saturan con los objetos y serán los conceptos lo más similar a los universales, dado que tienen las características de las verdades eternas (Beuchot, 1977). Y teniendo presente todo lo anterior, podemos construir enunciados, cuyo sentido es el pensamiento y su referencia el valor veritativo que hemos comentado líneas arriba (Frege, 1984, p.60).

Si solo nos preocupáramos por el sentido del enunciado, por el pensamiento, no nos preocuparían las referencias de las partes que componen el enunciado. Sin embargo, parece haber una tendencia a preguntarnos por ello, a buscar la referencia de los objetos que componen los enunciados. Que queramos encontrar una referencia en cada objeto que compone el enunciado implica admitir que no solo nos basta con el pensamiento, sino que

---

<sup>50</sup> A lo que añade Frege: “La lógica debe exigir tanto del nombre propio como el término conceptual que el paso de la palabra del sentido y del sentido a la referencia este determinado sin lugar a dudas. En caso contrario no debería hablarse en absoluto de una referencia esto vale naturalmente para todos los signos y conexiones de signos que tengan la misma finalidad que los nombres propios o los términos conceptuales” (Frege, 1984, p.101).

<sup>51</sup> “Si nos interesa la verdad- y la verdad es el objetivo de la lógica-, debemos de preguntarnos por las referencias, debemos desechar nombres propios que no designen o nombren ningún objeto, por mucho que tengan un sentido; hay que desechar términos conceptuales que no tengan referencia.” (Frege, 1984, p. 97).

tiene que haber una correspondencia con la realidad. Pero, se ha de ser consciente que a veces las funciones o conceptos también pueden ser tratadas como objetos, es decir, también pueden formar parte de otros argumentos de otros conceptos, aun siendo ellos también conceptos. Como vemos, estas cuestiones pueden seguir complicándose, habiendo partido de la concepción función-argumento introducida en la *Conceptografía* y no de la distinción gramatical sujeto-predicado, se puede comprender de una mejor manera lo tratado y ver los niveles de dificultad que ello puede implicar.

En *Sobre Concepto y Objeto* encontramos lo que en las otras obras se ha ido dejando entrever, la distinción entre concepto y objeto, que es lo que nos permite establecer una conexión entre la variabilidad presente en la realidad y la unicidad que implicaría un universal. A lo largo de lo que se ha ido comentando se ha podido percibir que los objetos y los conceptos, aunque relacionados, no son lo mismo; es más, son excluyentes entre sí. Este es el punto clave en la ontología fregeana, la distinción objeto-concepto, si algo es considerado objeto no puede ser considerado concepto y viceversa, ya que no es lo mismo lo que se dice de un concepto que lo que se dice de un objeto (Frege, 1984)<sup>52</sup>. Es más, podemos identificar lo que Frege concibe como concepto como su concepción de “universal”.

Un objeto no puede ser considerado igual que un concepto. El concepto tiene carácter predicativo, aunque digamos algo sobre él<sup>53</sup>, y solo puede ser sustituido por otro concepto, al igual que el objeto solo sería sustituido por otro objeto. Como hemos mencionado al hablar de *Sobre Sentido y Referencia*, a la hora de plantear la sustituibilidad de “a” y de “b”, estas podrán sustituirse por un mismo elemento, es decir, si “a” es un objeto se podrá plantear su sustituibilidad por otro objeto y si “b” es un concepto, se planteará su sustituibilidad por otro concepto con una misma extensión (Frege, 1984). El objeto es algo concreto, mientras que el concepto abarca una cierta generalidad. El concepto es capaz de concretarse gracias al objeto ya que este cae dentro de su dominio, cumpliendo así con la función lógica básica. Pero en ningún caso ambas cosas serían lo mismo. El concepto, como función insaturada, se satura con un objeto concreto.

Se ha de tener presente que, aunque en la base metodológica planteada en la *Conceptografía*, se quiere escapar del psicologismo, haríamos bien en considerar que a lo mejor el psicologismo puede estar presente en nuestros razonamientos. Frege es consciente de que se puede emplear la palabra “concepto” de diferentes formas, se puede tomar tanto en un sentido psicológico como lógico o ambos; y él decide decantarse por el lógico. Pero aunque se decanta por el sentido lógico y deja de lado los problemas ocasionados tanto por el lenguaje natural como por el psicologismo, Frege tiene presente que el lenguaje puede ser imperfecto y puede haber siempre una cierta inadecuación entre la expresión lingüística y la cosa (Button & Trueman, 2023): “Un examen más penetrante nos hará ver que de la naturaleza misma de la cuestión y de la de nuestro lenguaje proviene el que no pueda evitarse una cierta inadecuación de la expresión lingüística y que no

---

<sup>52</sup>“Ser un concepto y ser un objeto se excluyen entre sí” (Frege, 1984, p.107) “Notesé bien que lo que se dice del objeto no es lo mismo que lo que se dice del concepto” (Frege, 1984, p. 116).

<sup>53</sup> “El concepto se comporta de modo esencialmente predicativo incluso cuando se dice algo de él; en consecuencia, En tales casos solo puede ser sustituido por un concepto, jamás por un objeto.” (Frege, 1984, p. 118).

pueda hacerse más que ser uno consciente de ella y tenerla siempre en cuenta.” (Frege, 1984, p.125).

### 4.3. Realismo extremo u otros posicionamientos

Teniendo presente lo que se ha expuesto sobre Gottlob Frege podría afirmarse que ostentaría una postura realista, perteneciente al realismo de verdades eternas que definimos en las respuestas realistas. Responde afirmativamente a la posibilidad de constitución de universales y su existencia y la consideración de la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad. Además, la existencia de universales se da en el plano de la abstracción o tercer reino en el que se plantean conceptos que siempre se darán de la misma forma. Sin embargo, también podemos encontrar interpretaciones que defenderían un cierto nominalismo. La postura que defiende Mauricio Beuchot, razonamiento que principalmente hemos seguido, es la de entender el pensamiento fregeano como un realismo de verdades eternas. Sin embargo, la posición de RS Wells (1951) es interesante puesto que habla de un realismo de sentido común que busca las condiciones de legitimidad y posibilidad. Klemke (1959) defiende también un realismo extremo en Frege y Trueman y Button (2023) comentan que el realismo que ejerce no es el tradicional. Mientras que Bergmann (1951) y Grossman (1961) defienden un nominalismo en sentido estricto, aunque este último también defiende que en algunos aspectos de su filosofía podría considerarse realista en sentido amplio.

Normalmente se suele encuadrar a Frege en una respuesta realista extrema, aunque haya otras posibilidades de interpretación. De hecho, Beuchot (1977), al final de su exposición, considera seguir estudiando los desarrollos planteados por Frege por si pudiera realmente tratarse de un realismo moderado. Aunque podamos interpretar algunos de sus postulados de forma que nos alejara de una postura realista, hay ciertos puntos en los que se admite sin duda su posición realista. Especialmente cuando reconoce la existencia de un mundo objetivo no sensible o no real, en el que existen y subsisten de forma independiente de nosotros los conceptos. Porque tanto los conceptos o funciones como el pensamiento pueden expresarse de forma objetiva sin remitir a ninguna representación, perteneciente al ámbito subjetivo, y tener una consistencia tal como la tiene la verdad (Beuchot, 1977, p.82).

Que haya habido discusiones acerca de sobre cómo entender la postura fregeana en el Problema de los Universales nos hace ver la complejidad de esta cuestión, sobre todo de las interpretaciones que podemos elaborar. No nos hemos adentrado en ellas, puesto que se ha considerado presentar los planteamientos expuestos por Frege y comentar algunas obras clave, pero cabría decir que no es baladí la interpretación que realicemos del pensador, puesto que ello puede posicionarnos en una respuesta u otra del Problema. Es decir, si interpretamos que, tal y como expone Frege, los conceptos y las funciones son concepciones que se asemejan a los universales a los que dota de atemporalidad y aespacialidad, o si consideramos que el lenguaje lógico que emplea Frege es reflejo del funcionamiento de la realidad, afirmaremos una posición realista. Pero, si consideramos que para mantener una postura realista es necesario que también el lenguaje natural refleje verídicamente la verdad y la realidad, Frege podría acercarse a posturas nominalistas.

Podemos cuestionarnos su realismo si nos detenemos en algunos comentarios que realiza. Frege es consciente de la imperfección del lenguaje natural, por ello quiere llevar a cabo su proyecto, para encontrar un lenguaje capaz de expresar la verdad sin imperfecciones. Aun así, sabe que su proyecto puede no resultar del todo perfecto <sup>54</sup>. Es consciente de que a la hora de hablar de los conceptos es complicado expresarlo con exactitud y sin error, porque “Cuando quiero hablar de un concepto, el lenguaje me fuerza con violencia casi insoslayable a una expresión inadecuada, con lo cual el pensamiento queda oscurecido- casi diría falseado-” (Frege, 1984, p.92). Al final, no nos enfrentamos con la cosa o la referencia concreta de lo que se menta, sino con cómo decimos la cosa. Las cosas son y existen, pero el problema sigue residiendo en cómo nos acercamos a ellas, intentamos comprenderlas y expresarlas.

---

<sup>54</sup> Véase nota 13.

## CAPÍTULO V. LAS TENSIONES REALISMO-NOMINALISMO DE LUDWIG WITTGENSTEIN

El tercer pensador elegido sobre el que reflexionaremos acerca del Problema de los Universales es Ludwig Wittgenstein (1889-1951). Al igual que en los casos anteriores, el filósofo desarrolla varias etapas de pensamiento, nos centraremos en su primera etapa, representada por su obra *Tractatus Logico-Philosophicus (TLP)* (1925), en la que mantendría una postura nominalista [Bambrough, 1980; Beuchot, 1981]. Se ha elegido al pensador por sus diferencias con la respuesta nominalista nietzscheana (Scotto, 2012)<sup>55</sup> y por cómo partiendo desde el mismo marco de pensamiento, Frege y él no llegan a las mismas conclusiones con relación al Problema [Anscombe, 1959; Dummett, 1981]<sup>56</sup>. Las reflexiones que realiza Wittgenstein en su primera etapa no dejan del todo claro si reconoce o no la posibilidad de constitución de universales, pero en sus razonamientos observamos que no afirma explícitamente la existencia de universales. Sin embargo, considera que hay una estrecha relación entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad puesto que poseen una misma estructura lógica (Reguera, 2009, p. xv) y de eso, precisamente, es en torno a lo que giran los planteamientos desarrollados en el *TLP* (Anscombe, 1959).

### 5.1. Wittgenstein y su pensamiento

Ludwig Wittgenstein representa una figura filosófica peculiar y se han realizado diversas interpretaciones de su pensamiento y de sus textos. Esto ha de tenerse presente, ya que según la interpretación que se siga pueden realizarse análisis de su pensamiento que nos lleven a conclusiones diferentes respecto a la respuesta que Wittgenstein daría al Problema de los Universales<sup>57</sup>. Además, como nos centraremos en el análisis del *TLP* habremos de hacer mención antes a algunas nociones clave para entenderlo y que nos servirán para encontrar la respuesta que el filósofo plantearía al Problema.

En primer lugar, generalmente se caracteriza a Wittgenstein como un filósofo que tiene dos etapas de pensamiento, aunque hay quien distingue algunas más (Biletzki y Matar, 2021)<sup>58</sup>. Para algunos estudiosos las dos principales etapas que se establecen son antagónicas; otros, sin embargo, consideran que una etapa es consecuencia de la otra y que hay una suerte de continuidad entre ambas (Brommage, 2008); dada esa continuidad en su pensamiento, Beuchot (1981) entiende los desarrollos de Wittgenstein como nominalistas, y Bambrough (1980) y Anscombe (1965), consideran que a Wittgenstein no le preocupaba especialmente el Problema. Para facilitar el análisis del filósofo

---

<sup>55</sup> Wittgenstein mencionó a Nietzsche en algunos de sus escritos, por lo que podría haber indicios de que le leyera (Scotto, 2012, pp.38-39). Además, Anscombe (1959) comenta que Wittgenstein leyó a Schopenhauer en su juventud y quedó impactado. Schopenhauer influyó también en Nietzsche, por lo que se podrían plantear puntos comunes entre ambos planteamientos.

<sup>56</sup> Véase tanto Dummett (1981a) como Dummett (1981b).

<sup>57</sup> Este problema puede darse con los anteriores filósofos expuestos, pero aquí se recalca porque si bien en Nietzsche o en Frege, a pesar de poseer distintas etapas, se puede establecer una predominancia de ciertos posicionamientos que nos permiten identificar una respuesta concreta, en Wittgenstein puede no resultarnos tan evidente.

<sup>58</sup> Véase también *The Third Wittgenstein* de Danièle Moyal-Sharrock.

seguiremos la interpretación continuista de sus etapas de pensamiento y consideraremos que la postura que mantendrá ante el Problema es la nominalista, aunque en el *TLP* nos encontraremos con razonamientos que nos recordarán a una respuesta realista dada la influencia de Frege<sup>59</sup> y Russell en sus planteamientos.

El problema de interpretación también se da con el *TLP*, Brommage (2008, pp.7-13) señala tres interpretaciones generales de la obra<sup>60</sup>: el Wittgenstein del Círculo de Viena, el Wittgenstein estandarizado y el Wittgenstein de la *resolute reading*. La interpretación del *Tractatus* que seguiremos será la estandarizada, puesto que es una de las interpretaciones más aceptadas y que nos permitirá analizar el Problema de los Universales de forma más completa, ya que considera que las proposiciones éticas y metafísicas presentes en el *TLP* tienen sentido, aunque haya verdades sobre las que no podamos pronunciarnos, pero que se muestran y han de ser consideradas (Brommage, 2008).

Se ha elegido el *Tractatus* porque en él se discute la relación existente entre realidad, pensamiento y lenguaje (Anscombe, 1959), por la influencia fregeana en su pensamiento y por las comparaciones que pueden establecerse con Nietzsche (Scotto, 2012), aunque no lo parezca. Desde el prólogo de la obra queda explicitada la influencia de Frege en Wittgenstein: “Quiero mencionar simplemente que debo a las grandes obras de Frege y a los trabajos de mi amigo Bertrand Russell buena parte de la incitación a mis pensamientos” (Wittgenstein, 2009, p.5). Wittgenstein parte del esquema de pensamiento de Frege y comparte hasta cierto punto las nociones de verdad y funcionamiento de las proposiciones, sin embargo, la respuesta al Problema que ofrece Wittgenstein será nominalista y diferente al realismo fregeano. Por otro lado, las conexiones que se pueden realizar entre el pensamiento wittgensteniano y el nietzscheano son bastante interesantes, hay poca bibliografía al respecto, pero podemos rastrear algunas ideas de Nietzsche en el primer Wittgenstein, especialmente en la noción de los límites del lenguaje [Lee, 2010; Scotto, 2012].

En segundo lugar, para analizar la respuesta del filósofo en el *TLP*, habremos de comentar algunos aspectos importantes previos. En esta primera etapa, Wittgenstein busca encontrar un lenguaje perfecto que exprese la forma lógica de la realidad (Beuchot 2013, p. 202). Beuchot (1981) comenta que Wittgenstein entiende los universales como configuraciones de objetos expresadas en la estructura lógica del lenguaje, pero hemos de especificar cómo entiende esas configuraciones y esos objetos y dicha estructura lógica. Por ello, se han de tener en cuenta una serie de conceptos clave en sus desarrollos filosóficos y que nos permitirán entender la postura wittgensteniana.

---

<sup>59</sup> Wittgenstein, al igual que Frege, considera importantes las nociones de sentido, significado y referencia. En Frege, el “sentido” (Sinn) es entendido como una posible configuración concreta del estado de la referencia, mientras que el Wittgenstein del *TLP*, amplía esa concepción y entiende “sentido” (*Sinn*) como una estructura, conexión o combinación de los significados que corresponde a las cosas en un hecho del mundo (Reguera, 2009, pp.cxv-cxiii). Además, “significado” (*Bedeutung*) en su primera etapa, puede recordar también a la referencia fregeana, porque concibe el significado de una palabra como el objeto o cosa que nombra, y establece una estrecha relación entre palabras y cosas, proposiciones y hechos, y, en definitiva, entre mundo y lenguaje (Reguera, 2009, pp. cxv-cxiii).

<sup>60</sup> “There are, as I see it, historically three discrete ways that the *Tractatus* has historically been read. The number of such readings is somewhat artificial for two reasons. First, because commentators disagree as to the exact number of such readings. David Stern, for example, cites five discrete readings. Secondly, the commentators on the *Tractatus* differ so radically about how to read the text that care must be taken not to do damage to the variety and nuance of the interpretations themselves.” (Brommage, 2008, p.13).

Uno de los puntos clave es su teoría pictórica del lenguaje y el isomorfismo. Wittgenstein afirma que el lenguaje representa la realidad, y para que sea posible dicha representación tiene que haber algo común entre el lenguaje empleado y lo que se menta. Se da un paralelismo entre lenguaje y mundo, ya que seguirían una misma estructura, estructura que también sigue nuestro pensamiento [Reguera, 2009; Bustos, 2011]. La pregunta que hemos de hacernos aquí es si es posible la constitución de universales o si se considera su existencia y para ello hemos de saber qué entiende por lenguaje, mundo y pensamiento.

El mundo (*Welt*) se concibe, en esta primera etapa, como todo lo que sucede, lo que es el caso o la totalidad de los hechos (*Tatsache*) (1-1.3). Es importante recalcar que dice “hechos” y no “cosas” (*Dinge*) u “objetos” (*Gegenständen*) (2.01), porque, aunque los objetos -simples y complejos- formen los hechos, el mundo se conforma de hechos. Es decir, las cosas no se presentan de forma aislada, sino que posibilitan los hechos, las conexiones de los objetos o estados de cosas (*Sachverhalten*) conforman los hechos, al igual que los eslabones de una cadena (2.03)<sup>61</sup> (Anscombe, 1959). Lo que se da en el mundo son los hechos y la relación que se da entre estos dentro del espacio lógico (*logische Raum*). La concepción del “mundo” no la constituyen los objetos sino los hechos que dependen de los objetos. Hechos y cosas no son lo mismo, aunque para que se den los hechos debemos de tener objetos, ya que las cosas se dan en los hechos, en relaciones las unas con las otras (Reguera, 2009, pp.cxv-cxiii). Y hemos de preguntarnos si los universales intervienen al constituir los hechos.

Por otro lado, la concepción del lenguaje (*Sprache*) es clave para entender la relación isomórfica. El lenguaje representa la realidad y la figura, los hechos que componen el mundo pueden expresarse mediante el lenguaje, que contiene la totalidad de las proposiciones que expresan los hechos. Su misma estructura lógica permite que el lenguaje sea una figura del mundo. La forma lógica que ambos poseen es lo que hace eso posible, tanto el mundo y el lenguaje compartirían una forma lógica común que permite al lenguaje estar en conexión con el mundo (Reguera, 2009, pp. cxv-cxiii). De forma que se concibe el lenguaje como una estructura lógica-formal, se presenta como una estructura unitaria y coherente que se expresa bajo la forma de las proposiciones. Al plantear ese isomorfismo entre la estructura del mundo y la estructura del lenguaje, se puede considerar que el lenguaje supone una figura del mundo [Reguera, 2009; Bustos, 2011]. Por lo que deberemos preguntarnos si en el lenguaje encontramos universales,

Por último, el pensamiento (*Gedanke*) se define de tres formas en el *TLP*: “El pensamiento es la figura lógica de los hechos” (3); “el pensamiento es el signo proposicional usado (3.5); y “El pensamiento es la proposición con sentido” (4) (Cerezo, 2003). El pensamiento puede conformar por sí mismo una figura, pero también la proposición puede ser entendida como figura del pensamiento. La proposición<sup>62</sup> supone un acto exterior y sensible, hace que el pensamiento se manifieste y deje de ser algo “oculto” (Beuchot, 2013, p.206). Al igual que en la realidad podíamos distinguir entre estados de cosas y objetos, en el plano del pensamiento encontramos las proposiciones y los nombres. Se pueden establecer paralelismos entre realidad y pensamiento, ya que los nombres serían en la proposición lo que los objetos a los estados de cosas y las proposiciones como los estados de cosas al mundo (Beuchot, 2013). Sin embargo, puede quedarnos la duda de hasta qué punto el pensamiento puede ser concebido como un punto

---

<sup>61</sup> “En el estado de cosas los objetos están unidos entre sí como los eslabones de una cadena.” (2.03)

<sup>62</sup> “La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos.” (4.01)

intermedio entre la realidad y lo que expresamos y que conecta lo que ha de figurarse con lo figurado (Cerezo, 2003, pp. 12-13).

Se ha comentado que el lenguaje “figura” o “representa” la realidad, y uno de los conceptos que no hemos de perder de vista es el de “figura” (*Bild*) (2.1.-3). Wittgenstein desarrolla una teoría figurativa<sup>63</sup> en la que “figura” es un modelo de la realidad capaz de mostrar las relaciones que se dan entre los objetos simples que conforman los hechos dentro del espacio lógico, siendo la figura lógica la figura por excelencia (Beuchot, 2013)<sup>64</sup>. La figura es una representación que nos permite entender y reflejar lo que ocurre en la realidad. Una figura por sí sola solo muestra el sentido, una posibilidad de darse del estado de cosas, pero no posee una referencia que la conecte con la realidad. En el momento que la figura entra en relación con la realidad, esta tendrá una referencia, por lo que podrá afirmarse si es verdadera o no (Beuchot, 2013, pp.205-206). Pero la figura no se puede decir como tal, sino que se muestra (*Zeigen*). La figura o el figurar pone en conexión el hecho con el lenguaje, es algo que se muestra pero que no se figura. La figura no se figura, sino que se muestra; y es en ese mostrarse que dice algo (Cerezo, 2003).

Por otro lado, tampoco hemos de perder de vista la concepción de Wittgenstein de los objetos que conforman los hechos. Considera que los objetos simples (*Blosse Gegenständen*) (2.01) son el componente elemental de la sustancia del mundo, aunque los objetos que se encuentran en la realidad son compuestos (Reguera, 2009, pp. cxv-cxiii). Los objetos simples son aquello que se mantiene constante e invariable y su configuración es lo que conforma el estado de cosas (2.027- 2.0272), son el punto clave sobre el que se vertebra el mundo que plantea Wittgenstein y lo que el lenguaje refleja. Se reconoce la existencia de los objetos<sup>65</sup> en los que se aprecian una serie de rasgos parecidos, pero habrá de determinarse si dichas propiedades son semejantes o iguales (Beuchot, 1981) o si hay algo que exista de forma previa que agrupe dichos rasgos.

Considerando todo lo comentado, el isomorfismo que se plantea entre lenguaje y mundo plantea una plena correspondencia entre ambos. Aunque queda dilucidar si se considera que en esa plena correspondencia también se contempla la existencia de universales o solo de objetos concretos. Por el momento, encontramos una visión lógico-metafísica, en la que la lógica sentaría las bases para dicha metafísica. La clave estará en si considera solo la existencia de entidades particulares, o, además, considera que lo universal pueda tener entidad. Si consideráramos la estructura lógica que plantea del lenguaje y del mundo como los “universales”, quizás pudiera plantearse una postura realista; ya que, si finalmente prima la existencia de lo particular, estaríamos frente a una postura nominalista. Cuestión que comprobaremos en el análisis del *TLP*.

---

<sup>63</sup> Al hablar de la teoría isomórfica, las figuras y el pensamiento resulta más sencillo entenderlo a través de la anécdota que narra Von Wright (Brommage, 1981), Wittgenstein presencié en un juicio en París la recreación con muñecos de un accidente de coche y vio similitudes entre cómo nosotros expresábamos la realidad y la situación que se estaba representando.

<sup>64</sup> Para que un hecho sea figura ha de cumplir dos condiciones: ser hecho representativo y mantener con lo figurado una relación de semejanza o de identidad (Beuchot, 2013).

<sup>65</sup> Al menos se reconoce la existencia de objetos complejos, puesto que no proporciona ejemplo de los simples (Anscombe, 1959)

## 5.2. Tractatus Logico-Philosophicus

El objetivo de Wittgenstein en el *Tractatus* es mostrar que los problemas generados por la filosofía residen en una “incomprensión lógica de nuestro lenguaje” (Wittgenstein, 2009, p.5) y es que todo aquello que genere incomprensiones o no sea preciso, será complicado decirlo claramente, por lo que será mejor no hablar de ello (7). Wittgenstein distingue entre el lenguaje natural y el lenguaje propio de la realidad (4.001-4.002), al igual que lo hacía Frege (Anscombe, 1959) y habremos de ver si en dicho lenguaje de la realidad se contemplan los universales o no. Se reconoce una realidad independiente de nosotros<sup>66</sup> que queremos describir y conocer, pero nuestra comprensión del lenguaje genera problemas. Estas cuestiones inciden directamente en la respuesta que dará el filósofo al Problema, porque plantear un isomorfismo entre lenguaje y realidad no tiene por qué implicar la aceptación de la existencia de universales.

A la hora de hacernos esa pregunta, veremos que la lógica juega un papel importante (Anscombe, 1959). La lógica es la que es capaz de establecer la relación entre los elementos que intervienen en el isomorfismo, puesto que los tres siguen una misma estructura lógica, pero ello no supone una aceptación de la constitución o existencia de universales. Aunque podamos expresar los posibles estados de las cosas o los hechos del mundo, no se puede detallar el cómo se figuran dichos estados de cosas, sino que solo se pueden mostrar. Las proposiciones que figuran los hechos del mundo no dicen o expresan la cosa en sí, sino que muestran cómo es la cosa, es decir, la refleja. Por el carácter de figuración del lenguaje, las proposiciones muestran la estructura del mundo y de las cosas (Reguera, 2009, pp. cxv-cxiii). Se muestra, pero no se dice, es decir, no podemos *decir* los hechos o las cosas, sino solo *cómo* son los hechos o las cosas<sup>67</sup>, algo que también parecían plantear tanto Nietzsche como Frege cuando veíamos sus planteamientos acerca de la consideración de posibilidad de universales, la existencia de estos y la relación que planteaban entre realidad, lenguaje y pensamiento.

En primer lugar, respecto a la posibilidad de consideración de los universales, la respuesta que nos ofrece Wittgenstein en el *TLP* no es del todo evidente puesto que no queda claro si puede haber unicidad en la multiplicidad de los hechos que conforman el mundo. Se reconoce la variabilidad presente en la realidad, y aunque se encuentran una serie de patrones comunes en las cosas, la primacía ontológica la ostentan los objetos concretos (3.3421) (Anscombe, 1959) y que se describen en las primeras proposiciones (2-2.1)<sup>68</sup>. El objeto es lo fijo y lo persistente en la realidad, es su sustancia elemental (2.021), por lo que lo particular y concreto es el componente principal de la realidad, aunque su configuración sea variable dentro de las diferentes posibilidades de los estados de cosas (2.031)<sup>69</sup>. Los objetos pueden nombrarse, aunque el nombre que empleemos sea arbitrario (Beuchot, 2013), pero no podemos *expresarlos*, es decir, las proposiciones que

---

<sup>66</sup> “El mundo es independiente de mi voluntad” (6.373)

<sup>67</sup> “Pueden describirse estados de cosas, no nombrarse. (Los nombres semejan puntos, las proposiciones flechas, tienen sentido.)” (3.144) “A los objetos sólo puedo nombrarlos. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar de ellos, no puedo expresarlos. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.” (3.221)

<sup>68</sup> “Lo fijo, lo persistente y el objeto son uno y lo mismo.” (2.027); “El objeto es lo fijo, persistente; la configuración es lo cambiante, inestable.”; (2.0271) “La configuración de los objetos forma el estado de cosas.” (2.0272)

<sup>69</sup> Dicha determinación viene dada por su estructura y dicha posibilidad de estructura es su forma (2.033)

empleamos en nuestro lenguaje pueden nombrarlos y describirlos, pero no decir su en sí y *expresarlos* en su totalidad (3.221).

Si no podemos *expresar* los objetos, plantear la posibilidad de universales será complicado, porque no conseguiríamos llegar a comprender las propiedades necesarias que debería tener un objeto para que fuera dicho objeto. En el lenguaje ordinario realizamos asociaciones por la semejanza<sup>70</sup> que mantienen los objetos, pero no ha de suponer que en el lenguaje de la realidad esas “propiedades comunes” sean algo entitativo (Anscombe, 1959). Los signos que conforman los nombres y las proposiciones empleados podrán ser arbitrarios, pero después habrán de seguirse para poder establecer un simbolismo confiable y entendernos (Beuchot, 2013, pp.207-208). Pero en la estructura de la realidad puede no ser así, entonces se nos presenta un problema. Si cada designación es arbitraria, pero encontramos objetos similares en la realidad y los designamos de forma parecida, dónde reside lo común que hace posible dicha designación (3.222)<sup>71</sup>.

Dentro del espacio de los hechos, las cosas se dan de manera independiente, aunque estas se relacionen entre sí en los estados de cosas. En los propios objetos o cosas se encuentran presentes sus diferentes estados (2.014), aunque al final se describa uno concreto. Podríamos pensar que puede haber un *a priori* que haga posible ser de tal forma u otra a la cosa o al hecho, como suerte de suelo común, pero que los objetos contengan todas sus posibilidades de estados, no implica necesariamente que exista un universal que determine rasgos o características esenciales. Se pueden encontrar semejanzas entre los objetos y hechos, pero no establecer una igualdad o unicidad que conlleve un “universal”<sup>72</sup>. Se podría plantear que la diferenciación entre hechos y objetos es similar a la distinción fregeana de concepto y objeto<sup>73</sup>, pero no son exactamente iguales como comenta Anscombe (1959)<sup>74</sup>. El “concepto” permitía armonizar la multiplicidad con la unicidad, lo particular saturaba lo general, pero en Wittgenstein no queda tan claro, puesto que los hechos, los diferentes estados de cosas, no revierten a un plano abstracto como sí lo hace el “concepto”. Además, a la hora de considerar ese “concepto” estaríamos afirmando que las cosas tienen unas mismas propiedades, pudiendo ser así dos cosas iguales, lo que Wittgenstein consideraría absurdo (5.5303).

A la hora de referirnos a los hechos vemos la multiplicidad presente en la realidad, en los hechos y los objetos, pero a la hora de plantear una unicidad habremos de fijarnos en aquello que nos permite establecer rasgos semejantes entre los hechos, pero no en los hechos mismos puesto que son la expresión de la variabilidad de la realidad (5.634) (Reguera, 2009). Asimismo, si consideráramos posibles los “universales”, los signos que empleamos para mentarlos deberían tener siempre una referencia en la realidad, ya que, si no, los signos que no tienen significado no pueden usarse (3.328) dado el isomorfismo

---

<sup>70</sup> “No es posible afirmar la identidad del significado de dos expresiones. Porque para poder afirmar algo de su significado tengo que conocer su significado; y en la medida en que conozco su significado sé si significan lo mismo o algo diferente.” (6.2322)

<sup>71</sup> “En el lenguaje ordinario sucede con singular frecuencia que la misma palabra designe de modo y manera distintos” (3.323)

<sup>72</sup> “Dos objetos de la misma forma lógica sólo se diferencian entre sí —independientemente de sus propiedades externas— por el hecho de ser diferentes” (2.0233) A lo que se suma los problemas entorno a la concepción de identidad (5.53-5.534).

<sup>73</sup> Wittgenstein rompe con la dualidad de referencias fregeana (objetos y valores veritativos) y la posibilidad de que los conceptos también fueran referencias. Considera que los predicados no debieran de tener un “concepto” como referencia, no es del todo exacto o concreto y no se encuentra en la realidad, no es un objeto simple y no es un hecho, si no que forma parte de aquello auxiliar que nos ayuda a expresar los hechos (Beuchot, 1981)

<sup>74</sup> Wittgenstein va más allá puesto que también concibe el objeto como una variable (4.1272).

que plantea Wittgenstein. En el lenguaje aquello que no refleje la realidad no tendría sentido plantearlo, se contempla así una ontología económica basada en el lema ockhamiano (1994) de no multiplicar los entes sin necesidad (5.47321) (Martínez, 2018). Pero no queda del todo cerrada la posibilidad de consideración de universales.

Comentado lo anterior, en segundo lugar, hemos de preguntarnos acerca de la existencia de universales. Al no decantarse explícitamente sobre su posibilidad de constitución, deja la puerta abierta a que estos puedan constituirse y existir de forma independiente. Bustos (2011) comenta que no hemos de entender los objetos como algo físico sino más bien como entidades lógicas que hacen posible la concepción del mundo con lo que podríamos interpretar incluso que el “universal” esté dentro de las propias cosas y acercarnos así a una postura moderada, pero Wittgenstein afirma que “...Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto alguno fuera de la posibilidad de su conexión con otros. Si puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la posibilidad de esa trama” (2.0121). Por lo que la probabilidad de existencia de objetos abstractos y una postura realista ante el Problema quedarían descartados.

Sin embargo, hemos de considerar algunos elementos del pensamiento wittgensteniano en los que se pueden rastrear la existencia de universales: el concepto formal y la figura lógica. Ambos serán descartados como entidades existentes antes de las cosas de forma independiente. En el caso del concepto formal, queda descartado como posible “universal” cuando Wittgenstein afirma que “la pregunta por la existencia de un concepto formal es absurda. Porque no hay proposición que pueda dar respuesta a tal pregunta” (4.1274). Podemos encontrar ciertas propiedades formales que se dan en los objetos y hechos, lo que da pie a establecer conceptos formales; además, que un objeto caiga bajo un concepto formal no puede decirse mediante una proposición, sino solo mostrarse<sup>75</sup> (4.126-4.127). Las propiedades formales de los objetos no se afirman o niegan gracias a las proposiciones, sino que estas solo reflejan las propiedades que en los objetos o hechos se dan, pero no determinan que una cosa sea necesariamente de una forma o de otra, sino que solo se dice cómo se da (4.122 y 4.124). En este punto Nietzsche también estaría de acuerdo, solo podemos describir la realidad, pero no acceder a lo que es en sí la realidad, ya que el lenguaje solo nos muestra lo que hay en el mundo (Scotto, 2012)<sup>76</sup>.

Por otro lado, en el caso de la figura lógica<sup>77</sup>, sucede algo parecido, también se descarta una postura realista cuando se afirma que “no existe una figura verdadera a priori” (2.225). Esta afirmación es coherente si tenemos en mente la anécdota que contaba Von Wright acerca de cómo Wittgenstein planteó su teoría isomórfica (Brommage, 2008), ya que la figura no podría preceder como tal al hecho, sino que esta acontece después, cuando realizamos nuestra representación del hecho. Será después de ver lo que acontece en la realidad que podamos determinar si una figura es verdadera o no. Podríamos pensar en la figura como un posible universal, pero ello sería demasiado problemático, porque si no hay partes *a priori* de nuestra experiencia no se puede defender un orden *a priori* de las cosas (5.634), ni establecer objetos ni constantes lógicas como hacían Frege y Russell (5.4).

---

<sup>75</sup> A lo que se ha de tener presente la diferencia entre uso y mención. Es diferente el que nosotros podamos emplearlo en nuestro lenguaje a poder hablar como tal de él.

<sup>76</sup> Véase Lee (2010).

<sup>77</sup> Véase las proposiciones que componen 2.2.

Entre los objetos y los hechos y la figura ha de haber una cierta semejanza para hacer posible dicho isomorfismo, si no, no habría figuras que representaran la realidad (Cerezo, 2003). Esa semejanza que hace posible el isomorfismo y los patrones comunes que encontramos en la realidad nos hacen pensar que debe de haber un *a priori* en la realidad. Podríamos pensar que la estructura y forma lógica que siguen tanto la realidad y nuestro lenguaje que nos permite describir y representar el mundo constituyen los “universales”, en vez del concepto formal y la figura. Puede surgirnos la duda de si esa estructura puede entenderse como universal, pero Wittgenstein la concibe como algo auxiliar (Beuchot, 1981). Aunque se encuentren rasgos o patrones comunes en los objetos o en los hechos, ello tenga una determinada forma y figura lógicas y se dé en un espacio lógico concreto, no revierte del todo en la concepción de universal que hemos tratado. No ha de entenderse que los predicados y las relaciones sean algo esencial al mundo, sino que dichos predicados y relaciones tienen un carácter auxiliar. Nos ayudan a decir cómo es el mundo, pero no son el mundo (6.124). Son auxiliares ya que no son el elemento esencial de la realidad, ya que estos son los objetos simples y los hechos. Si aceptáramos algo más que la auxiliaridad de los predicados y las relaciones, a lo mejor podríamos acercarnos a una noción de universal.

Estas cuestiones están estrechamente enlazadas con la relación entre realidad, lenguaje y pensamiento que hemos de comentar, en tercer lugar, puesto que las proposiciones lógicas no aseveran por ellas mismas si nuestro mundo es así o no (6.1233). Las proposiciones lógicas describen y representan el mundo, reflejan cómo es el mundo, no dicen cómo es o cómo ha de ser, no tienen contenido por sí mismas (6.124). Con estos razonamientos, un universal planteado en términos realistas sería ciertamente difícil, por lo que la concepción nominalista del pensador se va asentando, puesto que la estructura lógica que se plantea no tiene ningún significado más allá de permitir reflejar la realidad. Concepción que plasma cuando habla sobre las matemáticas, sobre la mecánica y la ley de causalidad. No mentan nada del mundo describiéndolo, pero gracias a que describen el mundo, describen las relaciones que se dan entre las cosas, el caso (6.342).

El lenguaje refleja la realidad y es gracias a la estructura lógica que ambos planos pueden ponerse en relación. Si la lógica permite esa conexión, en cierto modo esta debería de estar presente antes (5.552 y 5.5521). Aunque Wittgenstein se plantea: “¿Podríamos establecer una forma sígnica y no saber si puede corresponderle algo? ¿Tiene sentido la pregunta: qué ha de *ser* para que algo pueda ser-el-caso?” (5.5542). Se nos presenta un mundo en el que puede entenderse la lógica como armazón del mundo, pero que no puede ir más allá de los límites del mundo (5.61), puesto que también son sus límites. Pero la lógica no limita como tal el mundo, lo describe y hace posible el reflejo del mundo en el lenguaje (Russell, 2009, pp. 148-149).

Las proposiciones, el lenguaje, representa la realidad, pero no puede representar la forma lógica que las pone en contacto con la realidad. No puede representar o decir ese mecanismo, no habla de su propio funcionamiento, solo representa la realidad y los hechos que acontecen en esta. La proposición es espejo de la realidad, no de sí misma. El lenguaje, espejea, refleja los estados de cosas, pero no se representa a sí mismo, no representa la forma lógica, pero sí la muestra (4.121). Siguiendo este razonamiento, si quisiéramos considerar en nuestros planteamientos “universales”, estos no tendrían cabida en las proposiciones como entidades sino solo como predicaciones<sup>78</sup>, no solo por

---

<sup>78</sup> Se ha de tener presente que Wittgenstein considera imposible entender los conceptos como una referencia, enfoque que sí consideraba factible Frege. Un concepto no es una referencia posible para Wittgenstein (Anscombe, 1959)

estas ser descripciones de la realidad, sino que, además, aunque estos pertenecieran al ámbito de la forma lógica (4.12), solo podrían mostrarse o intuirse, pero no propiamente decirse. Además, si quisiéramos considerar el caso de que los universales se dieran si se considerara su existencia, serían universales *post rem*<sup>79</sup>.

Ya se ha comentado anteriormente, pero aquello que se muestra no puede decirse (4.1212). Es una tensión constante a lo largo del *Tractatus*. Una tensión existente entre aquello que podemos mentar y aquello que no podemos mentar, pero que está presente en el acto propio de mentar la realidad. El lenguaje refleja la realidad y muestra cómo ella pueda darse, sin poder mentar cómo se da ese darse, ya que solo puede señalarlo. Sí que podemos destacar una serie de rasgos propios de la cosa o propiedades internas, que serían indispensables para que la cosa fuese la que es (4.122 y 4.123), lo mismo sucede con los hechos (4.1221), pero sin poder establecer como tal un universal como entidad independiente.

Pero no hemos de olvidarnos del pensamiento (3.02), ya que lo que es pensado es posible. Es posible puesto que el pensamiento sigue las reglas de lo lógico, la forma y la estructura lógica que siguen los estados de cosas o hechos; si no se siguieran estaríamos pensando de forma ilógica, lo que no es posible, porque es imposible pensar de forma ilógica (3.03). Si quisiéramos plantear la posibilidad de existencia de universales y buscar recovecos en el pensamiento wittgensteniano, podríamos decir que los universales son pensables, por lo que podrían ser posibles. Pero, volveríamos al mismo punto de antes: quizás pudieran ser pensables, pero si tienen un carácter auxiliar, pueden ser pensados, pueden estar presentes en el lenguaje, pero no tienen una entidad subsistente e independiente.

La posibilidad de que el lenguaje y el pensamiento espejeen la realidad porque tienen una misma estructura, no implica que sea imprescindible la existencia de universales independientes. Se ha de recalcar el hecho de la no independencia, ya que no se reconoce una existencia separada de las cosas, un tercer reino en el que estos se dieran. Sino que hay un reflejo del lenguaje y la realidad y los objetos y hechos que encontramos, lo que no conlleva necesariamente reconocer como tal los universales. Es más, no podría darse dicho reino o paso intermedio que conecta la realidad porque en el lenguaje, en el pensamiento, se refleja directamente la realidad.

Comenta Cerezo (2005) que no se debería de establecer la discusión en torno a si los objetos son individuales o universales porque no es algo que haya de descubrirse *a priori*, sino que depende de las condiciones particulares del mundo. Ello no rompe con el isomorfismo entre lenguaje y mundo, sino que lo posibilita y lo refuerza. La estructura y forma lógica no ha de tener por sí misma un significado como tal si quiere representar y mostrar lo que es el mundo y la realidad. Por ello tampoco la representación del mundo depende de nuestra voluntad (6.373). De forma que se descarta tanto la existencia de universales, en tanto que irían más allá de una función descriptiva del lenguaje y se descarta la intromisión de la subjetividad en la descripción del mundo puesto que este es independiente de la voluntad. Por lo tanto, podríamos afirmar que se muestra de acuerdo con Frege en el eliminar el subjetivismo, hecho con el que no se mostraría de acuerdo Nietzsche, puesto que él da pleno poder a la voluntad para representar la realidad. Los objetos están unidos sin necesidad de “algo” que haga como un mediador (Ramsey, 1925), el lenguaje no requiere de universales ni de la voluntad para representar el mundo.

---

<sup>79</sup> Véase Cap.II, 2. Las diferentes respuestas al Problema de los Universales.

### 5.3. Tensiones entre realismo y nominalismo

Wittgenstein establece una relación entre lenguaje y mundo basada en el isomorfismo que no conlleva una aceptación explícita de la existencia de universales independientes como lo planteaban las posturas realistas, pero que tampoco desestima la posibilidad de existencia de universales. La teoría pictórica o isomórfica que plantea establece que el lenguaje refleja cómo es el mundo, ambos siguen una estructura bajo la cual se refleja el uno en el otro. Pudiera parecer que ese reflejo ha de contemplar universales, pero no. El isomorfismo se establece entre los hechos compuestos de objetos simples, los componentes últimos del mundo, y el lenguaje. El lenguaje refleja esos hechos, sin embargo, podemos apreciar en el mundo una serie de estructuras bajo las que se agrupan y ordenan los objetos, y podría parecer que hemos encontrado “universales”, pero no (Beuchot, 1981, pp.312-313).

Las tesis realistas mantienen que han de existir universales previos a las cosas y que han de existir de forma independiente de las cosas, pero en Wittgenstein no encontramos una afirmación explícita de estas cuestiones, si acaso podemos intuir las porque lo único que puede hacer nuestro lenguaje es reflejar y representar la realidad, y lo único que se encuentra en la realidad son los hechos<sup>80</sup>. Dada la discusión que se establece en el *TLP* y al otorgar un mayor peso a lo que acontece de forma particular, habremos de considerar una postura nominalista, ya que sí se ha encontrado evidencia explícita para sustentar dicha tesis. Sin embargo, no ha de considerarse la postura wittgensteniana como una respuesta nominalista que no admite por completo la existencia de universales como Nietzsche, sino que no llega a cerrar la puerta a estos cuando se habla de una serie de patrones comunes entre las cosas. En el caso de que se consideraran universales, estos serían *universalia post rem*, ya que no podemos saber si existen antes de las cosas tanto la estructura como la forma lógica, solo podemos intuir las posteriormente; por lo que podríamos considerar que ejerce un nominalismo en sentido amplio.

Dentro de las posturas nominalistas no hemos de considerarlo verbalista, porque los universales no serían solo un sonido, sino que afectan a nuestra forma de concebir la estructura de la realidad. Sin embargo, si consideramos la estructura lógica que hace posible el isomorfismo como las predicaciones lógicas que consideran los sermonistas, Wittgenstein sería semornista. Pero tampoco hemos de descartar la posibilidad de una postura terminista, puesto que también se plantea la distinción entre el plano mental, oral y escrito, y la generación de términos propios similares a los conceptos formales o las figuraciones. Aunque no deberíamos abstenernos de considerar y analizar en más detalle los planteamientos conceptualistas de las posturas moderadas por el papel que puede jugar el pensamiento, ya que este parece que sí emplea “universales”. El lenguaje presenta sus límites (5.6) bajo los que también se rige el pensamiento, podríamos pensar cualquier cosa y que esta fuera posible, siempre que siguiera las reglas lógicas (Russell, 2009, p.148). Los universales no dejan de tener una concepción abstracta y de estar ligados al pensamiento en nuestro proceso cognoscitivo, aunque estos no tienen por qué tener una entidad y existencia independientes.

Nos decantaremos por una posición u otra según hayamos interpretado el pensamiento wittgensteniano. Si consideramos más relevantes los planteamientos acerca

---

<sup>80</sup>Aunque hayamos defendido una postura nominalista de Wittgenstein se han de tener en cuenta los planteamientos de Robert Fahrnkopf (1973) entorno al realismo ostentado por el filósofo.

de la estructura isomórfica, quizá nos decantemos por un sermonismo; mientras que, si decidimos analizar el papel que juega el pensamiento y consideremos importantes las referencias a Ockham en el *TLP*, sopesaremos una postura terminista o conceptualista. También hay que tener presentes las consideraciones que realizan Ramsey (1925), Anscombe (1965), Bambrough (1980) y Beuchot (1981). Beuchot se basa en Anscombe (1959) para afirmar que lo que se dan son diferentes configuraciones de objetos que se dan en la “red lógica” (Beuchot, 1981, p. 316), pero Ramsey, Anscombe y Bambrough van más allá porque consideran que Wittgenstein supo ver claramente a través del problema. Tanto Anscombe (1965) como Bambrough (1980) consideran que Wittgenstein resuelve el problema de los universales porque no le preocupaba especialmente, hecho frente al que Aaron (1965) se muestra escéptico. Anscombe (1959) comenta que en la estructura lógica es donde estarán presentes los universales. Mientras que Bambrough (1980) afirma que con los parecidos de familia que desarrolla en su siguiente etapa diluyen el problema, es más, se suele confundir el pensamiento wittgensteniano con posturas nominalistas y realistas cuando realmente no sigue ninguna respuesta porque no se plantea el Problema, ya que su forma de hacer filosofía lo elimina.

Frege y Wittgenstein dan importancia a la lógica como sustento del lenguaje que describe la realidad [Dummett, 1981a; Dummett, 1981b). Pero mientras Frege entiende que existe un tercer reino en el que los universales en tanto que conceptos pueden darse y conformar la estructura del pensamiento puro y en cierto modo de la realidad, la relación que establece Wittgenstein entre realidad, lenguaje y pensamiento es directa (Anscombe, 1959). Para Frege es necesario establecer un metalenguaje, mientras que para Wittgenstein no (Brommage, 2008, p.90). Sostiene que no hay necesidad de tal cosa, puesto que tanto la realidad como el pensamiento como el lenguaje siguen una misma estructura lógica y el lenguaje es capaz de reflejar la realidad. La postura que mantiene Wittgenstein nos hace ver que puede ser compatible mantener una postura nominalista con una defensa del isomorfismo. La postura que mantendría no sería de un nominalismo radical como Nietzsche sino más bien moderado. Aún quedaría bastante por matizar y precisar, puesto que es una postura nominalista compleja que no llega a negar del todo la existencia de universales, dado que, aunque estos no se puedan expresar, podrían mostrarse en aquello que es inefable.

## CAPÍTULO V. CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo hemos analizado diferentes respuestas al Problema de los Universales en la época contemporánea. El problema de los universales se centra en el estudio de la posibilidad de cognición universal de los particulares y aún disciplinas como la metafísica, la epistemología, la lógica o la filosofía del lenguaje. Como hemos podido observar, ofrecer una respuesta al Problema es complejo, pero ello no ha de desanimarnos a la hora de estudiarlo tal y como apunta Casaubon (1983). Las diferentes posturas que se defienden respecto al Problema de los Universales -realismo, nominalismo y posturas intermedias- nos muestran las diversas formas en las que podemos conocer la realidad, pudiendo encontrar en algunos casos similitudes entre ellas. Las introducciones realizadas a las tres respuestas que se han comentado a lo largo del trabajo presentan algunos puntos en común a pesar de sus marcadas diferencias. Y es que, que puedan plantearse distintas respuestas al Problema muestra los diferentes caminos que se siguen a la hora de intentar conocer la realidad, caminos que no se encuentran lejanos los unos de los otros.

Se han establecido unos puntos guía para adentrarnos en el análisis del Problema: la posibilidad de constitución de universales (multiplicidad vs. unicidad), la aceptación o no de la existencia independiente de universales y la relación que se establece entre realidad, pensamiento y lenguaje. Si bien es cierto, que, el punto clave que establece la diferenciación entre las principales respuestas (nominalismo y realismo) es la cuestión ontológica de la existencia de universales independientes. Una respuesta realista afirmaría que sí es posible la constitución de universales, así como su existencia independiente, y la relación que se da entre lenguaje, pensamiento y realidad es muy estrecha puesto que los tres elementos están conectados. Sin embargo, una respuesta nominalista, respondería negativamente a esas tres cuestiones y una postura intermedia afirmará o negará la posibilidad de constitución y existencia de universales, pero afirmarán la relación existente entre realidad, lenguaje y pensamiento.

Si analizamos los pensamientos de los filósofos no encontramos posicionamientos que coincidan plenamente con las líneas generales comentadas, sino que nos encontramos con programas filosóficos que oscilan entre la defensa de un nominalismo, un realismo o posturas intermedias. Tanto Ewing (1971) como Bambrough (1980) enfatizan que a veces no se ha comprendido bien los términos que se establecen para identificar cada respuesta, lo que también dificulta realizar una aproximación adecuada a la que realiza el filósofo en cuestión que estemos analizando. El propio Problema se convierte en un problema (Lazerowitz, 1980).

Las soluciones que se extraen de los pensamientos de Nietzsche, Frege y Wittgenstein ponen el acento en diferentes cuestiones a la hora de ofrecer una respuesta al Problema de los Universales, que incide también en la cognoscibilidad de la realidad. Muestran respuestas complejas, pero que no hacen sino evidenciar los diferentes aspectos a tener en cuenta a la hora de afrontar el intento de conocer la realidad. Puesto que en el momento en el que nos preguntamos por la posibilidad de constituir universales, nos estamos preguntando por si podemos identificar una serie de propiedades y patrones similares o semejantes en las cosas, que hagan posible determinar abstracciones y establecer un conocimiento fiable de las cosas (Price, 1980), así como adentrarnos en la pregunta por la estructura del mundo (Armstrong, 1980).

Nietzsche desarrolla un nominalismo verbalista en el que la constitución de los universales no es posible ya que suponen metáforas solidificadas que enmascaran la realidad. Proponer la existencia de universales no tiene sentido, solo son meros sonidos (*Laut*) que emitimos en nuestra expresión. Nuestro lenguaje no es capaz de representar (*Vorstellung*) la realidad y, además, no podemos conocer cómo es la naturaleza, aunque creamos que nuestro intelecto tiene tal capacidad. Si consideramos que se dan universales, como lo hacen las posturas platónicas, se esboza una unicidad que no contempla la mutabilidad de la realidad. Por ello, la única relación que puede darse entre lenguaje, pensamiento y realidad, si es que esta hubiera de darse, es una relación artística. Dicha relación artística es capaz de superar el nihilismo al que nos vemos abocados si afirmamos la existencia de abstracciones. El instinto artístico nos permitirá adaptarnos a la variabilidad de la realidad y aunque nuestro conocimiento de la realidad no sea del todo exacto, será más aproximado que el que plantean quienes afirman los universales.

Por el contrario, la postura realista de verdades eternas<sup>81</sup> que defiende Frege afirma que sí podemos establecer una unicidad que tenga en cuenta lo particular de la realidad, por lo que tanto la posibilidad de constitución del universal y su existencia es posible. Sus desarrollos entorno a los “conceptos” (*Begriffe*) y los “objetos” (*Gegenständen*) ejemplifica cómo unificar las abstracciones con las cosas particulares. Los conceptos y los objetos son realidades diferentes, pero ambas son entidades existentes y que se relacionan sin perder la particularidad del objeto en la generalidad del concepto. Pero Frege puede desarrollar este planteamiento gracias a que elimina de su sistema aquello susceptible de ser subjetivo, lo que le permitirá establecer las reglas del “pensar puro” (*Gedanke*), un pensamiento objetivo común para todos nosotros y que asegura la fiabilidad de nuestro conocer. Si bien es cierto que ello es gracias al lenguaje lógico y no al lenguaje natural, en el que el subjetivismo está presente.

Por otro lado, el primer Wittgenstein desarrolla una postura nominalista terminista/sermonista en la que no ofrece una respuesta explícita a la posibilidad de constitución de los universales, no resuelve aparentemente el interrogante de si es posible aunar la multiplicidad en una unicidad, por lo que deja abierta su posibilidad de constitución. Debido a este hecho, cabría examinar más a fondo si reconoce la existencia de universales, puesto que en un principio no los reconocería expresamente, lo que sí reconoce es la existencia de objetos (*Gegenständen*) y sus conexiones (*Sachverhalten*) como constitutivos de la esencia del mundo. Pero se desprende de sus planteamientos que no podríamos establecer universales, al menos antes de las cosas, puesto que la función de nuestro lenguaje es representar (*Vorstellung*) la realidad. A pesar de que la relación existente entre lenguaje, realidad y pensamiento sea isomórfica y los tres sigan una misma estructura lógica no podemos hablar de universales, aunque estos pudieran mostrarse.

Si Nietzsche, Frege y Wittgenstein tuvieran que responder a las preguntas que planteábamos en la introducción acerca de las dos manzanas, basarían sus respuestas en lo que se ha comentado anteriormente. Nietzsche afirmaría que las dos manzanas son objetos particulares, diferentes entre sí. Pueden parecerse, presentar propiedades parecidas, pero cada una es única en sí misma. Ante este planteamiento Wittgenstein y Frege podrían no presentar objeciones. Ante nosotros tenemos dos manzanas, cada una es un individuo concreto. Sin embargo, Frege y Wittgenstein señalarían el hecho de que presentan rasgos comunes y que a lo mejor puede haber “algo”, la misma forma lógica, que una a las dos manzanas. Nietzsche consideraría cierto que pueden verse dichas

---

<sup>81</sup> Véase nota 16.

semejanzas, pero les preguntaría a ambos que qué quieren decir con “algo que una a las dos manzanas”.

Frege apuntaría que, aunque esas dos manzanas sean entidades independientes entre sí, podemos afirmar que hay “algo” que nos permite sostener que lo que estamos viendo es una manzana y no otra cosa. Al observar esas dos manzanas vemos que hay parecidos entre ellas, una serie de propiedades idénticas que se presentan, que se agrupan y conforman una idea general del objeto, un concepto, el concepto “manzana”. Wittgenstein no se mostraría muy convencido de que los rasgos que se dan en los dos objetos sean iguales, sino que quizá convendría decir que son semejantes. Podría darse el caso de que fueran iguales, pero cree que no podríamos afirmarlo con total seguridad, a lo que se suma, que, aunque le parecería razonable lo que argumenta Frege, seguiría sin convencerle. Este planteamiento no parecería persuadir a Nietzsche, por lo que éste preguntaría a Frege si ese “concepto” que plantea sería similar al *eidós* platónico. Frege asentiría, aunque matizaría que ese “concepto” o “función” ha de entenderse como algo que se da en el ámbito de la abstracción y es objetivo, pero que no es lo que expone Platón (República VII, 514a-541b), puesto que lo que él plantea no ha de entenderse como la participación platónica, sino que su planteamiento es más cercano a la lengua universal de Leibniz [Beuchot, 2013; Look, 2020].

Nietzsche seguiría sin mostrarse de acuerdo con lo que Frege describe. Frege asume que es posible establecer que no solo se dan propiedades iguales en las cosas, sino que se puede establecer una unicidad de entre la multiplicidad presente en la realidad, pero para Nietzsche eso sería imposible contemplarlo. Aceptar el “concepto” o “universal” que plantea Frege supondría falsear la realidad, porque cualquier intento de creer posible una abstracción de los objetos presentes en la realidad no sería capaz de captar todos los matices presentes en las cosas particulares que hacen a las cosas ser. Sin embargo, Frege enfatizaría que cree que sí es posible, es más, esos “conceptos” se darían como *universalia ante rem* y que la relación entre lo general y lo particular es posible bajo los parámetros que él establece, puesto que el subjetivismo no está presente y no entorpece los planteamientos que realicemos sobre la realidad. Wittgenstein no se pronunciaría ante lo que comentan Nietzsche y Frege, cree que ambos podrían acertar en sus puntos de vista, al igual que no estaría de acuerdo en que sea imposible establecer un universal, como sostiene Nietzsche, tampoco creería posible que este se dé de la forma que lo plantea Frege.

Nietzsche sostendrá que el intento que creemos que realizan nuestro lenguaje y el intelecto humanos de conocer la realidad no es posible, puesto que la naturaleza no nos deja conocerla. Wittgenstein y Frege apuntarían que el lenguaje al que ellos hacían referencia no era el lenguaje natural u ordinario, este contiene errores y puede llevarnos a error, sino que ellos hacían referencia al lenguaje que propiamente seguiría la realidad o que se aproxima más a ésta, el lenguaje lógico, que evitaría los problemas que acarrea el lenguaje natural. Frege es consciente de que no es una solución perfecta, pero cree que es posible el conocimiento de la realidad, aunque no podamos abarcarla por completo. Wittgenstein puntualizaría que también el lenguaje natural puede seguir una estructura lógica, aunque presente problemas. Pero Nietzsche no se mostraría de acuerdo con ellos puesto que el lenguaje lógico se presenta como objetivo e intenta igualar los elementos de la realidad, y aunque Frege defendería que es posible, Nietzsche sostendría que ello no puede ser posible. Para Nietzsche el subjetivismo, la mutabilidad y los cambios que puedan producirse en la realidad son más importantes que las abstracciones.

Wittgenstein entendería, hasta cierto punto, la postura que presentaría Nietzsche, pero puntualizaría que el lenguaje lógico lo único que hace es reflejar nuestra realidad. No ha de entenderse que dichas abstracciones medien para poder entender las cosas, sino que plantearlas hace que podamos figurar la realidad. Wittgenstein explicaría que el paralelismo que establece entre lenguaje y realidad sería necesario ya que siguen una misma estructura, la estructura lógica. Gracias al lenguaje lógico se puede vertebrar la conexión entre realidad, lenguaje y pensamiento, y al contrario de lo que puede pensar Nietzsche, este no enmascararía cómo es la realidad, puesto que es tautológico, no tiene un significado propio que interfiera en el reflejo de la realidad. Los “universales” a los que se estaría refiriendo Nietzsche, aquellos que “enmascaran” la realidad, quizá serían aquellos que se dan *a posteriori* tras nuestro proceso cognoscitivo y en nuestra relación con el mundo. En un primer momento no podríamos confirmar la existencia *a priori* de universales puesto que tanto nuestro lenguaje como el lenguaje lógico solo refleja la realidad. Solo podríamos constatar que existe el objeto particular “manzana”, quizás más tarde pudiéramos elaborar el concepto “manzana”, pero que podamos decir que ese objeto es “manzana” sería gracias a que tanto la realidad como nuestro pensamiento y el lenguaje empleado tiene una misma estructura. A lo que añadiría que, por tanto, no tendría sentido inferir que los conceptos pudieran ser entendidos como objetos abstractos y establecerse como referencia, como Frege desarrollaba en sus planteamientos, si no los podemos mentar realmente.

Ante esta alusión, Frege le preguntaría si la estructura lógica que concibe que hace posible representar la realidad no podría ser concebida como universales preestablecidos en la realidad. Nietzsche tendría la misma duda, porque, aunque hubiera entendido que Wittgenstein se posicionase a su favor en la defensa de la sola existencia de particulares, no quedaría del todo claro que en sus planteamientos no hubiera algún resquicio por el que pudiera defenderse la existencia de los universales. Wittgenstein, al menos por el momento, mantendría que es complicado hablar de aquello que no está como tal presente en la realidad, suponer la existencia de los universales, supondría hablar de algo de lo que no podríamos hablar. Dichas entidades abstractas podrían estar presentes, pero al ser abstractas solo pueden mostrarse, pero no decirse. Nuestro lenguaje no puede como tal decir las.

Tanto Frege como Nietzsche no estarían muy convencidos de la respuesta de Wittgenstein. Frege consideraría que su perspectiva, aunque no sea del todo perfecta, plantea una forma de concebir la posibilidad de constitución del universal y su existencia, así como una relación estrecha entre lenguaje, realidad y pensamiento que no presenta los problemas y las ambigüedades en el conocimiento de las cosas que presentan las posturas nietzscheana y wittgensteniana. Por su parte, Nietzsche, aunque consideraría que sería nuestra voluntad artística la que es esencial en esa relación entre lenguaje, realidad y pensamiento, consideraría que la respuesta de Wittgenstein es ambigua, puesto que para él o se reconoce o no se reconoce tanto la posibilidad de constitución de los universales como su existencia.

Sin embargo, algo que no habrían preguntado es por qué las manzanas se denominaban como tal “manzanas”. Los tres hubieran coincidido en su respuesta, ya que los tres considerarían que las designaciones de las cosas son arbitrarias. Las “manzanas” podrían haberse llamado “vaca” y no hubiera importado. Aunque cabría preguntarnos si ello es relevante en estas cuestiones. Además, un aspecto que le preocupaba mucho a Nietzsche era que no podíamos llegar a conocer la cosa en sí, la “verdad pura” sin consecuencias. Frege también encuentra problemas para conocer el en sí de las cosas, porque para conocer plenamente una referencia habríamos de conocer todos sus sentidos,

lo cual se torna ciertamente imposible. Además, Wittgenstein respondería de forma parecida a lo que se ha planteado respecto de los universales, no es capaz de dar un ejemplo de objeto simple y tampoco es capaz de determinar cómo sería una proposición atómica (Ramsey, 1925), por lo que tampoco en su planteamiento podemos conocer cómo es o qué es la cosa en sí. No estaríamos desencaminados si afirmamos que los tres planteamientos son diferentes formas de describir la realidad, pero que no llegan a conocerla en sí.

Si el debate entre las tres posturas continuara llegaríamos inevitablemente a la sospecha de que nos encontramos ante un límite que no nos permite conocer lo que son en sí las cosas y mucho menos suponer que los universales existen. Tanto Nietzsche, como Frege y Wittgenstein estarían de acuerdo en que el lenguaje que empleáramos ya fuera el natural o el lógico presentan una serie de límites que no nos permiten conocer la realidad y si encontramos problemas en este primer paso de la cognición, no podríamos estar del todo seguros de la afirmación de la existencia de unos patrones previos en las cosas, por mucho que encontráramos semejanzas entre ellas. Pero Frege creería que, a pesar de todo, aun no pudiendo conocer la realidad por completo, sí que podríamos establecer un lenguaje que capte las continuidades presentes en la realidad y que capte cómo esta es. Aunque Wittgenstein y Nietzsche le reprocharían que su lenguaje es artificial, proviene de nosotros mismos y hasta qué punto nosotros mismos no incidimos en la forma de plantear ese lenguaje e impedimos que la propia realidad se exprese. A lo que Frege respondería que, aunque fuera “artificial” consigue reflejar la relación que se da entre los elementos de la realidad, lo que se asemejaría al isomorfismo wittgensteniano. Pero Wittgenstein recalcaría que su estructura lógica se adaptaría a cambios que pudieran acontecer en la realidad, mientras que la formulación de los universales que propone Frege defendería unos universales que se entenderían como atemporales<sup>82</sup>, que, aunque pueda reconocer concreciones particulares, “manzana” siempre será así y nunca de otro modo. A lo que Frege comentaría que su sistema también lo contemplaría y se reordenaría para que siga mentando la realidad, pero sí que podría encontrarse, en última instancia, el lenguaje universal de la realidad. Afirmación con la que Nietzsche no se mostraría de acuerdo.

Decía Dummett en una entrevista con Fabrice Pataut (1998) que los pensamientos de Frege y Wittgenstein, sobre todo de este último eran oscuros y que siempre había alguien que cuando realizaba una nueva interpretación sobre ellos defendía que su postura era la adecuada. Si le preguntáramos acerca de Nietzsche y por el problema de los universales, además de por Wittgenstein y Frege, probablemente nos diría lo mismo. Más allá de este pequeño comentario, lo que se quiere señalar es que a la hora de afrontar este problema no hemos de presuponer que una de las respuestas ha de presentarse como vencedora sobre las otras. Las diferentes posturas que se defiendan respecto al Problema muestran las diferentes formas en las que podemos conocer la realidad, sin embargo, pueden tener puntos en común, y es, que, en las tres respuestas que se han comentado, las tres consideran, con sus propios matices, que el lenguaje es imperfecto, tanto el natural como el lógico, y no capta por completo la realidad. Pese a que intentemos averiguar si se pueden establecer o están ya establecidas las formas en las que han de darse las cosas, nos encontramos ante que solo podemos decir cómo es la realidad y no qué es. Tanto Nietzsche, Frege y Wittgenstein estarían de acuerdo en eso.

Sería interesante ahondar en los pensamientos de los tres filósofos y sus similitudes y diferencias en torno a estas cuestiones, ya que se pueden establecer debates

---

<sup>82</sup> Véase nota 16.

muy interesantes. Hay una discusión que se establece alrededor de lo universal y particular con el ejemplo “Sócrates es sabio” en el que se discute la particularidad de “Sócrates” y la universalidad de “sabio”<sup>83</sup>. Tanto Frege como Wittgenstein consideran que hemos de entender los elementos de la oración en su conjunto, pero no podemos obviar el propio carácter que estos tienen y es que algo parecido sucedería con los casos de “hoja” y “honradez” que comenta Nietzsche. Nos encontramos ante realidades que pueden no tener un mismo origen y ello habría de tenerse en cuenta, porque quizá no sea equivalente tratar por igual “universales” que puedan darse independientemente de nuestros planteamientos como la noción de “ser humano” u “hoja”, de otras nociones en las que pueda incidir la construcción social, como la noción de “sabiduría” y de “honradez”, puesto que no estaríamos hablando de un mismo tipo de universales.

Pero al final, las dos manzanas que teníamos encima de nuestra mesa seguirán existiendo independientemente de nuestra respuesta al Problema de los Universales. Podemos afirmar que es posible describir ambas manzanas, identificarlas como tales y suponer una serie de características comunes. Sin embargo, si intentamos dar un paso más e intentar saber por qué la manzana es como es, nos encontramos con que las descripciones que nosotros realizamos de las cosas no llegan a comprender cómo son las cosas en sí. Por lo que defender la existencia de universales, más allá de una utilidad práctica es complicado. Intentamos captar con nuestras palabras las ideas, aunque ello se torne difícil y tal vez, una vez que hayamos entendido la idea, podamos olvidarnos de la palabra que nos llevó hasta ella porque ya sabremos cómo es la cosa en sí.

---

<sup>83</sup> Véase Ramsey (1925), Anscombe (1959), MacBride (2005), Button y Trueman (2023).

## CAPÍTULO VI. BIBLIOGRAFÍA

- Aaron, R. (abril de 1965). Wittgenstein's Theory of Universals. *Mind*, 74(294), 249-251.
- Agassi, J., & Sagal, P. (octubre de 1975). The problem of universals. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 28(4), 289-294.
- Anscombe, G. E. (1959). *An introduction to Wittgenstein's Tractatus* (Segunda edición revisada ed.). Nueva York: Harper & Row.
- Anscombe, G. E. (diciembre de 1965). Retraction. *Analysis*, 26(2), 33-36.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Armstrong, D. M. (abril de 1975). Towards a Theory of Properties: Work in Progress on the Problem of Universals. *Philosophy*, 50(192), 145-155.
- Armstrong, D. M. (1980). Argumentos de regreso al infinito y el problema de los universales. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 203-216). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Aune, B. (1980). Postulando universales. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 189-202). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bambrough, R. (1980). Universales y parecidos de familia. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 173-188). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Baxter, L. (2017). Hume on Abstraction and Identity. En S. di Bella, & T. Schaltz, *The Problem of Universals in Early Philosophy* (págs. 285-304). Nueva York: Oxford University Press.
- Bealer, G. (enero de 1993). Universals. *The Journal of Philosophy*, 90(1).
- Beuchot, M. (Agosto de 1977). El problema de los universales en Gottlob Frege. *Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 9(26), 65-89.
- Beuchot, M. (1981). *El problema de los unviersales*. México DF: universidad Nacional Autónoma de México.
- Beuchot, M. (2013). *Hisotria de la Filosofía del Lenguaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Biletzki, A., & Matar, A. (2021). *Ludwig Wittgenstein*. Obtenido de The Standford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/wittgenstein/>
- Bolton, M. B. (2017). Locke's and Leibniz's Nouveaux Essais: competing theories. En S. di Bella, & T. Schaltz, *The Problem of Universals in Early Philosophy* (págs. 220-251). Nueva York: Oxford University Press.

- Brommage, T. J. (2008). Three Wittgensteins: Interpreting the Tractatus Logico-Philosophicus. *USF Tampa Graduate Theses and Dissertations*.
- Bustos, E. (2011). *Filosofía del lenguaje*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Casaubon, J. A. (1983). *Palabras, Ideas, Cosas. El problema de los universales*. Buenos Aires: Ediciones Candil.
- Cerezo, M. (2003). Isomorfismo y Proyección en el Tractatus. In *Viejos y Nuevos Pensamientos. Ensayos sobre la Filosofía de Wittgenstein.*, 1-18.
- Cerezo, M. (2005). What Makes it Possible to Represent the Facts? En M. Cerezo, *The Possibility of Language: Internal Tensions in Wittgenstein's Tractatus* (págs. 89-93). Stanford: CSLI Publications.
- Copleston, F. (2011). *Historia de la Filosofía* (Vol. 3). Barcelona: Ariel.
- de Libera, A. (2016). *La cuestión de los universales. De Platón a fines de la Edad Media*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Deleuze, G. (2008). *Nietzsche y la Filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- di Bella, S., & Schaltz, T. (2017). Introduction to Universals in Modern Philosophy. En S. di Bella, & T. Schaltz, *The Problem of Universals in Early Philosophy* (págs. 1-12). Nueva York: Oxford University Press.
- Dummett, M. (1981a). *Frege. Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1981b). Frege and Wittgenstein. *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, 31-42.
- Dummett, M. (1998). Una perspectiva antirrealista sobre el lenguaje, el pensamiento, la lógica y la historia de la filosofía analítica: entrevista con Michael Dummett. 115-44. (F. Pataut, Entrevistador)
- Ewing, A. (julio de 1971). The Problem of Universals. *The Philosophical Quarterly*, 21(84), 207-216.
- Fahrnkopf, R. (julio de 1973). *Wittgenstein on universals*. Vancouver: The University of British Columbia.
- Falguera, J., Martínez-Vidal, C., & Rosen, G. (2022). *Abstract Objects*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/search/search?query=abstract+objects>
- Ferrater, J. (2015). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Frápolli, M. J. (2017). Reivindicando el proyecto de Frege. La prioridad de las proposiciones y el carácter expresivo de la lógica. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 6(7), 1-42.

- Frápolti, M. J. (2023). *The Priority of Propositions. A Pragmatist Philosophy of Logic*. Cham: Springer.
- Frege, G. (1972). *Conceptografía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Frege, G. (1984). *Estudios Sobre Semántica*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Galluzo, G., & Loux, M. M. (2015). *The problem of universals in contemporary philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- García, I. (diciembre 2019). El origen del lenguaje en la filosofía del joven Nietzsche. Los presupuestos de Sobre verdad y Mentira en Sentido Extramoral. *Discusiones Filosóficas*(35), 119-128.
- Gilson, E. (1976). *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el siglo XIV*. Madrid: Gredos.
- Grossmann, R. (enero de 1961). Frege's Ontology. *The Philosophical Review*, 70(1), 23-40.
- Grygianiec, M. (septiembre de 2013). Two approaches to the problem of universals by J.M. Bochenski. *Atudies in East European Thought*, 65(1/2), 27-42.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Klemke, E. (octubre de 1959). Professor Bergmann and Frege's "Hidden Nominalism". *The Philosophical Review*, 68(4), 507-514.
- Klima, G. (Spring 2022). The medieval problem of universals. (E. N. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedy of Philosophy*.
- Lazerowitz, M. (1980). La existencia de los universales. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 133-158). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lee, J. D. (2010). *An Attempt at Understanding Nietzsche's "On Truth and Lying in a Extra-Moral Sense"*. St. Louis: University of Missouri-St. Louis.
- Look, B. C. (2020). *Gottfried Wilhelm Leibniz*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/>
- Loux, M., & Crisp, T. (2017). *Metaphysics. A contemporary introduction*. Nueva York: Routledge.
- Lowe, E. (octubre de 1995). The Metaphysics of Abstract Objects. *The Journal of Philosophy*, 92(10), 509-524.
- MacBride, F. (julio de 2005). The Particular-Universal Distinction: A Dogma of Metaphysics? *Mind*, 114(455), 565-614.
- Martínez Marzoa, F. (1973). *Historia de la Filsoofía II*. Madrid: Istmo.
- Martínez Zepeda, J. (2018). Ockham y Wittgenstein. Acerca de los alcances y límites de la relación pensamiento-lenguaje. *Revisa de humanidades de Valparaíso*(12), 63-93.

- Mora, J. F. (2015). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Mosterín, J. (2000). *Los lógicos*. Madrid: Espasa Calpe.
- Nietzsche, F. (1966). *Sobre verdad y mentira en sentido extramora*. Philosophia Biblioteca.
- Nietzsche, F. (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza.
- Nolan, L. (2017). Descartes on Universal Essences and Divine Knowledge. En S. di Bella, & T. Schaltz, *The Problem of Universals in Early Philosophy* (págs. 87-116). Nueva York: Oxford University Press.
- Nubiola, J. (1999). Neopositivismo y filosofía analítica: balance de un siglo. *Acta Philosophica*, 8(2), 197-222.
- Ockham, G. (1994). *Suma de lógica*. Colombia: Norma.
- Padilla, M. R. (2010). *Relación entre lenguaje, verdad y mundo en Nietzsche*. Universidad de Cartagena.
- Pears, D. F. (1980). Universales. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 159-172). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pippin, R. (Spring de 1996). Truth and Lies in the Early Nietzsche. *Journal of Nietzsche Studies*(11), 35-52.
- Platón. (1988). *La república*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2013). *Fedón*. Barcelona: Austral.
- Platón. (2016). *Crátilo*. Madrid: Alianza editorial.
- Priarolo, M. (2017). Platonism and Conceptualism among the CARTesians. En S. di Bella, & T. Schaltz, *The Problem of Universals in Early Philosophy* (págs. 117-141). Nueva York: Oxford University Press.
- Price, H. H. (1980). Universales y semejanzas. En J. A. Robles, *El problema de los unviersales. El realismo y sus críticos* (págs. 63-88). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Quiton, A. (1980). Propiedades y clases. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 109-132). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramsey, F. (octubre de 1925). Universals. *Mind*, 32(136), 401-417.
- Rayman, J. (2014). Nietzsche on Causation Author. *The Journal of Speculative Philosophy*, 28(3), 327-334.
- Reguera, I. (2009). Estudio introductorio. Ludwig Wittgenstein, el último filósofo. En L. Wittgenstein, *Wittgenstein I* (págs. XI-CXXII). Madrid: Gredos.

- Riccardi, M. (2010). Nietzsche's critique of Kant's thing in itself. *Nietzsche-Studien*(39).
- Rivadulla, A. (2015). *Meta, método y mito en ciencia*. Madrid: Trotta.
- Robles, J. A. (1980). Prefacio. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El Realismo y sus críticos* (págs. 5-9). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rodriguez-Pereyra, G. (abril de 2000). What is the Problem of Universals? *Mind*, 109(434), 255-327.
- Rojas, C. (2021). Nietzsche, posmodernidad y verdad. *Desafíos*, 156-161.
- Russell, B. (2009). Introducción. En L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (págs. 139-151). Madrid: Gredos.
- Sánchez, S. (2012). Lenguaje, conocimiento y verdad en la filosofía del joven Nietzsche: los póstumos de 1873 y sus fuentes. *Nombres*(13-14), 181-214.
- Sanfélix, V. (2001). La mirada distante Wittgenstein y el pragmatismo. *El retorno del pragmatismo*, 123-140.
- Scotto, C. (2012). Nietzsche y Wittgenstein: una comparación. *Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades.*, 37-54.
- Stapledon, O. (octubre de 1924). The problem of universals. *The Monist*, 34(4), 574-598.
- Trueman, R., & Button, T. (febrero de 2023). A fictionalist theory of universals. En P. a. Fritz, *Higher-Order Metaphysics*. Oxford University Press (In press).
- Tzu, C. (1994). *Wandering on the way: early Taoist tales and parables of Chuang Tzu*.
- Vitiello, V. (2004). "En lucha con el lenguaje" De Wittgenstein a Nietzsche. *Estudios Nietzsche*, 4, 105-136.
- Weissmann, H. (septiembre de 1959). The Essence of Universals. *Synthese*, 11(3), 277-293.
- Weissmann, H. (diciembre de 1966). On the Concept of Universals. *Philosophy and Phenomenological Research*, 27(2), 274-277.
- Wells, R. S. (junio de 1951). Frege's ontology. *The Review of Metaphysics*, 4(4), 537-573.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Gredos.
- Wolterstorff, N. (1980). Cualidades. En J. A. Robles, *El problema de los universales. El realismo y sus críticos* (págs. 217-234). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zach, R. (Fall Edition de 2019). *Hilbert's Program*. (E. N. Zalta, Editor) Obtenido de Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/hilbert-program/>

## CAPÍTULO VII. ANEXOS

**Anexo 1.** Respuestas al Problema de los universales y su respuesta a los tres interrogantes.

	Nominalismo (universalia post rem)	Realismo (universalia ante rem)	Posturas intermedias (universalia in re)
Constitución universal	No	Sí	Puede
Existencia independiente universal	No	Sí	Puede
lenguaje, realidad y pensamiento	No	Sí	Sí

Fuente: Elaboración propia

**Anexo 2.** Subtipos de posicionamiento dentro de las principales respuestas al Problema de los Universales.

Posturas	Realismo		Nominalismo		Realismo moderado/Conceptualismo
	Existen los universales		No existen los universales		Possibilidad de existencia de los universales
Tipos	Realismo extremo	Entidad y subsistencia propia	Verbalismo	No son sustancias Son palabras	Conceptualismo
	Platonismo	Participación o semejanza			
	Ejemplarismo	Mente divina	Sermonismo	No son sustancias o accidentes Solo serían predicaciones lógicas (mente)	
	Verdades eternas	Ambos mundos, separados			
	Formal-nativismo	En las cosas	Terminismo	Término Plano oral, escrito y mental	
Matiz	En sentido amplio	Postulan varias clases de entidades no concretas	Aceptar el menor número de entidades abstractas posibles		
	En sentido estricto	Considera posible que las propiedades de las cosas, o al menos algunas de sus propiedades existan	No existencia de las propiedades de los objetos o de las cosas		

Fuente: Elaboración propia en base a los subtipos presentados por Beuchot (1977)

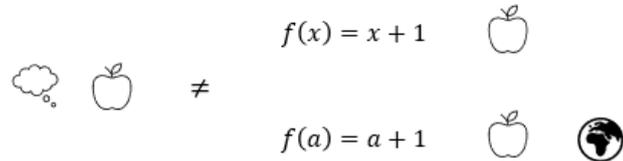
**Anexo 3.** Resumen de los posicionamientos de los tres filósofos tratados respecto al Problema de los Universales.

	Nietzsche	Frege	Wittgenstein
Constitución universal	No. Metáforas solidificadas.	Sí	No se decanta.
Existencia universal	No. Crítica platonismo+sonido	Sí	No. No conceptos formales.
Lenguaje, realidad y pensamiento	Relación artística la única posible	Sí. Pensar puro	Isomorfismo
Respuesta PU	Nominalista verbalista	Realista verdades eternas	Nominalismo terminista o sermonista ¿Postura intermedia?

Fuente: Elaboración propia

**Anexo 4.** Esquema concepto-objeto en la filosofía fregeana

→ Función saturada e insaturada



Fuente: Elaboración propia