

revista latinoamericana de filosofía

Alberto Coffa: Invitación a la lectura de Frege.

Natalio R. Botana: Tocqueville y la legitimidad democrática.

Angel J. Cappelletti: La teoría de la materia en Anaxágoras.

Silvia Bello: Réplica a «Funcionalismo y Fisicalismo».

Margarita M. Valdés: Respuesta a Silvia Bello.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS - CRONICA

VOL. IX, N° 2 - JULIO 1983

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun Osvaldo N. Guariglia Ezequiel de Olaso
 Mario A. Presas Eduardo A. Rabossi
 Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Héctor N. Castañeda (EE.UU.) Danilo Cruz Vélez (Colombia)
 Marcelo Dascal (Brasil) Alfonso Gómez-Lobo (Chile)
 Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala) Francisco Miró Quesada (Perú)
 João Paulo Monteiro (Brasil) C. Ulises Moulines (México)
 José A. Nuño (Venezuela) Alejandro Rossi (México)
 Roberto Torretti (Puerto Rico) Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
 Correo Central
 1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
 BOX 1192
 BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
 U.S.A.

Argentina:
 Individuos \$ 96. —
 Instituciones \$ 160. —
 Exterior:
 Individuos U\$S 15. —
 Instituciones U\$S 20. —
 Por vía aérea, recargo de U\$S 4. —

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año, con el apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Editor responsable: Rafael Braun. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF.
 Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseñó la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA

Julio 1983

Volumen IX

N° 2

SUMARIO

ARTÍCULOS

Alberto Coffa: Invitación a la lectura de Frege	99
Natalio R. Botana: Tocqueville y la legitimidad democrática	117
Ángel J. Cappelletti: La teoría de la materia en Anaxágoras	145

DISCUSIÓN

Silvia Bello: Réplica a «Funcionalismo y Fisicalismo»	161
Margarita M. Valdés: Respuesta a Silvia Bello	164

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

José María de Estrada: Breve estética filosófica (Manuel Trías)	171
Ángela Ales Bello: L'oggettività come pregiudizio. Analisi di inediti Husserliani sulla scienza. (Graciela de Zuleta)	172
Barry Smith (Editor): Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology (Florencio González Asenjo)	174
Nicholas Rescher: Sistematización cognoscitiva (Oscar M. Esquisabel)	177

CRÓNICA

180

COLABORADORES

J. ALBERTO COFFA (1935). Doctor en filosofía (Univ. de Pittsburgh, 1970). Es profesor en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de Indiana University. Ha enseñado en las universidades de Pittsburgh, Stanford y California-Davis. Ha publicado estudios sobre historia y filosofía de la ciencia. Tiene en preparación un libro sobre la evolución del pensamiento analítico desde Kant hasta Carnap. Dirección: 130 Goodbody Hall. Indiana University. Bloomington. Indiana 47401. USA.

NATALIO R. BOTANA. Ver RLF VII, 3 (noviembre 1981).

ANGEL J. CAPPELLETTI. Nacido en Buenos Aires en 1927. Doctor en Filosofía y Letras (Univ. de Buenos Aires, 1954). Ha ejercido la docencia universitaria en Argentina, Uruguay y Venezuela. Es autor, entre otros, de los siguientes libros: *La filosofía de Heráclito de Efeso*, Caracas, 1971; *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, Caracas, 1976; *La teoría aristotélica de la visión*, Caracas, 1977; *El pensamiento de Kropotkin*, Madrid, 1978; *La teoría de la propiedad en Proudhon*, Madrid, 1980; *Ciencia jónica y pitagórica*, Caracas, 1981. Dirección: Univ. Simón Bolívar. Sartenejas, Baruta, Edo. Miranda. Ap. postal 5354. Caracas, Venezuela.

MARGARITA M. VALDÉS. Ver RLF VI, 3 (noviembre 1980).

INVITACION A LA LECTURA DE FREGE

Alberto Coffa

En los países agobiados por la influencia filosófica francesa y alemana (idealismo, marxismo, existencialismo, etc.) suele creerse que durante el siglo XIX la única alternativa epistemológica sensata al aburrido empirismo de pensadores como Comte o Mill era la tradición idealista y neo-kantiana cuyo objeto no era refutar a Kant sino aufgehobenarlo con todo respeto. La verdad es que junto a estas dos corrientes se desarrolló otra, ni trivialmente empirista ni amiga de Kant; y que de ella — no de las otras — surgió lo mejor que ha dado en filosofía nuestro siglo. Por razones que se verán en seguida me propongo designar a este movimiento como «la tradición semántica».

Si la tradición es ignorada, sus miembros — con una excepción — no lo son. Bolzano, Frege, el primer Husserl¹, Twardowski, Meinong, Russell y el primer Wittgenstein son las figuras dominantes de este grupo. Salvo Bolzano, todos ellos han recibido la atención que se merecen — y a veces más. Pero no es común observar el vínculo que aglutina sus trabajos conformando una unidad intelectual con problemas y estrategias comunes. Como sus colegas empiristas, los semanticistas tenían sus serias dudas acerca de la teoría kantiana del conocimiento; pero en vez de confrontarla en el terreno del saber *a posteriori*, lo que les preocupaba era su contrapartida apriorística. Bolzano es el que enuncia en su forma más tajante y radical el que será el punto omega de este movimiento: la formulación de una teoría del conocimiento sintético *a priori* que rechaza por completo la explicación kantiana fundada en la noción de intuición pura. Si, como Kant pensaba, sólo podemos representar por medio de conceptos e intuiciones, entonces, explica Bolzano, la totalidad del saber *a priori* puede expresarse y fundarse en términos puramente conceptuales².

Además de su objetivo, los miembros de este movimiento compartían una estrategia que, en términos generales, cabe caracterizar como semántica.

1. Quizás debiera decir «el segundo Husserl»; me refiero al de la década del 90, el Husserl que ya no era psicologista y aún no era tan amigo de Kant como el inventor de la fenomenología.

2. Véase mi «Invitación a la lectura de Bolzano» en el *Festschrift* en honor a G. Klimovsky compilado por E. Rabossi, y mi «Kant, Bolzano and the Emergence of Logicism», en *The Journal of Philosophy*, diciembre 1982, pp. 679-689. Demás está decir que no todos los semanticistas adherían a la tesis de Bolzano. Frege, por ejemplo, pensaba que la intuición pura es esencial en el orbe de la geometría y, al parecer, creía también que, en general, los juicios sintéticos *a priori* sólo pueden fundarse en la intuición pura. Lo que importa, sin embargo, es que todo lo que hay de valor en la obra de Frege, todo aquello que exhibe el resultado de un esfuerzo intelectual original y que no es mera repetición de prejuicios vigentes, todo ello consiste en resultados que nos acercan al «punto omega» definido por Bolzano. Lo mismo cabe decir de los demás semanticistas.

ca (de aquí el nombre). La idea era atacar el problema del *a priori* no del punto de vista del poder constitutivo de nuestras facultades cognoscitivas sino a través de la índole del significar. Una de las cosas que nos ha cegado a esta unidad metodológica es el uso de la expresión «lógica» por los miembros de este grupo en un sentido distinto del que hoy es habitual. No caben dudas que lo que Bolzano llamaba «lógica», lo que Frege llamaba «lo lógico» (*vide infra*), lo que Husserl consideraba una «investigación lógica», y lo que Russell identificaba con su idea de la lógica (a saber, la *Gegenstandstheorie* de Meinong) abarca *mucho* más que el orbe de la inferencia e incluye todo el dominio del discurso significativo. A esta disciplina llamo «semántica», y en este sentido digo que la estrategia de este grupo era tratar a la semántica como «*philosophia prima*».

La historia del semanticismo está aún por contarse. La masa de material que debe reinterpretarse es enorme, las barreras ficticias que deben demolerse tienen la solidez que les ha otorgado una larga tradición de falsas dicotomías. El proyecto es por ello ideal para espíritus jóvenes que no se han afiliado aún a esta o aquella escuela y cuyo único compromiso es con la verdad. El propósito de estas páginas es ofrecer una contribución al reordenamiento del rompecabezas filosófico que he postulado, concentrándome en algunas de las ideas juveniles de Frege. Quisiera convencer a aquellos que aún no manejan el pensamiento de este gran filósofo que las ideas que diera a luz hace más de cien años merecen estudiarse con la misma atención con que analizamos las del mejor de nuestros contemporáneos.

* * *

En la Introducción a *Grundlagen* Frege había enunciado tres máximas que, según él, habían guiado el curso de sus ideas y que se cuentan, sin duda, entre las tesis más influyentes sobre el pensar filosófico contemporáneo. «En este estudio», explica:

«he observado tres principios fundamentales: separar siempre de modo tajante lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo; no buscar nunca el significado de una palabra aislada sino sólo en el contexto de una proposición; no perder nunca de vista la distinción entre concepto y objeto». (1884, p. xxii)

Sería imposible dar una idea moderadamente adecuada de la profundidad de las ideas contenidas en estas tres doctrinas sin entrar en más detalles que los que aquí corresponden. Trataré, sin embargo, de ofrecer una serie de datos destinados a despertar el apetito intelectual del lector. Me habré de referir en primer término a lo que hay detrás de la necesidad de distinguir entre lo psicológico y lo «lógico» o, mejor dicho, lo objetivo —ya que lo que Frege contraponía a lo psicológico, según lo dicho, va mucho más allá de la lógica. Luego consideraremos un aspecto de las dos tesis restantes, en cuanto se refieren al orbe de los conceptos. Comencemos por la primera doctrina.

1. *El Mapa del Pensamiento*

Antes de Frege un buen texto de lógica podría comenzar con un párrafo como éste:

Toda proposición categórica tiene sujeto, predicado, cópula, cantidad y cualidad. El sujeto y el predicado son los «términos». Por ejemplo, en «el hombre piadoso es feliz», «el hombre piadoso» es el sujeto, «feliz» el predicado y «es» es la cópula. La cualidad de la proposición es afirmación o negación... la cantidad de una proposición es su universalidad o particularidad³...

Frege rechaza las doctrinas tradicionales acerca de estos cinco temas. De la distinción entre sujeto y predicado dirá que es uno de los más graves errores de la lógica tradicional y que debe ser reemplazada por la distinción entre concepto (o función) y objeto; de la cópula, que no debe concebirse como un tercer elemento de la proposición destinado a vincular sujeto y predicado sino como parte de la función o concepto, la parte que determina su «no saturación»; de la cualidad, que esta categoría se funda en la confusión entre el contenido proposicional y su aserción; por último, de la cantidad, que su índole emerge en una teoría de la cuantificación dependiente de la naturaleza funcional del concepto cuantificado así como de una doctrina de los conceptos de orden superior.

Es un lugar común observar que estos descubrimientos representan el comienzo de la lógica moderna. No son, sin embargo, más que el corolario de una tarea mucho más importante que lo inspirara a Frege desde un comienzo: la investigación de carácter de lo que decimos cuando transmitimos información por medio de juicios —no sólo de lo que decimos sino de lo que *podemos* decir. Desde sus primeros trabajos la preocupación central en la obra de Frege es lo que llamaba con expresión equívoca «lo lógico», es decir, la semántica. Su tema y su estrategia adquieren relieve cuando se los contrasta con un tema kantiano.

En uno de sus escritos pre-críticos Kant había sostenido que la virtud específica del simbolismo matemático es que representa, por así decir, isomórficamente, la índole de lo representado. En la aritmética, por ejemplo, Kant veía que sus símbolos, con la aptitud de «aumentar y disminuir» y sus «relaciones mutuas» ofrecen un modelo de los rasgos correspondientes en el orbe de los números. El caso de la geometría es aún más obvio, nos dice, ya que allí los símbolos se parecen a lo simbolizado. «Los símbolos matemáticos», explicaba Kant:

«son vehículos sensibles del conocimiento, de modo que con ellos uno tiene tanta certeza de que no se ha dejado de lado concepto alguno y de que toda comparación ha tenido lugar de acuerdo con reglas simples, como la tiene acerca de lo que uno ve con los propios ojos. La tarea se ve muy facilitada por el hecho de que no es necesario pensar las cosas en su representación general sino tan sólo acerca de los signos conocidos

3. El texto es de Leibniz, y lo recoge Couturat en su *Opuscles et Fragments Inédits*, pp. 77-8.

de manera individual y con conocimiento sensible. En el caso de la filosofía, por el contrario, las palabras, los símbolos del conocimiento filosófico, sólo sirven para recordarnos el concepto general designado. Uno debe mantener su significado constantemente frente a los ojos, y de tal modo el entendimiento puro se mantiene en constante esfuerzo: con qué facilidad se nos escapa en tal caso una nota de un concepto abstracto, porque ahora no hay nada sensible que nos revele su omisión». (Ak. 2, 291-2; véase también A717/B745) ⁴.

En otro lugar agrega:

«Los signos empleados en las consideraciones filosóficas son meras palabras que no representan por medio de su composición los conceptos parciales que constituyen la idea íntegra significada por la palabra; del mismo modo, su conexión no puede representar las relaciones de los pensamientos filosóficos. De allí que en cada acto del pensar, para este modo de conocimiento, uno deba tener la cosa misma frente a sus ojos, y es necesario representar al universal en abstracto sin estar en condiciones de emplear esa técnica tan útil e importante que es el manejar tan sólo signos individuales en vez de conceptos generales de la cosa misma» (Ak. 2, 278-9).

Cabe, por tanto, pensar que según la opinión juvenil de Kant — y quizás también su opinión madura — el simbolismo de la matemática es lo que cabría llamar un «*Anschauungsschrift*», un sistema simbólico destinado a ofrecer a la intuición sensible un modelo confiable del orbe del discurso matemático. El tema del filósofo — los conceptos dados, no contruidos — no es pasible del mismo tratamiento. Dicho de otro modo, hay un *Anschauungsschrift* pero no hay ni puede haber un *Begriffsschrift*; y si lo hubiera, sería de interés meramente matemático, no filosófico.

El primer libro de Frege, su *Begriffsschrift* de 1879, presenta un programa en claro conflicto con el kantiano ya que su objeto es construir un simbolismo destinado a hacer en el orbe de la filosofía lo que Kant creía imposible: ofrecer un diagrama del pensamiento mismo considerado en su aspecto objetivo. Aquí nace la idea de una semántica pictórica que habría de cobrar su forma más célebre en el *Tractatus*.

El proyecto tiene como objeto la identificación de un fragmento de un lenguaje común (por ejemplo, el alemán) que satisfaga estas dos condiciones: (i) toda oración debe ser traducible a ese fragmento en el sentido de que el contenido (*Inhalt*) de ambas oraciones debe ser el mismo, (ii) la forma gramatical de las oraciones en este fragmento representan de manera isomórfica a los constituyentes del contenido que expresa y al modo en que éstos se encuentran asociados. El hecho de que *Begriffsschrift* introduce un simbolismo temible, si bien es esencial del punto de vista de la practicabilidad del proyecto, es semánticamente insignificante. Hay aún quienes creen

4. La notación 'Ak. x, y' significa 'Edición de la Academia, tomo x, página(s) y'. Las referencias a la primera *Crítica* se hacen en la manera habitual. Otras referencias son a textos identificados en la bibliografía al final de este artículo.

que el lenguaje simbólico es cosa para lógicos no más, y que los que se manejan con el lenguaje ordinario no necesitan preocuparse con los tejemanejes de estos «matemáticos frustrados». La verdad es que toda expresión del simbolismo fregeano tiene una traducción directa y literal a cualquiera de los idiomas que hablamos cotidianamente, si bien estas traducciones son, normalmente, menos perspicuas del punto de vista psicológico que las versiones fregeanas. La idea de Frege no es inventar un lenguaje artificial simbólico para expresar cosas que sólo le interesan al matemático o al lógico; la idea es inventar un método para dar expresión clara y precisa a lo que está presente de modo oscuro y confuso en el lenguaje cotidiano, desde sus expresiones más triviales hasta las más científicas. Quien se deje asustar por el simbolismo habrá de malentender la intención con que se lo presenta.

Las características del proyecto fregeano emergen claramente a través de sus reiterados esfuerzos por diferenciar sus objetivos de los de los lógicos tradicionales — Boole, Jevons y Schroeder, por ejemplo. Mientras que esta gente trata con fortuna diversa de llevar a cabo el proyecto leibniciano del *calculus ratiotinator* el objetivo de Frege, según él lo indica, es el mucho más ambicioso de diseñar una *lingua caracteristica*. Lo que esto significa es lo siguiente: que mientras los lógicos tradicionales buscan algoritmos, procedimientos mecánicos que les permitan resolver problemas lógicos — como, por ejemplo, el determinar qué se sigue de qué — el objetivo de Frege va mucho más allá, detrás del orbe del mero cálculo, al territorio de la semántica o de los contenidos donde Frege encontraba el fundamento último de la inferencia, la validez y de mucho más. Este territorio semántico era lo que, con expresión equívoca, solía llamar en sus primeros escritos «lo lógico».

Las quejas de Frege contra Boole son dignas de especial atención. En los trabajos de Boole, nos dice Frege, «no hay preocupación alguna por el contenido» (1880/1, p. 14); su objetivo es identificar algoritmos para resolver problemas lógicos. Pero esta estrategia no puede aceptarla

«quién esté interesado en mantener el vínculo más estrecho en las relaciones entre símbolos y las relaciones entre las cosas mismas». (1880/1, p. 13).

La lógica simbólica de Boole, agrega:

«representa sólo una parte de nuestro pensamiento, y a esa parte la representa de modo incompleto» (1880/1, p. 14) «El lenguaje de ecuaciones de Boole presenta sólo una parte del pensamiento (*Gedanke*); en su totalidad no es posible dar cuenta de él por medio de una máquina, no se lo puede reemplazar mediante una actividad puramente mecánica» (1880/1, p. 39).

La *lingua characteristica*, por el contrario, tiene como tema la totalidad del (aspecto informativo del) pensamiento humano:

«(Un lenguaje de ecuaciones) es realmente útil tan sólo cuando el contenido no está meramente indicado sino que se lo construye a partir de sus constituyentes mediante los mismos signos lógicos empleados en la computación» (1880/1, p. 39).

Finalmente:

«Una *lingua characteristic* debiera, como dice Leibniz, *peindre non pas les paroles, mais les pensées*» (1880/1, p. 14).

El objetivo es, por tanto, ofrecer una pintura o, mejor aun, un mapa del pensamiento en su aspecto objetivo.

¿Cómo encarar este proyecto? La estrategia de Frege y los resultados revolucionarios que de ella emergieron derivan de una concepción semántica que, por curioso que parezca, Frege jamás explicitó. Más aún, el elemento central de esta semántica juvenil — abandonada hacia fines de la década del 80 — era *esencialmente* tácito en tanto Frege rechazó el supuesto de marras tan pronto como lo reconoció en su sistema. La semántica oficial fregeana que comienza a desarrollarse a principios de 1890 es el esfuerzo de éxito dudoso con que Frege trata de acomodar los frutos extraordinarios de la semántica que ahora considera indefendible con principios semánticos más aceptables. La discusión de las horas agitadas de aquel período maduro quedará para otra ocasión⁵. Nuestro tema aquí se circunscribe al período juvenil, el más fructífero del pensar fregeano.

2. La Teoría del Concepto

Como parte de su proyecto de eliminar la subjetividad del orbe de la semántica Bolzano había distinguido tres elementos asociados con el representar: (i) la representación subjetiva (en efecto, el proceso psicológico de representación), (ii) la representación objetiva y (iii) el objeto de la representación. Por ejemplo, la expresión 'el lucero matutino' está asociada con (i) el proceso psicológico que se da en el que entiende esta expresión en el momento en que la emplea con comprensión de su significado, (ii) el significado de la expresión (como dice Frege, «el mismo para todos») y, finalmente, (iii) el lucero matutino, es decir, Venus — una roca enorme que ni forma parte de las operaciones de mi intelecto ni es el significado de expresión alguna sino que es sólo aquello de lo que hablo cuando empleo la expresión 'el lucero matutino'. Un siglo más tarde sesudos pensadores todavía opinarían que el lucero matutino no es en realidad *exactamente* la misma cosa que Venus sino quizás uno de sus aspectos, como si hablar del lucero matutino fuera hablar de algo *de* Venus y no de Venus misma. Opiniones de esta índole, cuyo único fundamento radica en la confusión semántica de quienes las admiten, ya las había descartado sin vacilación Bolzano. Por desgracia, Bolzano le había concedido a Kant que no hay más que dos tipos de representaciones, conceptos e intuiciones, y en consecuencia se había visto en figurillas para identificar en el caso de las intuiciones su correlato objetivo, es decir, la intuición objetiva.

En este respecto el pensamiento de Bolzano está aún inmerso en aquella penosa tradición para la cual todo lo que vemos es «idea» o «apariencia» o

5. Cabe advertir que la interpretación aquí esquematizada, según la cual Frege se inspiró en una semántica tácita durante la primera década de su pensamiento filosófico, no la defiende nadie más que el autor de estas páginas. Los detalles de esta manera de ver las cosas, y su fundamento aparecerán en mi libro *To the Vienna Station*.

«fenómeno»: «Lo que veo cuando alguien pone una rosa ante mis ojos», explica, «es una representación» (1837, p. 48). De aquí se sigue que las rosas son invisibles ya que las rosas están en el espacio (y no pueden, por ello, ser representaciones objetivas) y persisten cuando nadie piensa en ellas (a diferencia de las representaciones subjetivas).

Desde un principio Frege elimina de un plumazo estas vacilaciones idealistas. «Las representaciones objetivas», explica en (1884), «pueden dividirse en conceptos y objetos» (p. 37) no en conceptos e intuiciones.

Según vimos, Frege comienza sus *Grundlagen* recalcando lo importante que es «separar siempre de manera tajante lo psicológico de lo lógico, lo subjetivo de lo objetivo» (1884, p. xxii). Hay que ser especialmente cuidadoso, nos dice, al distinguir entre representaciones objetivas y subjetivas; las primeras son «las mismas para todos» pero las segundas son distintas en distintas personas. A menudo una palabra evoca representaciones subjetivas que «no son su significado»; «la palabra... significa una representación objetiva» (1884, p. 37). Y agrega:

«Debido a que Kant asignó ambos significados a la palabra (representación) y su doctrina cobró una apariencia tan subjetiva e idealista, y de este modo se hizo difícil descubrir su verdadera opinión» (1884, p. 37).

Sin embargo, no pueden caber dudas que el tratamiento fregeano de estos temas es aún más remoto del kantiano que el del propio Bolzano⁶.

El interés de las representaciones objetivas deriva de lo que obtenemos al enlazarlas. Cuando vinculamos tales representaciones de manera adecuada lo que resulta es lo que resta del juicio kantiano cuando eliminamos su componente subjetivo. Se trata de lo que Frege llamó el *contenido de un juicio posible* (*beurteilbarer Inhalt*; de aquí en adelante, 'cjp'). Estas entidades son aquello a lo que apunta lo que Russell llamará «actitudes proposicionales»: presuposición, creencia, juicio, etc.; lo que sabemos o creemos saber. La comprensión del conocimiento requiere que empecemos por entender la índole de estos contenidos que lo expresan. En Frege, como en Bolzano, la semántica precede a la teoría del conocimiento; quien trate de construir la segunda antes de haber prestado atención a la primera sufrirá el destino de todas las filosofías que, desde Descartes en adelante, han estudiado

6. Los pocos kantianos que no ignoraron por completo la obra de Frege opinaron durante décadas que su mérito filosófico era muy modesto. Los herederos de Kant (a los que Kant habría desheredado si hubiera podido prever sus andanzas) pensaban con verdad que la obra de Frege planteaba un desafío al pensamiento kantiano y concluían sin muchos más trámites que algo debía de andar mal. Cuando finalmente se les hizo entender que Frege fue uno de los grandes filósofos del siglo 19 los modernos «herederos» se han puesto a explicar que Frege era tan bueno porque había sabido leer tras la mera tipografía del texto kantiano, y que «en el fondo» Frege era un kantiano. Un penoso y paradigmático ejemplo de esta nueva versión del peor escolasticismo la ofrece el *Frege* de Hans Sluga.

7. Por ejemplo, dice Frege que los conceptos que encontremos en el cpj nada tienen que ver con el contenido del juicio sino que dependen «del punto de vista» (*Auffassung*) (1879, p. 15). Quizás podría entenderse este pasaje como una expresión poco feliz del hecho que el cjp no determina una única partición entre concepto y objeto, según lo explicado en la carta a Marty.

el lenguaje y su significación subjetiva, pero han cerrado los ojos al estudio del contenido semántico objetivo.

La casi totalidad de la semántica fregeana juvenil se centra en torno a estas tres nociones centrales: concepto, objeto y cjp. La distancia enorme que lo separa de Kant se revela una vez más en la poca atención que Frege prestara al problema del carácter de los objetos. El rompecabezas kantiano de la índole de los objetos del conocimiento y su constitución carece por completo de interés para Frege; para él los problemas de interés radican en las otras dos categorías, las de concepto y cjp. Comencemos por dar cuenta de la doctrina fregeana del concepto. Su postura surge claramente cuando la contrastamos con otras opiniones en vigencia.

Según una teoría aún muy popular en vida de Frege los conceptos se generan a través de un proceso de abstracción. Comenzamos con ciertos datos, aparentemente suministrados por la intuición, y mediante un proceso de comparación y eliminación terminamos por extraer de ellos como resultado un concepto. Kant había explicado que «toda representación emerge de la intuición» (*Logik* Busolt, Ak 20, 653), de modo que para explicar cómo generamos nuestro concepto de *árbol*, por ejemplo, comenzamos por mirar a este árbol, a aquél, etc.; luego comparamos estas intuiciones empíricas y reflexionamos en torno a ellas, al parecer como sigue:

«Veo que tienen un tronco, ramas y hojas que son distintas, algunos tienen más ramas que otros, etc.; luego presto atención sólo a lo que tienen en común como, por ejemplo, el tronco, ramas y hojas, y abstraigo su forma y de este modo entro en posesión del concepto de árbol» (Ak 24, 566-7).

En general,

«no hay concepto alguno sin comparación, sin reconocer coincidencias y sin abstracción. Si no pudiera abstraer no tendría conceptos; porque en tal caso lo que tendría *in mente* sería siempre distinto de lo que es común a las representaciones singulares» (*Wiener Logik*, Ak 24, 909).

Los trabajos juveniles de Husserl ofrecen testimonio de la vigencia de este modo de pensar entre las mentes más lúcidas de Europa durante ese período. En su tesis de habilitación (dedicada al concepto de número y luego elaborada en su *Filosofía de la Aritmética*) explica Husserl que dará por sentado:

«que los conceptos se originan a través de un proceso de comparación de las representaciones específicas que son sus ejemplos. Dejando de lado las notas (*Merkmale*) que las diferencian, preservamos las que son comunes: éstas son las que constituyen el concepto general» (1887, p. 299).

La teoría de la abstracción parece decir que un concepto es lo que queda una vez que descartamos una serie de datos presentes en algo «dado» (sea cual fuere la fuente de estos datos). El proceso de comparación y reflexión que suele agregarse al de descarte de datos está sin duda inspirado por la idea de que el concepto no puede ser meramente el resultado de quitarle

cosas al dato singular. Una teoría del concepto debe dar cuenta de su rasgo central, la generalidad del concepto, su aptitud para representar más de un objeto. La referencia a la comparación y reflexión es sin duda un esfuerzo destinado a suministrar un elemento que torne plausible la generalidad del resultado; la idea, al parecer, es que es verosímil que el resultado de la abstracción posea generalidad si en su *génesis* figuraron muchos casos. Pero basta presentar explícitamente esta idea para reconocer su incoherencia: el número de objetos implicados en la génesis de un objeto nada tienen que ver con su aptitud referencial. A todas luces la teoría abstraccionista no tiene modo legítimo de discernir el caso en que uno decide descartar ciertos rasgos de este árbol porque difieren de los de aquel otro, del caso en que descarto esos rasgos por mero capricho o por falta de memoria. Así lo hace notar Frege en la crítica mordaz que dirigiera a la *Filosofía de la Aritmética* de Husserl:

«(El apartar nuestra atención) es un recurso extraordinariamente eficaz. Dejamos de prestar atención a una propiedad y ella desaparece, dando como resultado conceptos de un grado creciente de abstracción... La falta de atención es una facultad lógica muy poderosa; quizás esto permita explicar por qué los profesores suelen ser tan olvidadizos. Supongamos que hay un gato negro y otro blanco sentados uno junto al otro en frente nuestro. Dejamos de prestar atención a su color y se tornan incoloros; pero aún están el uno junto al otro. Dejamos de prestar atención a su postura y ya no están sentados (aunque no por ello han adoptado otra postura), y al mismo tiempo permanecen en el mismo lugar. Ahora dejamos de prestar atención a su posición y cesan de ocupar un lugar; siguen siendo, sin embargo, distintos. De este modo quizás obtengamos a partir de cada uno de ellos el concepto general Gato» (1894, p. xxx).

La conclusión de Frege es que si queremos entender lo que son los conceptos, más vale que busquemos otro modo de explicar su génesis y otro modo de dar cuenta de su potencia representativa. El primero de los grandes trabajos fregeanos, su *Begriffsschrift* de 1879, contiene los lineamientos de una teoría radicalmente novedosa del concepto. Lo que Frege propone en su teoría es que la jerarquía de la lógica tradicional concepto-juicio-raciocinio debe alterarse invirtiendo el orden de los dos primeros términos. Según Frege el concepto emerge del juicio y no viceversa.

En más de una ocasión Frege lamentó el título elegido para su *Begriffsschrift* ya que éste sugería que su propósito era comenzar con conceptos y construir en base a ellos, a la manera tradicional la estructura judicativa. Desde Aristóteles en adelante, explica Frege, la mayor parte de los lógicos han interpretado su disciplina como una teoría de la inferencia en la que los conceptos «se presuponen como algo ya completado». Contra esta tradición, agrega, «yo comienzo con los juicios y su contenido, no con conceptos...» (1880-1, p. 16). «Sólo doy lugar a que la formación de conceptos proceda a partir de los juicios» (1880-1, p. 17).

La estrategia fregeana para la generación de conceptos consiste en suponer que nos son dados los cjp y los objetos; los conceptos se generan tallan-

do un cjp, así como eliminamos éste o aquél objeto de su interior. En sus escritos juveniles Frege habla como si el concepto no radicara en el cjp sino que lo creamos como resultado del proceso de tallado semántico. Pero pronto reconocería que es imposible encontrar un concepto en un cjp si no estaba allí antes de iniciar su búsqueda.

Esta doctrina contextualista o holista (enunciada en la segunda de las máximas fregeanas) se asemeja a una propuesta por Bolzano en algunas notas. Pero no hay nada en la obra de Bolzano, ni en la de ningún predecesor de Frege, que pueda compararse con la riqueza de detalles y resultados sorprendentes que emergen de la aplicación de la idea fregeana. Quizás el enorme poder de la idea fregeana deriva de su conjunción con otra idea que, al parecer, no reconoce antecedentes, la teoría fregeana del concepto como función. Veamos de qué se trata.

El elemento esencial del concepto, según observamos, es su potencia de representación general. Frege observó que el instrumento de la generalidad en matemáticas es la variable, y su aparición más frecuente se da en el contexto de expresiones funcionales. Considérese, por ejemplo, la función

$$2 \cdot x^3 + x;$$

los valores que esta función asigna a los números 1, 2, etc. son los números

$$\begin{aligned} 2 \cdot 1^3 + 1; \\ 2 \cdot 2^3 + 2; \text{ etc.} \end{aligned}$$

es decir, los números 3, 18, etc. Pensando en este proceso se le ocurrió a Frege que si en vez de contemplarlo en la dirección habitual, según acabamos de hacer, lo vemos «marcha atrás», obtenemos una imagen valiosa de lo que es una función. La idea es invertir el paso de la función a los valores y pensar, al revés, en el paso de los valores (mejor dicho, de las expresiones o nombres de los valores indicados más arriba) a (el nombre de) la función. Desde esta perspectiva, (el nombre de) una función es lo que queda cuando, por ejemplo, a $2 \cdot 1^3 + 1$ le sacamos el '1'.

«De aquí podemos discernir que la esencia de la función radica en lo común a estas expresiones, es decir, en lo que se encuentra presente en la expresión $2 \cdot (x)^3 + x$ aparte de la letra 'x'. Podríamos expresar este elemento como sigue: $2 \cdot ()^3 + ()$ » (1891, p. 128).

De este modo (el nombre de) la función aparece como el producto de eliminar (los nombres de) uno o más objetos de (ciertos nombres de) sus valores. Una de las consecuencias que extrae Frege de estas consideraciones (sugerida por el aspecto que ofrece la última expresión simbólica de la cita precedente) es que la función es «no-saturada» (*ungesättigt*) que es algo que «requiere completación» (*ergänzungsbedürftig*). Pero hay otra cosa que requiere completación, «ser alto», o «ser blanco» (o mejor, «x es alto», etc.), es decir, el concepto. Así llega Frege a la conjetura de que es posible interpretar al concepto como una función. Para ello hay que aplicar el proceso de

«marcha atrás» considerado hace un instante a expresiones más allá del orbe de la matemática, específicamente, a oraciones cualesquiera.

Por ejemplo, si comenzamos con

(1) Juan es alto

y eliminamos Juan (o 'Juan'), lo que nos queda es

(2) x es alto

donde la variable 'x' simplemente representa el hueco que dejara Juan (o 'Juan') al alejarse de (1). (2) es una función, pero también es un concepto, el concepto *alto* o *ser alto* o como se lo quiera llamar.

La visión contextualista y la visión funcional del concepto se vinculan de la siguiente manera: el concepto *ser alto* es la función que obtenemos cuando eliminamos de un cjp como el que expresa (1) un objeto como, por ejemplo, Juan. Es así como Frege le explica a un corresponsal (quizás A. Marty, uno de los discípulos más fieles de Brentano) en 1882 que

«no creo que la formación del concepto puede preceder al juicio...creo, por el contrario, que el concepto emerge de la descomposición de un contenido de juicio posible» (1882, p. 164)

Y a continuación procede a ejemplificar como sigue el proceso de formación conceptual: considérese el cpj «3 es mayor que 2». Según lo que decidamos tratar como «sujeto», explica Frege, esta afirmación atribuirá diversos conceptos a diversos objetos. Por ejemplo, si decidimos que el 3 es el sujeto entonces lo que ella dice es que ese objeto ejemplifica el concepto *ser mayor que 2*. Pero con igual justicia podríamos haber elegido a 2 como sujeto, en cuyo caso la oración considerada le atribuye el concepto *ser menor que 3* (o, si se quiere, *3 es mayor que x*). Finalmente,

«también podemos considerar a '3 y 2' como un sujeto complejo, en cuyo caso el predicado es la relación del mayor al menor. En general, represento la ejemplificación de un concepto por parte de un individuo con $F(x)$, donde x es el sujeto (argumento) y $F()$ el predicado (función), y donde el lugar vacío entre los paréntesis representa la no-saturación» (1882, p. 164)

Dos años más tarde explicaría en *Grundlagen*:

«Cuando de un cjp que trata de los objetos a y b extraemos a y b obtenemos un resto, un concepto relacional que, en consecuencia, requiere que se lo complete en dos modos» (1884, p. 82). «Si extraemos «la tierra» de la oración (*Satz*) «la tierra es más grande que la luna» lo que obtenemos es el concepto «es más grande que la luna». Si, por el contrario, sustraemos el objeto «la luna», obtenemos el concepto «menos grande que la tierra». Pero si extraemos ambos a la vez, lo que nos queda es un concepto relacional» (1884, p. 82).

Si es posible extraer los objetos a y b de un cjp será porque allí estaban antes de la extracción; y si lo que queda es una relación, ella también ha de haber estado allí desde un principio. No es difícil imaginar la orgía de sarcasmo que el viejo Frege habría podido volcar sobre el joven autor de los *Grundlagen* observando lo difícil que es creer que la luna (y ¿qué otra cosa puede ser

«el objeto 'la luna'») es parte de una oración; y que en tales circunstancias habrá que concluir que en su opinión el cjp (como la «proposición» que Russell inventará dos décadas más tarde) es el verdadero portador del satélite terraqueo. El joven Frege nunca *dice* explícitamente que el cjp tiene conceptos y objetos como elementos constitutivos, y algunas de las cosas que dice se contraponen con esta tesis⁷. Pero a menos que estemos dispuestos a consignar cuanto dice Frege acerca de la no-saturación y el contextualismo a la larga y triste historia de las confusiones entre uso y mención, es necesario concluir que estas doctrinas se encuentran fundadas, quizás inconscientemente, en lo que habrá de tornarse a fines de siglo en la concepción russelliana de la proposición.

Dejemos el análisis de estas perplejidades para otra ocasión. Ahora es preferible recalcar la magnitud del giro que ha dado Frege a la teoría del concepto. Frege observa, en efecto, que ha sido un error clasificar a las representaciones singulares y a las generales como especies de un mismo género, el fenómeno del «representar». No se trata meramente de que Frege rechaza la vieja idea de que el concepto es un «nombre común», un nombre de más de una cosa —si bien, por cierto, es esto parte de lo que rechaza—. Tras la terminología que habla de «representaciones generales» se oculta una ideología que concibe a ambas clases de representaciones (individuales y generales) como emergiendo de un mismo proceso fundamental. Así la teoría abstraccionista nos dice que hay un tipo primordial de representación singular (e.g., lo dado) que es la forma ideal de representación; de allí que la intuición sea, en opinión de tantos, superior al concepto en el orbe del conocimiento. Esta es la imagen de las cosas que Frege rechaza de plano: para él el concepto no es el hermano pobre de la intuición que, como premio consuelo por la pérdida de tanta riqueza recibió el don milagroso de la generalidad. En la concepción fregeana las llamadas representaciones generales son tan distintas de las singulares que es mejor dejar de lado por completo la expresión representación como género común a ambas categorías. El herejero legítimo de aquella distinción confusa es la división entre concepto y objeto. Las representaciones singulares, mejor dicho, los objetos, existen con total independencia de los juicios que a ellos puedan referirse. Los conceptos, en cambio, se dan sólo a través de su participación en los contenidos de juicios posibles. De este modo, si en la perspectiva tradicional el orden lógico requería comenzar con el concepto, seguir con el juicio y concluir con la inferencia, lo que Frege propone es, según lo dicho, una inversión del orden de aquellos dos primeros elementos.

3. Aplicaciones: Cuantificación y Aritmética

En semántica, como en todo lo demás, lo valioso se reconoce por sus frutos. Reseñemos algunos de los frutos de la teoría fregeana del concepto en

7. Por ejemplo, dice Frege que los conceptos que encontremos en el cjp nada tienen que ver con el contenido del juicio sino que dependen «del punto de vista» (*Auffassung*) (1879, p. 15). Quizás podría entenderse este pasaje como una expresión poco feliz del hecho que el cjp no determina una única partición entre concepto y objeto, según lo explicado en la carta a Marty.

los terrenos de la lógica —ahora en el sentido moderno del término— y la fundamentación de la aritmética. Veamos, en primer término, el análisis de la cuantificación que emerge de la postura fregeana y que corrige la visión sugerida en la cita de Leibniz a comienzos de este artículo.

Tradicionalmente las oraciones cuantificadas como «todos los A son B» y «algunos A son B» solían interpretarse como expresiones de la forma sujeto-predicado, cuyos sujetos eran «todos los A» o «algunos A», o quizás «A». Russell habría de escribir sus *Principios de la Matemática* dos décadas después del *Begriffsschrift*, pero aún sostendría en él que «todos los hombres», «algunos hombres», etc. son expresiones denotativas que denotan ciertas curiosas entidades que Russell buscó y, como sus múltiples predecesores en esa confusa tradición, no encontró.

La interpretación fregeana de la cuantificación en el cuadrado aristotélico de oposiciones es la siguiente. En primer término nos invita a examinar una cuestión que parece carecer de relación con el tema, a saber, cómo se construyen contenidos proposicionales complejos a partir de otros más simples por medio de conceptos lógicos como el de negación y el de implicación material. Considérese, por ejemplo, la construcción del cjp

(3) Si Juan es un hombre, entonces Juan es mortal

a partir de

(4) Juan es un hombre

y

(5) Juan es mortal.

Según Frege, el cjp expresado por (3) queda caracterizado de manera unívoca cuando damos lo que hoy llamaríamos las «condiciones de verdad» de esa expresión, es decir, cuando decimos, por ejemplo, que (3) es verdadera precisamente en las circunstancias que tornan a (5) verdadera o a (4) falsa. Un procedimiento análogo nos permite introducir otros «conectivos» lógicos tales como negación, conjunción, etc.

Ahora Frege nos invita a contemplar una vez más el cjp (3) y a extraer de él el objeto Juan. Lo que nos queda, según sabemos, es un concepto, una función:

(6) Si x es un hombre entonces x es mortal.

Funciones como la caracterizada por (6) toman objetos cualesquiera como argumentos; es decir, cualquier nombre propio puede ubicarse en el hueco que ocupa la variable 'x' y el resultado debe ser siempre una oración significativa (aquí surge una diferencia esencial con Russell y Wittgenstein). Pero toda función, además de tener argumentos, debe tener valores. Por ejemplo, decimos que 2 es uno de los argumentos de la función $3 \cdot x + x$; y decimos que el valor que esa función le asigna a ese argumento es $3 \cdot 2 + 2$, es decir, el número 8. ¿Cuál es el valor de (6) para el argumento Juan? Sospecho que en la década del 80 Frege aún no había distinguido claramente entre lo que cabría llamar el aspecto evaluativo y el saturativo de la función. En sus escritos juveniles, el único correlato objetivo de la expresión obtenida al combinar el nombre funcional con el nombre de su argumento es el cjp.

Luego de 1890 Frege dará una respuesta inequívoca e increíble: el valor de un concepto para un objeto cualquiera es un valor de verdad, el valor Verdad si el objeto es un ejemplo del concepto y el valor Falsedad en caso contrario.

Ahora bien, una función o concepto como (6) será, en general, verdadera de algunos objetos y falsa de otros. Estamos ahora en condiciones de presentar la teoría fregeana de la cuantificación: decir que todos los hombres son mortales no es predicar mortalidad del curioso sujeto «todos los hombres» sino decir del concepto (6) que todo objeto del universo, hombre, infusorio o número, es un caso o ejemplo de ese concepto. El cuantificador debe por tanto entenderse como un concepto de «orden» superior, ya que mientras que conceptos como (6) se predicán de objetos, el concepto cuantificador se predica (por así decir) de conceptos como (6). Se sigue que «todos los hombres son mortales» no dice nada acerca de todos los hombres, ni siquiera acerca de «todos los hombres». De lo que habla es de un concepto, el expresado por (6), y declara que todo lo ejemplifica.

El cambio de perspectiva es dramático y obviamente dependiente de la concepción funcional. De un plumazo Frege elimina la multitud de problemas inexistentes que tanto preocupaban a sus predecesores y que aún motivan largas reflexiones en los *Principios* de Russell: si «todos los hombres», «cada hombre» y «cualquier hombre» denotan la misma entidad o, como Russell creía, entidades que difieren en rasgos de sutileza lógica que el mismo Russell consideraría excesiva pocos años más tarde.

Más aún, la imagen fregeana de la cuantificación existencial se define obvia a procesos iterativos. Una vez que la cuantificación existencial se define de la manera habitual a partir de la universal (con el auxilio de la negación) es posible desplegar la totalidad de lo que hoy llamamos la lógica funcional de primer orden, el alma de la lógica contemporánea. El *Begriffsschrift* contiene en forma explícita la primera formulación de un lenguaje formal con conectivos proposicionales y cuantificación sobre objetos y funciones de primer orden, así como una selección de leyes lógicas y de reglas de inferencia (distinguiendo aquéllas de éstas de modo tajante) que permiten establecer las leyes de un amplio orbe de la lógica. La sutileza semántica de Frege le permite derivar estas leyes con un rigor al que no lograron aproximarse en décadas subsiguientes ni Peano ni Russell ni siquiera el Hilbert de principios de siglo.

Pero esto no era más que la primera hornada. Cinco años más tarde Frege dio a luz otra monografía, su *Grundlagen der Arithmetik*. El tema de *Grundlagen* es, nuevamente, la interpretación semántica apropiada de ciertas nociones; pero esta vez no se trata como en *Begriffsschrift* de nociones tradicionalmente asociadas con la lógica (disyunción, implicación, cuantificación) sino de los conceptos numéricos.

Tres años después de la publicación de *Grundlagen* Husserl explicaba en su *Habilitationsschrift* que

«hoy suele reconocerse que un desarrollo riguroso y acabado del análisis superior (la *arithmetica universalis* en el sentido de Newton) que

excluye conceptos auxiliares derivados de la geometría, tendría que emerger de la aritmética elemental en la que se funda el análisis. Pero esta aritmética elemental tiene, de hecho, como único fundamento al concepto de número...» (1887, p. 294).

Siguiendo el penoso ejemplo de su maestro Brentano, Husserl pensaba que el análisis del concepto del número «pertenece al orbe de la psicología» (1887, p. 295) y que tales conceptos derivan de un proceso de abstracción. «La base de la abstracción de estos conceptos», explicaba, «son totalidades de objetos determinados» (1887, p. 298); y si hemos de entender lo que son los números debemos comenzar por tener una idea clara «de los fenómenos concretos de los que se los abstraen». Al término de su estudio concluía Husserl que la esencia del número radicaba en cierta aptitud sintética de la mente humana:

«¿En qué consiste la combinación cuando pienso un número de objetos tan dispares como la rojez y la luna?... Obviamente solo en lo siguiente: que los pienso aunados, que los pienso en un acto» (1887, p. 334).

La clave del concepto de número radica en la operación mental que subraya ciertos factores en lo dado combinándolos colectivamente. Este concepto «encontró una expresión en el lenguaje cotidiano desde muy temprano. Una combinación colectiva se expresa ubicando la conjunción 'y' entre los nombres de los objetos combinados» (1887, p. 334).

La refutación categórica de todo proyecto de esta índole había aparecido ya en las páginas del *Grundlagen* que Husserl leyó sin entender. Frege había observado allí que por poderosa que sea, la unidad sintética de la apercepción es totalmente incapaz de reunir a la población de Alemania en una totalidad,

«pero sin duda alguna podemos ubicarlos a todos ellos bajo un mismo concepto, el de 'habitante de Alemania', y podemos a continuación, contarlos» (1884, p. 61).

Frege y Husserl coincidían en lo que hace a la importancia del concepto de número en la fundamentación de la matemática; pero mientras que Husserl enfrentaba el problema de la «definición» de número de la manera tradicional, Frege lo hacía luego de haber forjado una batería de recursos semánticos que le permitían contemplar el problema desde una perspectiva superior.

La estrategia con que Frege enfrenta este problema es por demás curiosa ya que unos dos tercios de su monografía están dedicados al estudio de una cuestión de apariencia trivial: ¿cuál es la naturaleza de un enunciado numérico (*Anzahlangabe*)? Los enunciados numéricos son aquellos en los que decimos que hay objetos de cierto tipo F, por ejemplo, que

(7) Jupiter tiene cuatro satélites.

La pregunta es, como de costumbre, semántica: ¿qué es lo que dice (7) y acerca de qué lo dice?

Frege comienza por describir las dos posturas básicas que se han adoptado en torno a este tema. Según la primera de ellas (7) es acerca de uno o

más objetos; algunos dirán que trata de las lunas de Júpiter, o de las clases que esos satélites componen, o del conglomerado o asociación que componen, etc. etc. Según la segunda postura (7) no es acerca de nada objetivo sino acerca de una contrapartida subjetiva como por ejemplo, nuestra representación de satélites de Júpiter, o quizás procesos mentales en los que contamos satélites, o finalmente, *à la* Husserl, (7) hace referencia a ciertos procesos mentales de «adición» o «conjunción». Frege describe en detalle las múltiples variedades de estas dos alternativas y destruye las diversas versiones una a una, con argumentos devastadores. Esta parte de su monografía, preparando el terreno para la postulación de su propia solución es, sin duda alguna, uno de los pocos grandes modelos de lo que es pensar filosóficamente en serio.

La solución que ofrece Frege es que, a pesar de las apariencias sintácticas, los enunciados numéricos, como los enunciados cuantificados, son acerca de conceptos. (7) no es acerca de los satélites de Júpiter, ni de la clase que componen, ni de la misteriosa conjunción de satélites que Husserl proponía: (7) es acerca del concepto *x es un satélite de Júpiter*. Para ver qué es lo que (7) nos dice acerca de ese concepto conviene tomar un ejemplo más sencillo:

(8) Júpiter tiene un satélite

Lo que (8) dice del concepto *x es un satélite de Júpiter*, según Frege, es que éste tiene un ejemplo y que todo otro ejemplo es igual al primero. Pero esta expresión puede vertirse sin dificultad al lenguaje que Frege construyera cinco años antes en *Begriffsschrift*. De aquí emerge en forma natural una caracterización del orbe de la aritmética que recogerán Russell y Whitehead en *Principia Mathematica*. No nos queda ya espacio para discutir estos desarrollos.

Concluamos recalcando el conflicto con la posición kantiana sobre el tema. No hace falta acudir al agotado tópico de la analiticidad o sinteticidad de la aritmética para apreciar la enorme distancia que va de Kant a Frege. Para Kant la aritmética requiere la intuición; para Frege, por el contrario, el orbe de los conceptos es plenamente suficiente para dar cuenta de la categoría fundamental de los enunciados de número. Conviene observar que es también necesario: si los ángeles tuviesen solo intuiciones y ningún concepto, no podrían contar. Según vimos, Bolzano había propuesto a principios de siglo el programa de eliminar la teoría kantiana del saber *a priori* mostrando que la totalidad de ese saber —geometría, análisis, aritmética...—, puede expresarse y fundarse sin apelar a la intuición, en base a puros conceptos. Bolzano y sus cripto-discípulos —Cauchy, Weierstrass, Cantor, Dedekind— mostraron que no hay en el análisis más intuición que la que reclama la aritmética. Pero nadie antes de Frege supo decir con certeza cuánta intuición hay en ella. Desde estos trabajos que acabamos de reseñar sabemos que la respuesta es, ninguna.

Indiana University, U.S.A.

REFERENCIAS

- B. Bolzano
1837 - *Wissenschaftslehre*, F. Meiner, 1929.
- Frege, G.
1879 - *Begriffsschrift*, en I. Angelelli (Ed.), *Begriffsschrift und andere Aufsätze*, Darmstadt, 1964.
1880/1 - «Booles rechnende Logik und der Begriffsschrift», en H. Hermes y otros (Eds.), *Frege: Nachgelassene Schriften*, Hamburg, 1969.
1882 - Carta a Marty (?), en G. Gabriel y otros (Eds.) *Frege: Wissenschaftlicher Briefwechsel*, Hamburg, 1976.
1884 - *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau.
1891 - «Funktion und Begriff», en I. Angelelli (Ed.) *Frege: Kleine Schriften*, Darmstadt, 1967.
- E. Husserl
1887 - *Habilitationsschrift*, en L. Eley (Ed.) *Husserliana* vol. XII, pp. 289-339, M. Nijhoff, 1970.

ABSTRACT

Frege's theory of concept-formation is contrasted with the abstractionist theory and related to the notions of unsaturatedness and functionality. Frege's theory of the concept is shown to be at the heart of his doctrines of quantification and arithmetic as well as of his recognition that arithmetic does not call for an appeal to Kant's pure intuition.

TOCQUEVILLE Y LA LEGITIMIDAD DEMOCRATICA

Natalio R. Botana

Los contemporáneos de Alexis de Tocqueville, que en 1831 puso proa a la América del Norte, se complacían en escrutar el futuro a través del prisma de la libertad. La igualdad, valor secundario, debía subordinarse a ese principio dominante. Esta visión de la sociedad deseable era quizá la única que podía conmover al espíritu de Tocqueville. ¿Acaso no escribió en 1837, cuando ya había alcanzado gloria literaria, que una sola pasión lo animaba: el amor a la libertad y a la dignidad del hombre? Ese debería ser, sin duda, el camino recto, si otra pasión más fuerte no lo hubiese bloqueado, desviando su curso hacia un porvenir incierto para la misma libertad. La pasión emergente no era pues la que él apetecía, por tradición o por convencimiento intelectual, y sin embargo se inclinaba ante ella como quien exige a la razón que admita el innegable dato de la necesidad histórica. Cuando apareció *La Democracia en América*¹, F. Guizot le escribió a Tocqueville estas palabras: «Juzga Usted a la Democracia como un aristócrata que ha sido derrotado pero que está convencido de la razón que tiene su victorioso adversario»².

Para quien conocía a Royer-Collard y a los doctrinarios, la clave de la sociedad que exploraba Tocqueville no era del todo inédita. En 1835 prologó así a *La Democracia*...

«El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones es, pues, un hecho providencial cuyas principales características son que es universal, duradero y escapa al poder humano; todos los acontecimientos, como todos los hombres, sirven a su progreso.

¿Sería prudente creer que un movimiento como éste, que de tan lejos viene, podría ser interrumpido por los deseos de una generación? ¿Puede pensarse que, después de haber destruido el feudalismo y vencido a la realza, la democracia retrocederá ante los burgueses y los ricos? ¿Se detendrá ahora que se ha hecho fuerte y los adversarios débiles?

¿Hacia dónde vamos, pues? Nadie sabría decirlo, porque ya nos faltan los términos de comparación; las condiciones de vida son más iguales en nuestros días, entre los pue-

1. *De la Démocratie en Amérique* (*La Democracia en América*), fue publicada en cuatro tomos. Los dos primeros, que constituyen la primera parte (llamada también primer volumen), aparecieron en 1835. Los dos tomos restantes (segundo volumen) fueron editados en 1840. En las citas que siguen utilizaremos las siguientes traducciones: A. de Tocqueville: *La Democracia en América* (1 volumen). Traducción de Luis R. Cuellar, Méjico, 1957; y A. de Tocqueville: *La Democracia en América* (dos volúmenes). Traducción de D. Sánchez de Aleu, Madrid, 1980. Estos serán los textos de referencia, confrontados y corregidos con A. de Tocqueville: *De la Démocratie en Amérique, Oeuvres Complètes*, Tome 1 (2 volúmenes), Ed. J. P. Mayer, Paris, 1951.

2. F. Guizot a Tocqueville, cit. por D. Jonhson: *Guizot: Aspects of French History, 1787-1874*, London, 1963, p. 85.

DESARROLLO ECONOMICO

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Volumen 23

julio-setiembre 1983

N° 90

RICARDO FFRENCH-DAVIS: El experimento monetarista en Chile: una síntesis crítica.

ENRIQUER TANDETER y NATHAN WACHTEL: Precios y producción agraria. Potosí y Charcas en el siglo XVIII.

ERNESTO REZK: Flexibilidad automática en la Argentina: un ejercicio macroestático.

RICARDO GAUDIO y JORGE PILONE: El desarrollo de la negociación colectiva durante la etapa de modernización industrial en la Argentina. 1935-1943.

Comunicaciones

MARIO BOLEDA: El proceso emigratorio misionero en las últimas décadas.

Notas y comentarios

JOSEPH HODARA: Hirschman y la dependencia: el eslabón olvidado.

Crítica de Libros - Reseñas Bibliográficas - Informaciones

DESARROLLO ECONOMICO - Revista de Ciencias Sociales es una publicación trimestral editada por el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES). Suscripción anual: R. Argentina, \$a 180.-; Países limítrofes, U\$S 36; Resto de América, U\$S 40; Europa, Asia, África y Oceanía, U\$S 44. Ejemplar simple: U\$S 10 (recargo por envíos vía aérea). Pedidos, correspondencia, etcétera, a:

INSTITUTO DE DESARROLLO ECONOMICO Y SOCIAL

Güemes 3950 / (1425) Buenos Aires / República Argentina

blos cristianos, que lo fueron nunca en cualquier otro país y en cualquier otra época; así, la magnitud de lo que ya se ha hecho impide pronosticar lo que aún puede hacerse. Este libro ha sido escrito bajo la impresión de una especie de terror religioso producido en el alma del autor a la vista de esta revolución irresistible que desde hace tantos siglos marcha a través de todos los obstáculos y que sigue avanzando hoy en medio de las ruinas que ha provocado»³.

En 1840, las conclusiones de la segunda parte de *La Democracia...* contenían esta advertencia:

«Esta sociedad nueva, que he tratado de diseñar y que me propongo juzgar, acaba de nacer. El tiempo todavía no le ha dado su forma definitiva; la gran revolución que la produjo aún no ha acabado, y es casi imposible discernir lo que desaparecerá con ella y lo que resultará de ella por los sucesos de nuestros días.

El mundo que se levanta se halla todavía medio enterrado bajo los restos del mundo que se derrumba y, en medio de la inmensa confusión de los asuntos humanos, nadie sabría decir qué permanecerá de pie de las viejas instituciones y de las antiguas costumbres y qué acabará por desaparecer» [Da, 11: Cuarta Parte, 8].

Por fin, en 1856, Tocqueville formulaba estas predicciones en el Prólogo a *El Antiguo Régimen y la Revolución*, su última obra:

«En medio de las tinieblas del futuro, se adivinan ya tres verdades muy claras. La primera es que todos los hombres de nuestros días se ven arrastrados por una fuerza desconocida que se podrá tal vez regular y frenar, pero no vencer; esa fuerza, que a veces los empuja suavemente y a veces con violencia, los precipita hacia la destrucción de la aristocracia; la segunda es que, entre todas las sociedades del mundo, las que tendrán más dificultad para evitar un gobierno absoluto serán precisamente aquellas en las que ya no exista aristocracia ni pueda existir; la tercera, finalmente, es que en ningún sitio el despotismo producirá efectos tan perniciosos como en esas sociedades; pues más que cualquier otra clase de gobierno, favorece en ellas el desarrollo de todos los vicios a que están especialmente sujetas, empujándolas en la dirección hacia la que se inclinan de manera natural»⁴.

¿Qué poder profético encerraban estas reflexiones que, muy pronto, consagraron al autor como el Montesquieu del siglo XIX? Es curioso: Tocqueville pasó nueve meses en el nuevo mundo y emprendió luego un viaje intelectual⁵ de ocho años, que se prolongó más tarde durante la década posterior al 48 hasta su prematura muerte en 1859, en cuyo trayecto dio cima a una teoría sobre la democracia moderna. «América — le escribía a J. Stuart Mill — fue tan sólo mi marco de referencia; la *democracia* fue mi materia»⁶. Más allá del genio, el poder profético está enteramente comprendido en ese prometeico tema. Es una conversión de lo antiguo a lo moderno. Montes-

3. A. de Tocqueville: *La Democracia en América* (en adelante DA), I: Introducción.

4. A. de Tocqueville: *L'Ancien Régime et la Révolution, Oeuvres Complètes, op. cit.* Tome 11, Vol. 1, Paris, 1952, p. 73 s.

5. La expresión viaje intelectual — inspirada en G. W. Pierson: «Le Second Voyage de Tocqueville en Amérique» en *Alexis de Tocqueville: Livre du Centenaire, 1859-1959*, Paris, 1960 — ha sido retomada por J. T. Schleifer: *The Making of Tocqueville's Democracy in America*, Chapel Hill, 1980, Primera Parte.

6. Tocqueville a J. S. Mill, cit. por G. W. Pierson: *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, 1938, p. 748. Ver también J. Lively: *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, 1962, pp. 26 ss.

quieu y Constant habían confinado a la democracia en el mundo antiguo⁷; la libertad corría enérgica en la edad moderna. Con Tocqueville, la democracia vuelve a ser contemporánea y la igualdad reaparece como la medida que habrá de dominar las relaciones del porvenir: igualdad entre los individuos, las clases y las naciones. El tiempo le dio razón a esta intuición primigenia.

Este ensayo propone una interpretación del problema de la legitimidad democrática⁸ expuesto por Tocqueville en ambos volúmenes de *La Democracia en América*. Como de inmediato podrá advertirse la línea argumental recoge la distinción entre la democracia como un hecho social, impuesto por una suerte de inevitabilidad histórica, y la democracia en tanto régimen de gobierno que se constituye como una obra del arte político; para luego adentrarse, gracias a una meditación acerca del punto de partida, en un análisis de las condiciones de legitimidad del régimen democrático con respecto a su origen, fines y ejercicio. El itinerario concluye exponiendo los rasgos del despotismo igualitario que, a partir de un mismo tipo de sociedad, conforma una situación opuesta de radical ilegitimidad.

Tocqueville y el porvenir del mundo moderno: la sociedad democrática

¿Es la democracia en la teoría de Tocqueville una forma de gobierno o un estado social? ¿Acaso la palabra evoca el principio de legitimidad de un régimen político, o bien un tipo histórico de sociedad? Conviene disipar con firmeza cualquier duda. La democracia no es para Tocqueville un concepto equívoco porque califica, ante todo, un tipo de sociedad⁹. En la teoría democrática, en efecto, hay siempre una tensión entre las concepciones de la sociedad y del gobierno. La perspectiva griega observaba a la democracia como una forma de gobierno proveniente de un tipo de sociedad que era el tronco común de los restantes regímenes políticos, la monarquía y la aristocracia: a una forma singular de gobierno correspondía un tipo general de sociedad. Según Montesquieu, y en general para la ilustración del XVIII, la república democrática era una forma de gobierno concordante con un determinado tipo de sociedad: a una forma singular de gobierno correspondía un tipo singular de sociedad. Para Tocqueville, en cambio, la democracia es un tipo de sociedad que puede tener por lo menos dos expresiones políticas: a un tipo general de sociedad corresponden, pues, formas singulares de gobierno.

7. Para esta referencia sobre Montesquieu y las siguientes que también conciernen a Rousseau y Adam Smith, me remito a N. R. Botana: «De la República de la Virtud a la República del Interés», *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. VII, N° 3, 1981.

8. Ver al respecto, sobre el concepto de legitimidad, N. R. Botana: *La Légitimité Problème Politique*, Louvain, 1968. La cuestión de la legitimidad en la obra de Tocqueville ha sido tratada recientemente por M. Richter: «Toward a Concept of Political Illegitimacy: Bonapartist Dictatorship and Democratic Legitimacy», *Political Theory*, Vol. 10, N° 2, 1982.

9. Conf. R. Aron: «Alexis de Tocqueville»; «Idées Politiques et Vision Historique de Tocqueville», ambos en *Les Etapes de la Pensée Sociologique*, Paris, 1967, pp. 251 ss y 632 ss.

Tocqueville coloca de nuevo en lugar prominente a la teoría clásica de las formas de gobierno distinguiendo dos tipos extremos, de carácter histórico: la sociedad democrática y la sociedad aristocrática. Ambas están referidas al principio de la igualdad.

«Entre las cosas nuevas que durante mi estancia en los Estados Unidos llamaron mi atención (así refleja el comienzo de *La Democracia en América* la primera impresión que tuvo Tocqueville al desembarcar en Nueva York) ninguna me ha sorprendido más vivamente que la igualdad de condiciones. Descubrí sin esfuerzo la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad; da al espíritu público una cierta dirección, un cierto tono a las leyes; a los gobernantes máximas nuevas, y hábitos peculiares a los gobernados» [DA, 1: Introducción].

Ahora bien: mientras la sociedad democrática afirma el principio de la igualdad, la sociedad aristocrática significa su radical negación, porque en ella reina la desigualdad permanente en las relaciones sociales. Es, por un lado, una sociedad fundada en la tradición, el privilegio, los derechos particulares y la libertad negativa y, por el otro, constituye un sistema social semejante a un universo escindido de órdenes superpuestos entre amos y lacayos¹⁰. De este modo Tocqueville establece un vínculo entre democracia y aristocracia en virtud del cual no es posible el entendimiento histórico de una sociedad sin el auxilio de aquella que es como su cara opuesta.

Las sociedades situadas atrás del presente democrático (incluidas las antiguas que erróneamente se llamaban democracias) pertenecen, en general, al tipo de la sociedad aristocrática. Son un mundo que caduca, una prehistoria condenada a desaparecer como los privilegios que le daban consistencia. ¿Qué queda hoy de todo ello? Los valores religiosos han perdido su imperio sobre las almas. La legitimidad tradicional de los Jefes de Estado ya no descansa sobre el respeto y el prestigio. Las provincias y las ciudades, con su espíritu particular que se oponía al espíritu general de la servidumbre, no constituyen más ese conjunto de «naciones diferentes en medio de la patria común». Ha perimido el honor de la monarquía y de la nobleza, que daba «una fuerza extraordinaria a las resistencias individuales», del mismo modo como el espíritu de familia, compartido por hijos, parientes, amigos hereditarios y clientes, no cobija más a los individuos desligados de sus antepasados:

«¿Qué resistencia pueden ofrecer unas costumbres que se han modificado tantas veces? ¿Qué poder tiene la misma opinión pública cuando no hay veinte personas que tengan algo en común; cuándo no se encuentra un sólo hombre, una familia, un cuerpo social, una clase o una asociación libre que puedan representar y poner en movimiento esa opinión? ¿Cuándo cada ciudadano, siendo igualmente impotente, pobre y aislado, no puede oponer más que su debilidad individual a la fuerza organizada del gobierno?» [DA, 1: Segunda Parte, 9].

Esta visión del antiguo régimen nacía de la concepción del gobierno monárquico expuesta por Montesquieu. Guizot y Royer-Collard —para quien *La Democracia...* era «la obra política más notable aparecida en

10. Conf. P. Manent: *Tocqueville et la Nature de la Démocratie*, Paris, 1982, Chap. 11.

treinta años»¹¹ — la compartían fielmente. Tocqueville no hizo más que ubicarla en un ambiente histórico irremediabilmente decrepito. Con melancolía observaba que la sociedad agonizante era la representación más acabada del sentido aristocrático de la libertad: «Querer ser libre en las propias acciones o en algunas de ellas no porque todos los hombres tienen un derecho general a la independencia, sino porque se posee un derecho particular a ser independiente, era la manera como se entendía la libertad en la edad media y como se ha comprendido casi siempre en las sociedades aristocráticas». Esos derechos formaban una larga cadena que descendía desde el monarca hacia los súbditos: «la democracia rompe esa cadena y separa cada anillo» y, al quebrar esa continuidad, la igualdad deja a descubierto el viejo mundo de amos y sirvientes que cada anillo encerraba en su círculo. Allí coexistían dos clases invariables y siempre distintas, regidas por principios análogos, en las cuales «las generaciones se suceden sin que cambien las posiciones» [DA, 11: Segunda Parte, 2; Tercera Parte, 5].

En la sociedad aristocrática hay una norma, la desigualdad, y una pasión, el honor de los superiores. Ambos atributos unen los eslabones de la jerarquía y, al mismo tiempo, hacen estables las relaciones sociales de cada institución particular. Reglas y prejuicios forman una legitimidad que no descansa sobre el sentido universal de la ley, sino sobre el carácter particular de los mandatos. El poder y la obediencia, replegados en comarcas pequeñas, dan vida a un régimen de dominación personal:

«El estado social y las instituciones políticas de la Edad Media eran tales que el poder nacional nunca gobernaba directamente a los ciudadanos. Puede decirse que a los ojos de éstos no existía; cada uno conocía solamente a un cierto hombre a quien estaba obligado a obedecer. Era a través de éste como, sin saberlo, se ligaba a todos los demás. En las sociedades feudales, todo el orden público dependía, pues, de la fidelidad a la persona misma del señor» [DA, 11: Tercera Parte, 18].

Esta legitimidad tradicional ha pasado a ser un objeto de extrema importancia para el historiador, porque es allí, en los entresijos del viejo régimen, donde el instinto primitivo de la igualdad hace su obra para erosionar a las instituciones. No hay que detenerse en la superficie de los acontecimientos. Aunque su rostro visible denote lo contrario, las instituciones aristocráticas contienen en su seno la simiente de la sociedad democrática. Todo estriba en saber si el tránsito tendrá el paso de una evolución gradual o si sufrirá el traumático alumbramiento que trae consigo un colapso revolucionario [DA, 11: Primera Parte, 1].

Por esta razón histórica, la igualdad no podría nunca fijarse en un cuadro estático como el que Montesquieu diseñó para la forma de gobierno de la república democrática. En su representación ideal, la igualdad antigua era una balanza inmóvil cuyo equilibrio no sufría oscilaciones. La igualdad moderna, que Tocqueville descubre, no es una reconstrucción inerte de formas del pasado. Al contrario, es una historia que se está realizando, un punto de llegada que cada cual percibe a la medida de sus apetencias, una meta que todos pretenden. No hay aquí reposo: los individuos están en mo-

11. Cit. por G. W. Pierson: *op. cit.*, p. 4.

vimiento y en permanente tensión porque la sociedad democrática es la igualdad como regla universal y como pasión subjetiva ¹².

El derecho común, aplicado a las relaciones civiles, constituye la norma jurídica de la sociedad democrática. Pero ese derecho sería letra muerta si la igualdad teórica entre las partes, que por ejemplo propone el contrato civil, no estuviese afincada en la igualdad real de condiciones de «una multitud de hombres que, sin ser demasiado ricos ni demasiado pobres, poseen bienes suficientes» para bastarse a sí mismos [DA, 11: Tercera Parte, 21]. He aquí, entonces, el marco de un paisaje aún más cautivante. El derecho y la igualdad real, que han sepultado a los privilegios del antiguo régimen y difundido la propiedad, vienen a trazar el contorno dentro del cual se hará presente el resorte que mueve a la sociedad democrática. En palabras de Montesquieu, ese principio es el sentimiento subjetivo de igualdad: «No tengo necesidad de decir que la primera y la más viva de las pasiones que la igualdad de condiciones engendra es el amor hacia esa misma igualdad» [DA, 11: Segunda Parte, 1]. La sociedad democrática, en contraste con la aristocracia, es un progreso. Y pese a ello, ese ascenso colectivo, que ahora domina el tiempo histórico, es para cada ciudadano una esperanza que nunca podrá ser satisfecha del todo:

«Cuando la desigualdad es la ley común de una sociedad, hasta las mayores desigualdades pasan inadvertidas; cuando todo se mantiene a su mismo nivel, incluso las más pequeñas atraen la atención. Esta es la razón de que el deseo de igualdad se haga más insaciable a medida que la igualdad es mayor.

En los pueblos democráticos, los hombres pueden conseguir fácilmente una cierta igualdad; pero no podrán alcanzar la que desean. Esta retrocede cotidianamente, aunque sin desaparecer de su vista, arrastrándolos en su persecución a medida que se va retirando. Sin cesar creen atraparla, pero siempre escapa a sus esfuerzos. La ven lo bastante cerca como para conocer sus encantos, pero no se aproximan lo suficiente como para gozarlos, y mueren sin haber saboreado plenamente sus dulzuras» [DA, 11: Segunda Parte, 13].

El conflicto entre los instintos de la igualdad y los medios a su disposición para satisfacerlos, que «atormenta y fatiga a las almas», es como un contrapunto a otra visión más benigna de la sociedad democrática. Y el observador en procura de modelos posibles bien puede reposar confiado gracias a la perspectiva, que también Tocqueville le abre, de una sociedad con aspecto monótono y a la vez agitado, donde las costumbres son más dulces, las relaciones sociales menos complejas y el sentido de familia más robusto [DA, 11: Tercera Parte, 1, 2, 8, 17].

Estas costumbres son típicas de la sociedad civil. Su novedad es tan rotunda como la opción que les plantea un interrogante político fundamental. Porque la igualdad es una materia a la cual un determinado principio de gobierno viene a dar forma y sentido. Este es el punto crucial de la teoría que tiene por objeto la sociedad democrática. La igualdad es una legitimidad a medio hacer si en su auxilio no corre la libertad política para comple-

12. Conf. M. Zetterbaum: *Tocqueville and the Problem of Democracy*, Stanford, 1967, pp. 1-10; J. Lively: *op. cit.*, pp. 33 ss.; F. Furet: «Le Système Conceptuel de La Démocratie en Amérique», *Commentaire*, N° 12, 1980-1981.

tar la obra y convertir al habitante en ciudadano. Tocqueville percibió la importancia de esta cuestión desde el principio de su obra («los pueblos pueden sacar, pues, dos grandes consecuencias políticas del mismo estado social; estas consecuencias difieren entre sí enormemente, pero ambas nacen del mismo hecho [DA, 1: Primera Parte, 3]»), y le fue dando forma y refinamiento teórico a medida que avanzaba en su viaje intelectual ¹³.

Reaparece así, en plena modernidad, el sentido ambivalente que tenía la igualdad en el mundo clásico. El patriotismo era una palabra olvidada en la sociedad aristocrática. La virtud antigua, que necesitaba un ámbito común para expresarse, se había perdido entre los vericuetos del orden feudal. Con la sociedad democrática, Tocqueville resucita uno de los presupuestos del patriotismo porque instala a los individuos en un mundo sin barreras ni murallas [DA, 11: Tercera Parte, 18]. Sin igualdad, naturalmente, no hay sentido subjetivo de patria. Pero ausente ese sentimiento que la libertad política perfecciona ¿qué puede resultar de la igualdad sino una multitud dispuesta a entregar sus apetencias a una dominación despótica? El drama que Montesquieu presentaba entre una igualdad virtuosa contrapuesta a la igualdad que propone el despotismo, adquiere un tono insospechado en el escenario de la sociedad democrática:

«La igualdad se puede establecer en la sociedad civil y de ningún modo reinar en el mundo político. Se puede tener el derecho de entregarse a los mismos placeres, de ingresar a las mismas profesiones, de reunirse en los mismos lugares; en una palabra, de vivir de la misma manera y de perseguir la riqueza por los mismos medios, sin participar en igual medida en el gobierno.

Incluso puede establecerse una especie de igualdad en el mundo político aunque la libertad política no exista. Cada individuo es igual a sus semejantes, excepto a uno que sin excepción es el amo de todos, y que asimismo elige, entre todos, a los agentes de su poder» [DA, 11: Segunda Parte, 1].

Igualdad y libertad son realidades distintas que, juntas, conforman el ideal hacia el cual debe tender la sociedad democrática. Si marchan separadas pueden vaciarse en un régimen aristocrático, donde impera el sentido jerárquico de la libertad en tanto resistencia y afirmación de un derecho particular, o bien pueden crear las condiciones para que emerge un despotismo igualitario. La libertad sin igualdad es una forma histórica perimida. La igualdad sin libertad es, en cambio, el lado oscuro del porvenir porque el mundo moderno impone a las sociedades el «círculo fatal» de dicha igualdad, dentro de cuyos «vastos límites» el hombre, «poderoso y libre», puede optar o decidir. Sin caer en el error de sus contemporáneos — para quienes los pueblos «obedecen necesariamente a no se qué fuerza insuperable o inteligible que nace de acontecimientos anteriores, de la raza, del suelo o del clima» [DA, 11: Cuarta Parte, 8] —, Tocqueville propone una teoría de la causalidad social que reconoce la importancia de ciertos procesos históricos sin negar por ello el libre albedrío. El segundo volumen de *La*

13. Conf. R. Aron: *Dix-Huit Leçons sur la Société Industrielle*, Paris, 1962, pp. 39. ss.; *Essai sur les Libertés*, Paris, 1965, pp. 17 ss.

Democracia... concluye con estas palabras que son como el epílogo de la obra entera:

Las naciones de nuestros días no podrían impedir la igualdad de condiciones en su seno; pero de ellas depende que la igualdad las lleve a la servidumbre o a la libertad, a la civilización o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria» [DA, 11: Cuarta Parte, 8].

Más cautivante, pues revela la aventura intelectual que tras de sí esconden de una teoría acabada, es este nervioso apunte: «Dos problemas a resolver. Despotismo con igualdad. Libertad con igualdad. Allí reside todo el problema del futuro»¹⁴.

El punto de partida

La igualdad social unida a la libertad política constituyen un régimen que denominaremos democracia pluralista. En él conviven, como veremos más adelante, un tipo de sociedad, una forma de gobierno y un estilo de vida. Es el régimen del futuro y, sin embargo, hunde sus raíces en el pasado. La democracia pluralista ocupa el horizonte abierto de la historia, pero sus rasgos principales, el espíritu que le da vida y las instituciones que la gobiernan se presentan en un momento fundacional, quizá oculto por las generaciones que le suceden. Para entrever el porvenir es preciso, pues, regresar a los orígenes.

Este diálogo entre política e historia es la clave para entender el crucial concepto del punto de partida. Allí, en ese comienzo, está ya prefigurada (curiosa anticipación psicoanalítica) la biografía de una democracia:

El hombre entero, por decirlo así, está ya envuelto en los pañales de su niñez. Algo análogo ocurre con las naciones. Los pueblos se resienten siempre de su origen. Las circunstancias que acompañaron a su nacimiento y sirvieron a su desarrollo, influyen en todo el resto de su carrera.

/.../ Cuando, luego de examinar atentamente la historia de América, se examina con cuidado su estado político y social, uno se siente profundamente convencido de esta verdad: que no hay una opinión, ni una costumbre, ni una ley, diría incluso ni un solo acontecimiento, que el punto de partida no explique sin dificultad» [DA, 1: Primera Parte, 2].

El punto de partida no solo es entonces un concepto histórico, sino también un instrumento analítico. Con él se explica la estructura genética de una sociedad y los rasgos que le dan existencia presente. Tocqueville desprende así, de los primeros pobladores del nuevo mundo, una lección primordial: la simiente igualitaria, que trae cualquier colono europeo a esa tierra virgen (sea éste inglés, español o francés), unida al sentido democrático de una libertad ejercida como ruptura con la sociedad aristocrática, dieron ambas, a las primitivas colonias de la Nueva Inglaterra, un aire de familia: todas, desde su nacimiento, «parecían destinadas a servir al desarrollo de la libertad, no de la libertad aristocrática de su madre patria, sino de la libertad burguesa y democrática de la cual la historia del mundo no presentaba aún un modelo completo» [DA, 1: Primera Parte, 2].

14. Manuscrito de Tocqueville para el segundo volumen de *La Democracia...*, cit. por J. T. Schleifer: *op. cit.*, p. 187.

Peregrinos imbuídos de una visión religiosa del mundo, dispuestos a poner en práctica una república radical, el punto de partida de la democracia en la América del Norte es una singular combinación de piedad religiosa y de práctica política. La trascendencia a la que está llamado cada individuo da sustento espiritual a la democracia como forma social y régimen de gobierno; por eso sus instituciones no provocan ruptura alguna con el sentido religioso de la vida. Religión y política son como dos brazos independientes que dan movimiento al cuerpo de la democracia. Separados, cada uno en su orden de actividad, hacen posible la obra de la libertad. Entrelazados, como aconteció en las sociedades aristocráticas del antiguo régimen, la política y la religión socavan esa posibilidad y son causa de confusión clerical:

La civilización angloamericana es «producto — punto de partida que hemos de tener siempre presente — de dos elementos enteramente distintos, que aunque en otros lugares se hicieron a menudo la guerra, vinieron, en América, a incorporarse en cierto modo el uno al otro y a combinarse maravillosamente. Me refiero al *espíritu religioso* y al *espíritu de la libertad* /.../ La libertad se ve en la religión la compañera de sus luchas y triunfos, la cuna de su infancia, la fuente divina de sus derechos. La considera como la salvaguardia de las costumbres; y a las costumbres como la garantía de las leyes y prenda de su propia supervivencia» [DA, 1: Primera Parte, 2].

Pero no sólo la religión se constituía en el cimiento más duradero de la libertad combinada con la igualdad. El punto de partida consagraba en la práctica ese nostálgico ideal que planea sobre los primeros libros *Del Espíritu de las Leyes* y sobre la obra entera de Rousseau, de reunir en un espacio pequeño — el recinto de la república democrática — a los ciudadanos virtuosos que hacen una ley justa. Poco tiempo después de que apareciese el primer volumen de *La Democracia...*, Tocqueville le confesó a Kergorlay: «Hay tres hombres, con los cuales vivo todos los días un poco, son Pascal, Montesquieu y Rousseau»¹⁵. De Pascal, como hemos visto, proviene el apego de Tocqueville a la religión del espíritu, libre de cualquier compromiso temporal; de Montesquieu y Rousseau derivan una regla de solución, que combina la bondad de la democracia antigua con los gigantescos espacios del nuevo mundo, y la necesidad de buscar en un pacto originario la raíz de la obligación política. En una palabra: el punto de partida es el pacto que funda la ciudad, el municipio que le da forma jurídica, la lenta asociación de éste con sus semejantes en procura de una unidad mayor.

El convenio fundador quedó reflejado en las palabras de los peregrinos — «rousseauianos» *avant la lettre* — que recogió Nathaniel Morton:

«Nosotros, los abajo registrados, que por la gloria de Dios, el desarrollo de la fe cristiana y el honor de nuestra patria, hemos emprendido el establecimiento de la primera colonia en estas remotas orillas, convenimos por la presente, por consentimiento mutuo y solemne, y ante Dios, constituirnos en cuerpo de sociedad política con el fin de gobernarnos y laborar en pro del cumplimiento de nuestros designios; y en virtud de este contrato, convenimos en promulgar leyes, actas, ordenanzas, y, de acuerdo con las necesidades, en instituir magistrados a los que prometemos sumisión y obediencia» [DA, 1: Primera Parte, 2].

La regla de solución a la que Tocqueville recurre para compaginar la virtud democrática con la necesidad del gobierno republicano en un espacio

15. Tocqueville a L. de Kergorlay, 10/11/1836, en Tocqueville: *Oeuvres Complètes op. cit.*, Tome XIII, Vol. 1, Paris, 1971, p. 418.

de vastas proporciones, es la misma que impregna la fórmula federal imaginada por Montesquieu. Porque el federalismo republicano, en su raíz última, no es otra cosa que el intento de rescatar las bondades de la democracia antigua en un período histórico donde la escala de los problemas ha cambiado de dimensión. A diferencia de Jefferson, Tocqueville desconfiaba de los grandes espacios y hasta de la sociabilidad nacida en la frontera extrema, de cara a la soledad y al salvaje. En contraste con los que apostaban a favor de la extensión, Tocqueville descubría en «las pequeñas naciones la cuna de la libertad política», advertía que «la historia del mundo no ofrece ejemplo alguno de una gran nación que haya sido república largo tiempo», y reconocía que si bien «las pasiones fatales crecen con la extensión del territorio, las virtudes que le sirven de apoyo no lo hacen en una misma medida». Entre el nuevo mundo y el ideal de la democracia antigua no quedaba, pues, otra alternativa que hacer uso de una fórmula de combinación. Y ese era el papel que le quedaba reservado al federalismo. El consenso con la corta y vigorosa tradición que se había formado en los Estados Unidos es muy fuerte: «el sistema federal ha sido creado —apunta Tocqueville— para reunir las respectivas ventajas que presentan la grandeza y la pequeñez de las naciones» [DA, 1: Primera Parte, 8].

He aquí una fórmula cuyo propósito puede parecer en el peor descalabro institucional si un núcleo básico no fuese capaz de alimentar su espíritu y mantener vivo su origen. El régimen federal es una meta; el punto de partida, la energía que sostiene ese difícil tránsito. Los grandes espacios, que debe controlar un gobierno central, son siempre objeto de suspicacia. Mil pasiones irresistibles, hijas del inmenso objeto que persiguen, pueden acabar con este admirable designio ¿Qué reserva queda entonces en manos de la historia sino la esperanza de una ciudad virtuosa desde donde emprender la marcha hacia la unidad republicana? Tal parece ser la renovada empresa a la que está destinado el municipio. Sus pequeñas fronteras encierran el acto creador de la libertad política:

«La libertad municipal escapa, pues, por decirlo así, al esfuerzo del hombre. Por eso, rara vez se crea; es como si naciera de ella misma /.../ Es por tanto en el municipio donde reside la fuerza de los pueblos libres. Las instituciones municipales son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia; ellas son las que la ponen al alcance del pueblo; le hacen gustar de su uso pacífico y lo habitúan a servirse de ella. Sin instituciones municipales, una nación puede darse un gobierno libre, pero carecerá del espíritu de la libertad. Pasiones fugaces, intereses del momento o el azar de las circunstancias, pueden darle formas aparentes de independencia; pero el despotismo reprimido en el fondo del cuerpo social, tarde o temprano habrá de reaparecer en la superficie» [DA, 1: Primera Parte, 5].

Del punto de partida nace la virtud democrática. De la lenta asociación de legitimidades semejantes, cuya fuerza radica en la libertad municipal, va tomando cuerpo la república moderna. La unidad de un orden político más vasto proviene, en este caso, de una asociación originaria de municipios: «cada ciudadano de los Estados Unidos transporta, por así decirlo, el interés que le inspira su pequeña república al amor por la patria común» [DA, 1: Primera Parte, 8]. No hay proceso más opuesto a esta suerte de principio genético del orden republicano que la incorporación de una sociedad sojuzga-

da a una ciudad dominante, metrópoli de un sistema imperial. En el momento del imperio, como en Roma, la ciudad es cabeza de una jerarquía¹⁶. A ella se adscriben, por la conquista y el poder, los pueblos vencidos. En el momento republicano la ciudad es, como el individuo, un actor igualitario. En estos se perfecciona el arte del gobierno; en la ciudad republicana toma impulso la tarea que procura ampliar los límites del orden político sin que la virtud sufra menoscabo. El tránsito que propone el punto de partida tiene, pues, un claro sentido: la conversión de la soberanía del pueblo, que en el municipio no sólo es un «estado antiguo sino también un estado primitivo», en el principio que «domina todo el sistema político» [DA, 1: Primera Parte, 5].

La Democracia Pluralista

La meditación que a Tocqueville le sugiere el punto de partida tiene por objeto fijar los rasgos del régimen mejor adaptado al futuro. Esa sabia conversión de un estado primitivo, donde el autogobierno es connatural a la persona, en un orden político regido por la soberanía del pueblo, tiene por misión abarcar de la mejor manera el incierto horizonte de la igualdad. La democracia pluralista es, pues, un ideal histórico que, por ser tal, hunde su vocación en el pasado y, a su vez, se presenta como una forma definitiva mente concebida para el porvenir: una utopía razonable, cuyos rasgos se perciben desde las primeras páginas de *La Democracia*..., «en la que todos, mirando a la ley como obra suya, la amen y se sometan a ella sin esfuerzo» [DA, 1: Introducción]. Allí queda insinuado un tríptico en el que Tocqueville coloca el origen, los fines y los medios capaces de perfeccionar la legitimidad democrática.

En la soberanía del pueblo está contenido el interrogante acerca de la legitimidad de origen. El punto de partida ha dado una primera respuesta. Si merced a esa feliz circunstancia, la igualdad ha podido abrazar a la libertad política y si, por otra parte, la virtud se conserva como reserva vital en el municipio y de allí extiende su benéfico concurso a todo el orden político, entonces, superado el estrecho límite de la democracia antigua, parece posible concebir un régimen fundado en la soberanía popular, adaptado a una gran república. Sin embargo, ahora la cuestión es más honda porque el principio es universal y la soberanía popular omnipresente:

«Cuando se quiere hablar de las leyes políticas de los Estados Unidos, siempre hay que comenzar por el dogma de la soberanía del pueblo/.../ Allí la sociedad actúa por sí misma. No hay poder fuera de su seno; no se encuentra, incluso casi nadie que se atreva a concebir, y sobre todo, a expresar, la idea de buscarlo fuera de ella. El pueblo participa en la elaboración de las leyes designando a los legisladores, y en su aplicación, eligiendo a los agentes del poder ejecutivo; puede decirse que es el mismo quien gobierna, tan débil y restringida es la parte dejada a la administración, y tanto acusa ésta su origen popular y obedece al poder de donde emana. El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo; todo sale de él y todo se incorpora de nuevo a él» [DA, 1: Primera Parte, 4].

16. La idea de incorporación proviene del comentario que Ortega consagró a las primeras páginas de la *Historia de Roma* de Mommsen. Ver J. Ortega y Gasset: *España Invertebrada* /1921/, Madrid, 1957, pp. 23 ss.

Mediante el ejercicio de la soberanía popular, la democracia reina como forma política. El pueblo soberano — reminiscencia de Rousseau — es el resorte que mueve a la igualdad social hacia la esfera pública de las decisiones. Origen último de la constitución y de las leyes, la soberanía del pueblo está destinada a servir al procedimiento que la expresa. No hay soberanía popular, ni ley en ella fundada, sin regla mayoritaria. Y ese procedimiento, nacido espontáneamente en el municipio y de la práctica del gobierno representativo en los estados, depende del progreso histórico de un derecho universal concedido a todos. El concepto, expuesto en el primer volumen de *La Democracia*... [DA, I: Segunda Parte, 6], adquiere un sentido más preciso en un trabajo contemporáneo que Tocqueville dió a conocer en Inglaterra¹⁷:

«Según la noción moderna, la democrática — y yo me atrevería a decir que es la noción justa de la libertad —, todo hombre, dando por supuesto que ha recibido de la naturaleza las luces necesarias para conducirse por sí mismo, tiene por nacimiento un derecho natural e imprescriptible a vivir con independencia de sus semejantes en todo lo que se relaciona con su persona, y a ordenar como crea conveniente su propio destino. En cuanto esta noción de libertad penetra profundamente en el espíritu de un pueblo y se asienta profundamente en él, el poder absoluto y arbitrario se convierte en un simple hecho material o en un accidente pasajero, pues al tener cada cual un derecho absoluto sobre sí mismo, resulta que la voluntad soberana no puede emanar ya más que de la unión de las voluntades de todos. Así, pues, a partir de ese momento, la obediencia pierde su moralidad y deja de haber término medio entre las virtudes varoniles y altivas del ciudadano y las bajas complacencias del esclavo»¹⁸.

Los argumentos sobre el derecho donde se apoya la soberanía popular remiten, de inmediato, a otra cuestión que plantea el objeto de las leyes en una democracia. Aquí, el origen político y procesal de las leyes — un derecho universal, la soberanía del pueblo y la regla mayoritaria — se confunden con el objeto que aquéllas persiguen. Si la regla mayoritaria les dio origen, las leyes deben, por lo tanto, servir al bienestar de esa mayoría: «Las leyes de la democracia tienden, en general, al bien de la mayoría, ya que emanan de la mayoría de los ciudadanos, que puede equivocarse pero no tener un interés contrario a ella misma» [DA, I: Segunda Parte, 6].

Esta presencia dominante de la mayoría, que luego se revelará como uno de los escollos donde puede estrellarse la igualdad y degenerar en despotismo, es semejante a un espíritu ambiguo, abierto al uso moderado de la libertad o hacia la perversión de su cometido. En un caso — lo veremos más adelante — el régimen democrático sucumbe ante la tiranía de la mayoría. En el otro, Tocqueville advierte en los entresijos de las instituciones algo que se parece a la mano invisible de Montesquieu, Ferguson y Adam Smith. La democracia persigue fines que la naturaleza humana ignora o desconoce. De un mundo mediocre y poco exultante, como es el que nace de la igualdad, pueden derivarse resultados más benéficos que los emanados de la virtud o

17. Conf. F. Furet: «Tocqueville et le Problème de la Révolution Française» en *Penser la Révolution Française*, Paris, 1978, pp. 174 ss.

18. A. de Tocqueville: *Etat Social et Politique de la France avant et depuis 1789. Oeuvres Complètes*, op. cit., Tome 11, Vol. 1, p. 62 s.

del brillo de los magistrados en un régimen aristocrático. Y, curiosamente, ambos gobernantes, el demócrata y el aristócrata, ignoran el porqué de esta inversión de propósitos:

«Hay, pues, en el fondo de las instituciones democráticas, una tendencia oculta que hace que los hombres concurren a menudo a la prosperidad general, a pesar de sus vicios o de sus errores, en tanto que, en las instituciones aristocráticas, se descubre a veces una tendencia secreta que, a despecho de los talentos y de las virtudes, los arrastra a contribuir a la miseria de sus semejantes. Así es como sucede que, en los gobiernos aristocráticos, los hombres públicos hagan el mal sin quererlo y en las democracias produzcan el bien sin haberlo pensado» [DA, I: Segunda Parte, 6].

Esta es la consecuencia imprevisible y al mismo tiempo benéfica de la soberanía popular en un régimen determinado por ese principio dominante. Al fin y al cabo, la forma de gobierno democrática no reconoce otra legitimidad de origen que aquella emanada de la soberanía popular. Por eso es y debe ser una forma pura, a la cual tanto repugna el ejercicio perverso de la soberanía popular, como los devaneos de los legisladores que combinan principios de legitimidad opuestos en un régimen mixto. El discípulo de Montesquieu pone aquí en cuestión a su maestro, o, mejor, Tocqueville se identifica, casi al pie de la letra, con los primeros libros de *Del Espíritu de las Leyes* y deja de lado la solución que Montesquieu expone en el Libro XI¹⁹. Como la república democrática de los antiguos, la democracia moderna de Tocqueville es también una forma pura. No hay lugar para la quimera del gobierno mixto, «ya que en toda sociedad se acaba por descubrir un principio de acción que domina a los demás»; de poco vale el ejemplo histórico de la Inglaterra del siglo XVIII, porque en su esencia era este un gobierno aristocrático; ni tampoco es correcto el principio teórico: «Cuando una sociedad llega a tener realmente un gobierno mixto, es decir, debido por igual en principios contrarios, entra en revolución o se disuelve» [DA, I: Segunda Parte, 7].

Entonces, si se excluye otra forma de soberanía para morigerar los excesos de aquella que nace del pueblo ¿qué le queda a la democracia sino el empeño por descubrir dentro de sí misma fines y costumbres que perfeccionen su legitimidad de origen? El núcleo del argumento de Tocqueville sobre la democracia pluralista constituye una novedosa respuesta a este viejo interrogante. Se trata, en suma, de discernir las condiciones, dentro del régimen democrático, de una legitimidad de fines y de una legitimidad de ejercicio.

Veamos, en primer lugar, como Tocqueville pretende resolver, en una democracia, el problema de la legitimidad según su fin. Para la teoría clásica, que Tocqueville habrá de criticar, la regla era clara: una democracia sólo alcanza su plena legitimidad cuando sirve al bien general. La bondad de un orden político se justificaba en la perspectiva del «para qué» y del fin querido por un ciudadano virtuoso.

19. Conf. M. Richter: «The Uses of Theory: Tocqueville's Adaptation of Montesquieu», en M. Richter, Ed.: *Essays in Theory and History. An Approach to the Social Sciences*, Cambridge, Massachussets, 1970, p. 95.

Cuando meditaba acerca del principio que movía a la república democrática, Montesquieu reclamaba del ciudadano un patriotismo activo, el sacrificio constante por el bien de todos. Esta era la virtud política. No hay, en rigor, bien general sin ciudadano virtuoso. En el punto extremo de esta racionalización, el ciudadano de Rousseau, guiado por la voluntad general, no tenía vicios particulares ni egoísmo. El interés de cada uno era una fuente nefasta de corrupción. En la vertiente opuesta al mundo de Rousseau, Adam Smith advirtió, en *La Riqueza de las Naciones*, que el interés particular podía conducir al bien general gracias al carácter espontáneo e imprevisible de la acción humana.

La democracia de Tocqueville está situada en el centro del trayecto, entre la república de la virtud y la república del interés. Este *juste milieu* evoca aquí un reconocimiento implícito del eclecticismo de Cousin y Guizot, que se condensa en la noción del interés bien entendido. La apuesta es riesgosa y veremos de inmediato que el resultado no es del todo feliz. Tocqueville pretende enlazar dos términos que se suponían irreconciliables: el sacrificio por la virtud y la ventaja del interés. Esa operación es a primera vista sencilla como el comportamiento que la inspira. En la democracia debe haber, por supuesto, un bien general que guardar, pero ese bien, que antes nacía del sacrificio impuesto por la recta voluntad, es ahora producto de la ventaja y del cálculo individual²⁰. Con este argumento, Tocqueville reconstruye el tránsito que conduce de una moral aristocrática (tipo histórico, como hemos visto, en el cual Tocqueville subsume a las democracias de la antigüedad) hacia el estadio de otra moral nacida de la igualdad de condiciones:

«Cuando el mundo era regido por un pequeño número de individuos poderosos y ricos, éstos gustaban formarse una idea sublime de los deberes del hombre; se complacían en afirmar que es glorioso olvidarse de sí mismo y que conviene hacer el bien desinteresadamente, como Dios mismo /.../ a medida que la imaginación vuela más bajo y cada uno se concentra en sí mismo, los moralistas se asustan ante la idea del sacrificio y no se atreven a aconsejarle al espíritu humano; se limitan, pues, a averiguar si la ventaja individual de los ciudadanos no consistirá en trabajar por el bien de todos, y, cuando han descubierto uno de esos puntos en que el interés particular viene a coincidir con el interés general y a confundirse con él, se apresuran a sacarlo a la luz» [DA, 11: Segunda Parte, 8].

Esta feliz coincidencia entre dos intereses antagónicos es frágil porque el mundo de la democracia no está sólidamente arraigado en las viejas creencias que legitiman a la sociedad tradicional. Está instalado sobre un tembladeral en el cual se agitan el individualismo y la pasión egoísta. Es previsible, señala Tocqueville con resignación, «que el interés individual se irá convirtiendo cada vez más en el principal, si no en el único móvil de las acciones de los hombres; pero falta saber cómo entenderá cada hombre su interés individual». Ese entendimiento no obedece a otra causa que a una sana disciplina impuesta al egoísmo y del conciente sacrificio de una parte de nuestro interés individual para salvar el resto. Y aquí reside la clave para entender la legitimidad de fines en una democracia: «Los americanos, en efecto se complacen en explicar, mediante el interés bien entendido, casi todos

20. Conf. M. Zetterbaum: *op. cit.*, pp. 101 ss.

los actos de su vida. Se complacen en demostrar que un sensato egoísmo les lleva sin cesar a ayudarse unos a otros y les predispone a sacrificar en bien del Estado una parte de su tiempo y de sus riquezas» [DA, 11: Segunda Parte, 8].

Delicada situación que, en todo momento, puede recaer en el individualismo y en la pasión egoísta. La sociedad igualitaria que descienda por esta pendiente está condenada a padecer un nuevo despotismo. El interés bien entendido es por consiguiente un freno que les enseña a los ciudadanos a transferir parte de su vida privada (tiempo, afectos, trabajo y ocio) a la esfera de lo público, sin la cual no hay comunidad política posible. Como antes habíamos advertido, el punto de partida es la virtud plena en el municipio. El interés bien entendido es el mínimo de virtud en una democracia. Un caso expresa la república auténtica; otro, la república posible.

La legitimidad de origen y la legitimidad según su fin son, para Tocqueville, cosas endeble. Ni la soberanía popular, ni el interés bien entendido son barreras que detengan definitivamente la humana tendencia de arrojarse en manos de la tiranía de la opinión o de la pasión egoísta. Nada, pues, parece salvar a la democracia de un pesimista destino sino la esperanza — robusta esperanza que, pese a todo, guarda Tocqueville — en su legitimidad de ejercicio. La democracia, como forma de gobierno, descansa en este tipo de legitimidad. Este es su último cimiento. El régimen democrático es un permanente ejercicio que no sólo toma en cuenta las leyes y las instituciones, en suma la constitución de un pueblo, sino que sobre todo atiende a una singular pedagogía de la asociación civil y política. La democracia es el régimen que mejor traduce el arte de la asociación. Por eso es un estilo de vida.

Para que haya legitimidad de ejercicio es necesario un objeto hacia el cual orientar la acción política. Tal es el papel, desde esta perspectiva, de las leyes y la constitución que consagran la forma federal, las instituciones municipales y la independencia del poder judicial [DA, 1: Segunda Parte, 9]. Sin leyes, se aducía habitualmente en tiempos de Tocqueville, no hay democracia posible. ¿No era esa, acaso, la intención de una vertiente del pensamiento ilustrado, empeñada en limpiar de privilegios a la sociedad aristocrática para que luego imperase una ley común a todos? Pero ese intento, que quizá ignoraba o no prestaba suficiente atención a las consecuencias imprevisibles del designio humano, había sucumbido con el terror y la aventura bonapartista. Este itinerario histórico era para Tocqueville una obsesión, como los espectros de la niñez que se hacen realidad y después no pueden ahuyentarse. La sociedad arrasada no garantizaba en modo alguno las libertades aristocráticas y favorecía la emergencia de una dominación aún más devastadora que el despotismo del antiguo régimen.

Si las leyes no fueron razón suficiente para resolver este crucial dilema parecía necesario atender a las lecciones de otra tradición del pensamiento ilustrado. Gracias a la historia y a la política comparada era preciso explorar, una vez más, aquello que para Montesquieu se situaba en un plano anterior en tanto apoyo de la constitución y de las instituciones. Tocqueville se

arroja no ya en pos del espíritu de las leyes sino en procura del espíritu de la democracia, de una espontánea manifestación de circunstancias, hábitos, actitudes y creencias que, juntas, conforman un peculiar modo de ser. La legitimidad de ejercicio en una democracia resulta pues de una conjunción entre el espíritu asociativo, que habrá de reemplazar a la libertad resistencia del antiguo régimen, con la clásica idea de costumbre, ahora renovada e inserta en el escenario de la igualdad.

El espíritu de la democracia, tal como aquí lo entendemos, significa recuperar el criterio de Montesquieu de la libertad resistencia del antiguo régimen despojándolo de su esencial connotación aristocrática. Montesquieu dio lugar, por lo menos, a dos interpretaciones. Una es la de los doctrinarios clásicos — Guizot, Royer-Collard, en parte Constant — que recomendaban un retorno al gobierno mixto para expurgar los demonios del despotismo igualitario. Soberanías de distinto origen, la monarquía y la aristocracia, podían refrenar las tendencias despóticas de la soberanía popular. La otra es la interpretación de Tocqueville que no comparte la teoría del gobierno mixto y somete a las murallas del antiguo régimen a una fulminante conversión. La asociación libre y voluntaria (la adhesión pública de varios ciudadanos a un común programa o interés, el derecho de poder reunirse, la formación de grupos cívicos y partidos) habrá de reemplazar a los cuerpos constituidos que otrora frenaban el despotismo del monarca. Montesquieu señalaba que sin nobleza no hay monarquía sino despotismo. Tocqueville, casi un siglo más tarde, advertirá que sin asociación voluntaria no hay democracia sino tiranía de la mayoría:

«Expresaré aquí un pensamiento que recordará lo que he dicho en otro lugar al hablar de las libertades municipales: no hay país donde las asociaciones sean más necesarias para impedir el despotismo de los partidos o la arbitrariedad del príncipe, que aquel cuyo estado social es democrático. En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que frenan los abusos del poder. En los países donde no existen tales asociaciones, si los particulares no pueden crear artificial o momentáneamente algo semejante no veo ningún otro dique que oponer a la tiranía, y un gran pueblo puede ser oprimido impunemente por un puñado de facciosos o por un hombre» [DA, 1: Segunda Parte, 4].

La conclusión es aún más fuerte en la segunda parte de *La Democracia*...

«Entre las leyes que rigen las sociedades humanas hay una que parece más precisa y más clara que todas las demás. Para que los hombres permanezcan civilizados o lleguen a serlo, es necesario que el arte de asociarse se desarrolle entre ellos y se perfeccione en la misma proporción en que aumenta la igualdad de condiciones» [DA, 11: Segunda Parte, 5].

La asociación voluntaria es sobre todo un arte. En el antiguo régimen, los cuerpos secundarios eran semejantes a los componentes de la naturaleza física: una existencia indiscutible; un rango en el mundo inmutable. En la sociedad democrática, lo único indiscutible es el sentimiento subjetivo de la igualdad y el peso, por momentos agobiante, de la opinión pública. En la sociedad aristocrática, al despotismo lo frena una organización social. En la sociedad democrática, no le queda otro camino a la libertad que construir vallas y obstáculos para proteger a los individuos del despotismo. En un caso, los límites del poder derivan de una constitución histórica que preexiste al

ejercicio de la libertad humana; en el otro, esos límites nacen del libre albedrío y de la libertad política. La asociación voluntaria es al régimen democrático lo que la ingeniería a los torrentes: un delicado trabajo para moderar su curso y suplir, con la inteligencia humana, aquello que la naturaleza ya no puede aportar. El espacio de las asociaciones debe entonces ser construido y reconstruido constantemente.

La asociación voluntaria es quien mejor representa, en el pensamiento de Tocqueville, el crucial papel de mediador de la razón pública. No hay más lugar para los notables de un orden restrictivo protegido por el sufragio *censitaire*, como quería Guizot, ni tampoco, como veremos más adelante, para una muchedumbre de individuos aislados que se repliegan en la existencia privada. Ambos extremos no tienen cabida en la democracia de Tocqueville. Por eso el mapa de la legitimidad de ejercicio está poblado por una miríada de periódicos que trasladan los intereses privados al espacio público. En la democracia antigua rige la palabra del orador, el diálogo del filósofo, la representación teatral. En la democracia moderna hay mitines, reuniones y comités; pero sobre todo circula la palabra escrita, la voz de periodistas, publicistas, escritores anónimos que reflejan su tiempo y los intereses que los circundan:

«Cuanto más examino la independencia de la prensa en sus principales efectos, más me convenzo de que en los tiempos modernos la independencia de la prensa es el elemento capital y, por así decirlo, constitutivo de la libertad. Un pueblo que quiera conservar su libertad tiene, pues, derecho a exigir que se le respete a toda costa. Pero la libertad *ilimitada* de asociación en materia política no debe confundirse con la libertad de prensa. Una es a la vez menos necesaria y más peligrosa que la otra. Una nación puede ponerse límites sin dejar de ser dueña de sí misma; a veces tiene incluso que hacerlo para seguir siéndolo» [DA, 1: Segunda Parte, 4].

Como la libertad, el arte de la asociación voluntaria también tiene límites. Un derecho ilimitado para asociarse en el orden civil (que supone, por cierto, la asociación jurídica para editar un periódico), no es en todo semejante a la libertad de asociación en materia política. De todas las libertades es esta «la más difícil de soportar para un pueblo». Hay circunstancias históricas, cuando por ejemplo la paz de una nación peligra, en que pueda ser necesario imponer límites a la asociación política. Pero el remedio no es un bien capaz de inspirar, como regla ordinaria, una constitución democrática. «Comprendo — aduce Tocqueville — que, para salvar la vida de un hombre, se le corte un brazo; pero no quiero que se me diga que va a quedar tan diestro como si no estuviese manco» [DA, 11: Segunda Parte, 7].

¿Dónde ubicar, por consiguiente, la cuestión de los límites del pluralismo en un mundo que consagra la libertad de asociación? Mutilar la libertad es un remedio extremo, casi un acto de resignación frente a conmociones que ponen en peligro la vida y la seguridad. Si esta prohibición es excepcional, la regla para moderar los conflictos que nacen de la libertad de asociación debe situarse en otra parte. Un orden fundado exclusivamente en la libertad civil, en desmedro de la libertad política, no representa para Tocqueville un horizonte apetecible:

«En todos los pueblos donde está prohibida la asociación política, resulta rara la asociación civil /.../ No digo que no pueda haber asociaciones civiles en un país donde la asociación

política está prohibida; pues los hombres no podrían jamás vivir en sociedad sin entregarse a alguna empresa común. Pero sostengo que, en un país semejante, las asociaciones civiles serán siempre muy escasas, estarán concebidas débilmente, dirigidas con torpeza, y nunca abrazarán grandes designios, o fracasarán al intentarlos» [DA, 11: Segunda Parte, 7].

Por otra parte — ya lo hemos subrayado con insistencia — las libertades aristocráticas han sucumbido definitivamente. ¿Quién modera entonces a la libertad? El argumento de Tocqueville, acerca de las asociaciones voluntarias, concluye con una respuesta que encierra un racional elogio de la libertad política. Temible para los poderosos, que ven a las asociaciones políticas «con los mismos ojos con que los reyes de la Edad Media contemplaban a los grandes vasallos de la corona» [DA, 11: Segunda Parte, 7], esa dimensión de la libertad, si está asegurada por el sufragio universal, puede contribuir a morigerar la pasión y el conflicto:

«...de todas las causas que concurren en los Estados Unidos a moderar las violencias de la asociación política, la más poderosa es quizá el sufragio universal. En los países donde el sufragio universal está admitido la mayoría nunca es dudosa, ya que ningún partido podría arrogarse la representación de aquellos que no lo han votado. Las asociaciones saben, pues, como todo el mundo, que no representan a la mayoría. Ello resulta del hecho mismo de su existencia; pues si la representaran, ellas mismas cambiarían la ley en lugar de pedir su reforma... Así es como, en la inmensa complejidad de las leyes humanas, sucede a veces que la extrema libertad corrige los abusos de la libertad, y la extrema democracia previene los peligros de la democracia» [DA, 1: Segunda Parte, 4].

De este modo, a partir del interrogante sobre las asociaciones voluntarias, el análisis de Tocqueville va descendiendo en procura de nuevos criterios de comprensión. La legitimidad de ejercicio es como un edificio que se lo descubre de arriba hacia abajo. En la superficie, que se presenta a la altura de nuestra visión, todo es movimiento e inquietud: la democracia pluralista se agita, mil asociaciones expresan intereses opuestos, la regla del sufragio universal y la libertad política moderan ese confuso mundo. Más abajo, otra dimensión de la sociedad democrática parece aquietar las aguas, conformando hábitos y comportamientos uniformes que, al cabo, cuando les toca disputar y contradecirse, no ponen en cuestión los supuestos básicos del orden.

La turbulencia es aparente porque la democracia pluralista obedece a una lógica de apoyos sucesivos. La asociación voluntaria y la libertad política no están aisladas. Dependen de otra cosa o, si se quiere, son la faz externa de una experiencia práctica, que los antiguos llamaron *mores*, y que Tocqueville coloca nuevamente en lugar decisivo. Allí reside la explicación última. Si el punto de partida es para Tocqueville el instrumento esencial para una explicación histórica de la democracia, la costumbre es el concepto más importante para complementarla con una explicación sociológica. La primera da cuenta de un desarrollo evolutivo que no destruye a la virtud que le dio origen. El segundo tipo de explicación explora el aspecto más profundo de la conducta humana que combina la igualdad con la libertad política:

«Ya he dicho más arriba que consideraba a las costumbres como una de las grandes causas generales a las que es atribuible el mantenimiento de la república democrática en los Estados Unidos. Doy aquí a la expresión *costumbres* el sentido que adjudicaban los antiguos a la palabra *mores*; no sólo la aplico a las costumbres propiamente dichas, que po-

drian llamarse hábitos del corazón, sino a las diferentes nociones que poseen los hombres, a las diversas opiniones que tienen entre ellos y al conjunto de ideas que forman los hábitos del espíritu. Entiendo, pues, por esta palabra, todo el estado moral e intelectual de un pueblo» [DA, 1: Segunda Parte, 9].

La costumbre remeda el papel de hacedor de la historia que le asignaba la tradición reaccionaria de su tiempo, desde Burke en adelante (la experiencia, los hábitos y las tradiciones moldean al actor histórico porque la sociedad es anterior al individuo) y, al mismo tiempo, los *mores* aparecen en la democracia de Tocqueville como la creación deliberada de un ciudadano en ejercicio de su libertad. Las costumbres se presentan, pues, tras un doble emblema: son conservadoras e innovadoras. La tradición educa al individuo, pero la democracia pluralista no debe descartar a los maestros que eduquen para la libertad:

«Es indudable que en los Estados Unidos la instrucción del pueblo constituye una poderosa ayuda para el mantenimiento de la república democrática. Así sucederá, creo yo, en todas las partes donde no se separe la instrucción, que ilumina el espíritu, de la educación, que regula las costumbres» [DA, 1: Segunda Parte, 9].

Algo semejante acontece con la religión. Si se observa a la religión como a una institución social, en la sociedad aristocrática su albergue natural está en los intersticios del poder político. Desde allí modera las pasiones de los poderosos. En la sociedad democrática la religión es también el último y gran moderador; pero esa benéfica persuasión proviene de otra parte. Hemos visto que las instancias que moderan al ejercicio de la libertad descenden desde la esfera política hasta el plano profundo de las costumbres. En su realidad más recóndita, las costumbres no tienen asidero sin un soporte ético. La religión cumple esta función en una democracia: se ha despojado del ropaje cortesano; ya no dirige a los poderosos y a sus súbditos desde el Estado, sino a los ciudadanos desde la sociedad. En la sociedad aristocrática, la religión educa a la sociedad desde el poder político: configura, de esta suerte, un orden clerical. En la sociedad democrática, la religión educa al poder político desde la sociedad. Por este camino conforma un orden moral:

«Existe pues, entre nosotros [los europeos], una causa particular y accidental que impide al espíritu humano seguir su inclinación y lo empuja más allá de los límites en los que naturalmente debe pararse. Estoy profundamente convencido de que esta causa particular y accidental es la unión íntima entre la política y la religión /.../. He dicho que los sacerdotes americanos se pronuncian de una manera general en favor de la libertad civil, sin exceptuar siquiera a quienes no admiten la libertad religiosa; sin embargo no se los ve prestar su apoyo a ningún sistema político en particular. Tienen cuidado de permanecer al margen de los asuntos públicos y no se mezclan en las maquinaciones de los partidos. No se puede decir, pues, que en los Estados Unidos la religión ejerza influencia sobre las leyes ni sobre las opiniones políticas en detalle, pero sí dirige las costumbres, y al regular a la familia también trabaja para regular al Estado» [DA, 1: Segunda Parte, 9].

Tocqueville enfrenta resueltamente al espíritu de la ilustración que postulaba una relación según la cual la libertad y la tolerancia se robustecían a medida que la fe religiosa decrecía en la conciencia individual. En una democracia ocurre exactamente lo contrario. No puede haber vida ciudadana, tumulto y confrontación en la arena pública sin el sosiego moral que sólo brinda la piedad del hogar: «cuando al salir de la agitación del

mundo político el americano vuelve al seno de la familia, encuentra en él la imagen del orden y la paz» [DA, 1: Segunda Parte, 9]. Para Tocqueville, cada tipo de sociedad debe contar con una forma de religiosidad adecuada²¹. El principio religioso que anima a la democracia es aquel que más íntimamente se reencuentra con la tradición evangélica, tan alejada de una religión civil, impuesta por la voluntad general a título de dogma laico, como del imperio clerical en la sociedad aristocrática o del absolutismo sacro en la república antigua. La libertad es el bien de la democracia pluralista; la licencia que la desnaturaliza su peor enemigo. Entonces, si el mensaje evangélico es un llamado a la conversión moral de cada persona ¿quién sino el cristianismo, desde la familia y la sociedad, puede poner freno a la ley que lo permite todo?

«Hasta el presente no ha habido nadie en los Estados Unidos que se haya atrevido a afirmar la máxima de que todo está permitido en interés de la sociedad. Máxima impla, que parece haber sido inventada en un siglo de libertad para legitimar a todos los tiranos del porvenir. Así pues, al mismo tiempo que la ley permite al pueblo americano hacerlo todo, la religión le impide concebirlo todo y le prohíbe intentarlo todo» [DA, 1: Segunda Parte, 9].

Nada desmiente con más fuerza la utopía racionalista que este fascinante cuadro de las costumbres en una democracia. Tocqueville no confiaba en el voluntarismo legislativo. El legislador guiado por este principio erige a la ley, que nace de un proyecto de la razón, como el agente decisivo para reconstruir al mundo. Las causas físicas y las costumbres quedan subordinadas a este designio. Según Tocqueville, esa utopía ha perdido razón de ser:

«Estas tres grandes causas ayudan indudablemente a ordenar y a dirigir la democracia americana; pero si hubiera que clasificarlas, yo diría que las causas físicas contribuyen menos que las leyes, y las leyes menos que las costumbres» [DA, 1: Segunda Parte, 9].

La concomitancia de causas favorece un mejor entendimiento del problema de la legitimidad en una democracia pluralista. La legitimidad tiene un origen, marcha en procura de un fin, se expresa mediante su permanente ejercicio. Esta triple dimensión (que representa tres haces de luz que alumbran, desde distinto ángulo, un mismo problema reposa, asimismo, sobre las circunstancias físicas, las leyes y las costumbres. Para Tocqueville, no hay sociedad ni orden político posible sin un conjunto de creencias compartidas. La costumbre y la religión dan contenido a esas creencias; las leyes representan su objeto; las causas físicas el entorno que la naturaleza le ha fijado a esa experiencia. Tocqueville advierte con optimismo que la libertad no ha sucumbido en el mundo moderno, y que el genio de la legitimidad ha reaparecido en la democracia pluralista lleno del vigor con el cual dos siglos atrás animaba a las instituciones del antiguo régimen:

«En nuestros días, el principio republicano reina en América como el principio monárquico dominaba en Francia bajo Luis XIV. Los franceses de entonces no sólo querían la monarquía, sino que ni imaginaban que hubiera algo que la pudiese sustituir; la admitían como se admite el movimiento del sol y las vicisitudes de las estaciones. Entre ellos el poder real no tenía ni defensores ni adversarios. Del mismo modo existe la república en América: sin combate, sin oposición, sin prueba, por un acuerdo tácito, una suerte de *consensus universalis*» [DA, 1: Segunda Parte, 10].

21. Conf. P. Manent: *op. cit.*, pp. 125 ss.

El despotismo igualitario

La legitimidad de la democracia pluralista deriva para Tocqueville de una realidad singular. Costumbres, leyes y circunstancias se han conjugado felizmente en el nuevo mundo. No se trata, por cierto, de un modelo único, a cuyas instituciones los regímenes concretos deben subordinarse necesariamente, sino más bien de un convincente ejemplo acerca de cómo el espíritu general de una nación es capaz de sostener a una democracia pluralista mediante creencias compartidas y reglas de sucesión acatadas. La legitimidad democrática es el lado radiante del porvenir en la sociedad moderna. Pero dado que su punto de partida se confunde con la aventura histórica de la igualdad, otras leyes, o bien diferentes circunstancias y costumbres, pueden modificar de cuajo esa perspectiva. Por eso el despotismo igualitario es una posibilidad tan rotunda como la democracia pluralista.

En la teoría de Tocqueville, a la probabilidad de la legitimidad democrática se le contrapone siempre un régimen de radical ilegitimidad. La primera es una realidad que se presenta como feliz consecuencia del arte político. El segundo, en cambio, es el hecho desnudo de costumbres, leyes y circunstancias que colocan al habitante ante la igualdad como pura necesidad histórica:

«Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad; entregados a sí mismos, la buscan, la aprecian, y les duele grandemente que se los aparte de ella. Pero, por la igualdad, sienten una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible; quieren igualdad en libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren incluso en esclavitud. Soportarán la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no soportarán a la aristocracia. Esto es cierto en cualquier época, pero especialmente en la nuestra. Los hombres y los poderes que pretendan luchar contra esta fuerza irresistible serán derribados y destruidos por ella. En nuestros días, la libertad no puede implantarse sin su apoyo, e incluso el despotismo no podría reinar sin ella» [DA, 11: Segunda Parte, 1].

El despotismo igualitario erosiona a la legitimidad democrática en su triple dimensión. Cuando ataca al origen del poder y a la soberanía del pueblo, se presenta como omnipotencia legislativa y tiranía de la mayoría; cuando desnaturaliza el fin de la democracia, que es el interés bien entendido, lo hace mediante el egoísmo y el individualismo; cuando socaba la legitimidad de ejercicio, el despotismo igualitario conduce a una centralización absoluta, o bien a una regresión hacia la barbarie primitiva. La ilegitimidad tiene por consiguiente un mismo destino —la ruptura entre la libertad política y la igualdad— y muchas expresiones según sea el referente histórico que la inspira.

El eterno espectro que amenazaba a la democracia antigua (en un pueblo, a quien nada limitaba, radicaba la perniciosa tendencia de hacer leyes injustas), cobra cuerpo nuevamente en la omnipotencia legislativa y la tiranía de la mayoría. Aquí se corrompe una entidad colectiva, el pueblo soberano, que sucumbe frente al opresivo control de la opinión. Una vez que una opinión ha echado raíces en el suelo democrático «no hay poder humano capaz de extirparla» [DA, 11: Tercera Parte, 21]. Dócil, dependiente de los dictados de esa opinión pública, el imperio de la mayoría es incontable. Una vez porque domina los cuerpos representativos y la burocracia,

otra porque actúa como fuerza irresistible en el seno del pueblo, la tiranía de la mayoría reemplaza, en la sociedad democrática, al despotismo antiguo como forma de ilegitimidad. En ella reaparece la vieja idea de que una pasión no puede quedar librada a su suerte sin límite alguno, moral o político, que se le contraponga. El desborde es así inevitable y pocas cosas favorecen más esta malsana tendencia que la paulatina transformación del pueblo, en tanto realidad plural constituida por individuos, asociaciones e instituciones locales, en un todo homogéneo dotado de absoluta voluntad:

«Pertenece a la esencia misma de los gobiernos democráticos el que el imperio de la mayoría sea en ellos absoluto; pues fuera de la mayoría, en las democracias, no hay nada que resista /.../ en los Estados Unidos la mayoría tiene un inmenso poder de hecho y un poder de opinión casi tan grande como aquél; y cuando ha decidido una cuestión no hay, por así decirlo, obstáculo que pueda, no ya detener, sino ni siquiera retardar su marcha y darle tiempo para escuchar las quejas de aquéllos a quienes aplasta a su paso /.../ Así, cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, ya se ejerza en una monarquía o en una república, digo: he ahí el germen de la tiranía, y procuro irme a vivir bajo otras leyes» [DA, I: Segunda Parte, 7].

Si ahora desplazamos el análisis hacia la legitimidad de fines en una democracia, el sujeto que se corrompe es un ciudadano a quien la pasión igualitaria lo condena a permanecer en su condición de habitante. Entre la virtud de los antiguos y el interés de los modernos, Tocqueville había colocado a la conducta política guiada por el interés bien entendido. Este comportamiento persigue siempre un equilibrio. En una situación de ilegitimidad esa balanza se ha inclinado definitivamente hacia el interés particular:

«Existe, en efecto, un punto muy peligroso en la vida de los pueblos democráticos. Cuando el gusto de los goces materiales se desarrolla en uno de sus pueblos más rápidamente que la ilustración y los hábitos de la libertad, llega un momento en que los hombres se encuentran como arrebatados y fuera de sí a la vista de esos nuevos bienes que están próximos a adquirir. Preocupados únicamente en hacer fortuna, no advierten el estrecho lazo que une la fortuna particular de cada uno de ellos con la prosperidad de todos. No es preciso arrancar a tales ciudadanos los derechos que poseen; ellos mismos los dejan escapar. El ejercicio de sus deberes políticos les parece un enojoso contratiempo que los distrae de su actividad. Si se trata de elegir a sus representantes, de prestar ayuda a la autoridad, de tratar en común la cosa pública, les falta tiempo; no sabrían malgastar ese tiempo precioso en trabajos inútiles. Son juegos de ociosos que no convienen a hombres graves y ocupados con los intereses serios de la vida. Esas gentes creen seguir la doctrina del interés, pero no se forman de ella sino una idea burda, y, para velar mejor por lo que ellos llaman sus asuntos, descuidan el principal, que es seguir siendo dueños de sí mismos» [DA, II: Segunda Parte, 14].

Lo que Tocqueville advierte, a través de este cuadro de la vida cotidiana en una sociedad democrática, es la decadencia cívica que se apodera del espíritu humano una vez que lo privado, como motivación excluyente, se ha apoderado de lo público. Sobre este comportamiento planea «un vicio tan viejo como el mundo» [DA, II: Segunda Parte, 2] que pervierte a la conciencia individual en cualquier tipo de sociedad. El egoísmo no es, sin duda, un descubrimiento reciente (el hombre de Hobbes, en estado de naturaleza, ya estaba inundado por este sentimiento ciego), pero mientras para la moral tradicional esa fuerza instintiva, que «seca la fuente de las virtudes» [Ibid.], actuaba en todo tiempo y lugar, Tocqueville la relega a la prehistoria de las

sociedades aristocráticas sin negar, por ello, la posibilidad de que reaparezca súbitamente en el curso de una revolución.

En la edad democrática entrará en escena otra tentación más adecuada a ese tipo de sociedad. El individualismo, «reflexivo y apacible» [Ibid.], es un sentimiento nuevo, de mirada abierta y racional cálculo. Su destino no es la lucha sino la soledad. Aislado, apartado de sus conciudadanos, en compañía de su familia y de sus amigos, la mayor aspiración del individualista consiste en «formar una pequeña sociedad para su uso particular» [Ibid.]. La democracia deja de ser un espacio común para transformarse en una adición de pequeños mundos particulares, cada uno de ellos poblado por un interés y un afecto intransferible. Es la sociedad doméstica replegada en sí misma, el habitante de corto horizonte, la muerte, en definitiva, del sentimiento de patria a escala local o nacional.

El individualismo²² no hace de la sociedad democrática un campo de confrontación perpetua, como pretende el egoísmo. Al contrario, es un sentimiento benigno que puede hacer pacíficos y amables a los usos sociales. Sin duda, la erosión del individualismo sobre el interés bien entendido es menos brutal que la descarada expresión del egoísmo, pero, a su término, es igualmente peligrosa para la salud cívica. El egoísmo hace estéril al habitante. El individualismo hace estéril al ciudadano porque, al principio, «seca la fuente de las virtudes públicas» [Ibid.]. En un caso no es posible la vida en sociedad; en el otro es improbable la vida política en una democracia. Podrán coexistir buenos padres e hijos, afectuosos amigos, trabajadores leales, un patrón justo, un comerciante honrado, pero lo que nunca habrá, en una sociedad individualista, son buenos ciudadanos. Y de esta represión en un mismo sujeto de su condición ciudadana en aras del exclusivo interés del habitante, puede derivarse un porvenir aún más sombrío. Quizá menos ambicioso, cuando lentamente comienza a socavar la legitimidad democrática, el individualismo destruye a la larga las virtudes privadas «y acaba encerrándose en el egoísmo» [Ibid.].

La conclusión a la que llega Tocqueville tiene un curioso aire «rousseauiano». Sin recaer en la ilusión espartana del ciudadano consagrado por entero a la voluntad general, el sujeto que participa en una democracia no debe abdicar del mínimo de virtud contenido en el interés bien entendido. No se avizora en este mapa aquel meandro de la ilustración escocesa que, gracias a las consecuencias imprevisibles de la acción humana, conducía al interés individual, sin hacer renuncia del cálculo egoísta, hacia el bien común de la sociedad civil. La traza es más directa: el egoísmo y el interés terminan allí donde acaba su estrecho horizonte. No hay mano invisible sino consecuencias queridas. Del egoísmo y del interés individual se sigue una sociedad invertebrada sin tejido político ni virtud pública que lo anime. Tocqueville evoca la lasitud del habitante que ha renunciado a la *vita activa*, o bien el alumbramiento de una época revolucionaria donde el pueblo, que se

22. Sobre el significado de la palabra individualismo en tiempos de Tocqueville, ver S. Lukes: «The Meanings of Individualism», *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXII, N° 1, 1971.

ha desligado de sus vínculos tradicionales, temeroso y hostil hacia su prójimo, se entrega a un conflicto egoísta. Hobbes advertía en el estado de naturaleza un camino de doble vía: se puede salir del miedo recíproco y recaer en él. Con Tocqueville ocurre algo semejante: el egoísmo, vicio de tiempos preteritos, puede renacer gracias al colosal movimiento de una revolución democrática:

«Es sobre todo en el momento en que una sociedad democrática se forma sobre las ruinas de una aristocracia, cuando más se acentúa ese aislamiento entre los hombres, y el egoísmo que es su consecuencia /.../ La democracia lleva a los hombres a no juntarse con sus semejantes, pero las revoluciones democráticas los inducen además a huir unos de otros, y perpetúan en el seno de la igualdad los odios que engendrara la desigualdad. La gran ventaja de los americanos radica en que llegaron a la democracia sin sufrir sus revoluciones, y en que han nacido iguales sin necesidad de llegar a serlo [DA,11: Segunda Parte, 3].

La ilegitimidad, que lentamente van generando el egoísmo y el individualismo, es el mejor preámbulo para entender la disolución de un régimen democrático. Hemos dicho que la piedra de toque de la legitimidad democrática reside en el arte de la asociación voluntaria y en las costumbres cívicas y religiosas que sostienen ese frágil sistema. La democracia es, desde este punto de vista, estilo y ejercicio. Cuando Tocqueville predice el despotismo igualitario en su versión más oscura, esa esperanza de un ciudadano que ha logrado un feliz equilibrio entre su naturaleza doméstica y las exigencias cívicas, ha desaparecido definitivamente. Frente a su indiferencia se alza un nuevo leviatán: la centralización democrática, cristalizada en un Estado tutelar cuyo poder se ha incrementado a una escala inimaginable para los señores y súbditos del antiguo régimen:

«Creo, pues, que el tipo de opresión que amenaza a los pueblos democráticos no se parecerá en nada al que la precedió en el mundo; nuestros contemporáneos no recordarán algo ya sucedido y semejante. Yo mismo busco en vano una expresión que reproduzca y encierre exactamente la idea que me formo; las antiguas palabras del despotismo y tiranía no son adecuadas. La cosa es nueva; es preciso entonces tratar de definirla, ya que no puedo nombrarla. Si trato de imaginar bajo qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo, veo una muchedumbre inmensa de hombres semejantes e iguales, que giran sin cesar sobre ellos mismos para procurarse placeres pequeños y vulgares con que llenar su alma. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es ajeno al destino de los otros; sus hijos y sus amigos constituyen, para él, toda la especie humana; está cerca de sus conciudadanos y de sus vecinos, pero no repara en ellos; los roza sin sentirlos; no existe más que en sí mismo y para sí, y si todavía le queda una familia, puede decirse que ya no tiene patria. Por encima de esa masa se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de garantizar los goces de todos y controlar su destino. Es absoluto, detallado, regular, previsor y suave» [DA,11: Cuarta Parte, 6].

¿La sombra de Bonaparte sobre los escombros que ha dejado el vendaval revolucionario? «Si se me permitiese levantar el velo que nos oculta el futuro, no me atravesaría a hacerlo — escribió Tocqueville en un apunte para el segundo volumen de *La Democracia*...—. Tendría miedo de ver a toda la sociedad en manos de los soldados. Una organización *burocrática, militar*, el soldado y el funcionario. Símbolo de la sociedad futura»²³. La igualdad

23. Manuscrito de Tocqueville para el segundo volumen de *La Democracia*..., cit. por J. T. Schleifer: *op. cit.*, p. 176. Sobre el bonapartismo, que para Tocqueville y Constant era el re-

es sin duda un proceso universal, pero distinto es el caso de los Estados Unidos, que han nacido con ella, de la nación francesa en donde la igualdad ha sido legada (o acelerada en sus efectos) por un cambio revolucionario. En una circunstancia la caída es más lenta, por erosión; en la otra, la ilegitimidad deriva del traumático parto de una nueva sociedad.

En ambos momentos hay sin embargo rasgos semejantes, como si Tocqueville colocase al porvenir en una pendiente de dos laderas. Por un lado, en efecto, el ciudadano abdica de la asociación voluntaria y se entrega al Estado tutelar. Es la centralización desde la perspectiva que ofrece un habitante aislado, sin conexión alguna entre su esfera doméstica y la vida política. Por otra parte, la centralización, que ha ganado fuerzas gracias a ese abandono de los derechos políticos, genera una lógica de crecimiento, mediante un estrecho maridaje entre las burocracias civiles y militares, que culmina dando forma a un inédito sistema de privilegios estatales.

En el antiguo régimen los privilegios sobrevivían incrustados en la sociedad. En la democracia pluralista esos cuerpos secundarios son reemplazados por la asociación voluntaria que también se aloja en la sociedad. Ambas, debido a su origen independiente, son instituciones que limitan el poder estatal. En el despotismo igualitario coexisten los rasgos negativos de la aristocracia y la democracia: los privilegios cambian de lugar y se radican en el Estado; la sociedad, sin vitalidad para crear asociaciones voluntarias, despojada de este atributo por el poder del gobierno, queda reducida a desempeñar un papel pasivo frente al Estado:

«En todos los pueblos europeos se presentan ciertas asociaciones que sólo pueden formarse una vez que el Estado ha examinado sus estatutos y autorizado su existencia. En muchos se está intentando extender esta regla a todas las asociaciones. Se ve fácilmente adonde conduciría el éxito de semejante propósito. Si llegase un día en que el soberano tuviera el derecho general de autorizar bajo determinadas condiciones a todo tipo de asociaciones, no tardaría en reclamar el de vigilarlas y dirigir las, para que no pudieran apartarse de la regla que se les hubiera impuesto. De esta manera el Estado, tras someter a su dependencia a cuantos desean asociarse, se impondría incluso a los que ya están asociados, es decir, a casi todos nuestros contemporáneos» [DA,11: Cuarta Parte, 5].

El contraste del despotismo igualitario con los regímenes democrático y aristocrático es ahora más claro. La asociación voluntaria se ha transformado en compulsiva, con lo cual el mundo de la igualdad incorpora en su seno la rígida estructura de los cuerpos secundarios del antiguo régimen. Pero mientras estas corporaciones tenían en el orden aristocrático raíces sociales, en el despotismo igualitario son prolongaciones del poder del Estado. De un corporativismo social se ha pasado a un corporativismo estatal.

La decadencia de la asociación voluntaria y el correlativo aumento del arbitrio estatal son signos de un debilitamiento de las costumbres. Por este atajo, como ya lo había hecho la tradición antigua, Tocqueville explora el problema de la corrupción. Montesquieu advertía que la corrupción de la república democrática comenzaba con las costumbres. Para Tocqueville, el

ferente histórico de un régimen ilegítimo, fundado en una dominación de carácter despótico militar, ver M. Richter: «Toward a Concept of Political Illegitimacy...» *op. cit.*, pp. 203 ss.

camino que conduce al despotismo igualitario también se inicia cuando las costumbres no concuerdan con el espíritu de la democracia pluralista. Esta ruptura entre instituciones y creencias está largamente ilustrada con la experiencia que tiene a los Estados Unidos y a Europa como telón de fondo. Pero la discordia es todavía más honda cuando Tocqueville insinúa en pocas líneas el drama que se incuba en la América del Sur. Allí el caos deriva de un trasplante mal hecho. Los legisladores — en este caso los mejicanos — «al trasladar a su patria la letra de la ley, no pudieron transportar al mismo tiempo el espíritu que la vivifica». Y esta distancia entre un proyecto formal que nadie respeta y la realidad de las costumbres ha dejado, en aquellas naciones, un vacío de legitimidad que las arrastra constantemente «de la anarquía al despotismo militar, y del despotismo militar a la anarquía» [DA, I: Primera Parte, 8].

Quienes piensan el problema político suelen traducir en forma de arquetipos las circunstancias singulares que los rodean. Tocqueville no escapa a esta regla. La ilegitimidad del despotismo tiene por lo menos tres referentes históricos. El mal norteamericano es la tiranía de la mayoría: una democracia pluralista que puede agonizar por fatiga, presa de una opinión unánime que ha reemplazado las costumbres cívicas por las costumbres domésticas. El mal europeo es el despotismo burocrático: una sociedad a la que un ciclo revolucionario deja en manos de un novedoso autoritarismo militar. El mal sudamericano es la anarquía: una sociedad, que padece una revolución a medio hacer, mezcla caótica de violencia e igualdad, en la cual se enfrentan los restos de la aristocracia, la barbarie popular y un primitivo militarismo.

¿Pesimismo ante la inevitabilidad de la historia? Ya lo hemos visto: jamás Tocqueville rehusó la exposición sincera de los temores que lo acechaban. «El despotismo — afirmó — me parece especialmente temible en las épocas democráticas». La afirmación bien podría servir de prólogo al desencanto. Y sin embargo no es así. Más allá del despotismo igualitario, la acción humana tiene por delante un desafío mayor: hacer y rehacer la legitimidad democrática como una obra del arte de la libertad. Las líneas que siguen a este reconocimiento de la amenaza y del peligro, presentan, a modo de conclusión, una racional esperanza. Según Tocqueville quien niegue a la democracia está negando la historia del porvenir:

«Creo que habría amado a la libertad en cualquier época; pero me siento inclinado a adorarla en los tiempos que corremos. Por otra parte, estoy convencido de que fracasarán todos los que intentan atraer y retener la autoridad en el seno de una clase. No existe, en nuestros días, soberano tan hábil y tan fuerte que sea capaz de restablecer el despotismo restaurando distinciones permanentes entre sus súbditos; ni tampoco legislador tan sabio y tan poderoso que pueda mantener instituciones libres si no toma la igualdad como principio básico y símbolo permanente. Es preciso, pues, que aquellos de entre nuestros contemporáneos que pretendan fundar o asegurar la independencia y la dignidad de sus semejantes, se muestren partidarios de la igualdad; y el único medio de demostrar que lo son, es siéndolo. El éxito de su empresa sagrada depende de ello. Así pues, no se trata de reconstruir una sociedad aristocrática, sino de que la libertad surja del seno de la sociedad democrática en la que Dios nos ha hecho vivir» [DA, II: Cuarta Parte, 7].

Instituto Di Tella
Centro de Investigaciones Filosóficas

A B S T R A C T

This essay proposes an interpretation of the problem of democratic legitimacy expounded by Tocqueville in both volumes of *De la Démocratie en Amérique*. The line of argument takes up the distinction between democracy as a social fact, arising out of a sort of historical inevitability, and democracy as a way of government established as a creation of political art. A meditation about the starting point enables us to continue with an analysis of the conditions of legitimacy of a democratic regime regarding its origin, ends and practice. We conclude by expounding the features of equalizing despotism which, starting with the same type of society, gives shape to an opposite situation of radical illegitimacy.

PHILOSOPHY AND SOCIAL CRITICISM

an international journal
editor: David M. Rasmussen, Boston College

Recent and Forthcoming Articles:

Agnes Heller:

"Rationality and Democracy"

Karl-Otto Apel:

"Hermeneutic Philosophy of Understanding as a Heuristic Horizon for Displaying the Problem-Dimension of Analytic Philosophy of Meaning"

Ferruccio Rossi-Landi:

"On Linguistic Money"

David M. Rasmussen:

"Communicative Action and Philosophy: Reflections on Habermas' *Theorie des Kommunikativen Handelns*"

Umberto Eco:

"The Sign Revisited"

In modern industrial society reason cannot be separated from practical life. At their interface a critical attitude is forged. *Philosophy and Social Criticism* wishes to foster this attitude through the publication of essays in philosophy and

politics, philosophy and social theory, socio-economic thought, critique of science, theory and praxis. We provide a forum for open scholarly discussion of these issues from a critical-historical point of view.

subscription rates:

student \$10 per year
individual \$15 per year
institution \$35 per year
mail checks or money orders
made payable to *Philosophy and Social Criticism*, Department of
Philosophy, Boston College
Chestnut Hill, Massachusetts
02167 USA

LA TEORÍA DE LA MATERIA EN ANAXÁGORAS

Angel J. Cappelletti

Leemos en un libro reciente: «Of all the Presocratics Anaxagoras is the most difficult...Anaxagoras views are of considerable complexity, his arguments subtle in conception, and his thought is often (or so at least find) of a peculiar by elusive character»¹. Esto resulta cierto sobre todo en lo que se refiere a su doctrina de la materia, que es, sin duda, la parte más original y más característica de toda su filosofía. La dificultad, por otro lado, proviene en cierta medida de la manipulación aristotélica del pensamiento anaxagórico que crea una serie de problemas conceptuales, terminológicos, lógicos, etc.

Para comprender el pensamiento de Anaxágoras sobre la materia es necesario partir de los primeros filósofos jónicos y de Anaxímenes, en particular, con cuyo magisterio, al menos mediatamente, se vincula el clazomenio².

Para los filósofos de Mileto la *phýsis* es única: agua, para Tales; indefinido, para Anaximandro; aire, para Anaxímenes. La *phýsis*, ser auténtico y originario de todas las cosas, representa la materia de la cual todas están hechas, «the everlasting something of which the world was made»³, pero también significa un proceso de emergencia⁴, lo cual implica la idea de un principio inmanente de movimiento, esto es, si así pudiera decirse, un alma cósmica. Esta alma, por su parte, es también principio de orden y de gobierno, es decir, inteligencia inmanente. En el fragmento conservado, que puede considerarse único, dice Anaxímenes: «Así como nuestra alma, siendo aire, nos gobierna, así también el soplo y el aire, al Cosmos todo abarcando, gobierna»⁵.

Hay, pues, en los milesios, y en Anaxímenes en particular, una unidad, o mejor, una no diferenciación originaria de materia, alma e inteligencia dentro de la noción de *phýsis*. No se contraponen todavía materia y espíritu sino, más bien, unidad primordial y pluralidad derivada, *phýsis* y *kósmos*.

La *phýsis*, como lo Uno originario, como la esencia auténtica y primordial, es la menos material de las sustancias, en el sentido de que es la más sutil, la más plástica, la más móvil, la más apta para llegar a ser todas las cosas. Anaxímenes, en un fragmento considerado mucho tiempo como apócrifo, pero cuya posible autenticidad reivindicaron H. Gomperz y R. Mondol-

1. Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (London - 1979) II, 16.

2. Cfr. Burnet, *Early Greek Philosophy* (1958) p. 79; 253.

3. Burnet, *op. cit.* p. 10.

4. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (México, 1952) p. 199.

5. Aët. I 3,4 (13 B 2).

fo, dice, por eso, que «el aire está próximo a lo incorporal»⁶. Esto explica también por qué Anaximandro hace a «lo indefinido» (*tó ápeiron*) sinónimo de «lo divino» (*tó theon*)⁷ y por qué, según algunos doxógrafos, como Cicerón⁸ y Aecio⁹, Anaxímenes llama «Dios» al Aire.

Ahora bien, esta filosofía natural jónica, que representa un monismo dinámico, sufre un doble ataque desde puntos de vista opuestos. Por un lado, Parménides, en nombre de un monismo más estricto y riguroso, critica la movilidad de la *phýsis*, en nombre del principio lógico de identidad. El Ser uno no debe moverse, como piensan Heráclito y los milesios, para engendrar a los seres múltiples, porque al moverse sólo puede ir hacia el no ser, e «ir hacia el no ser» es contradictorio (por cuanto equivale a «no ir»). La consecuencia de esta crítica es la negación del movimiento, del cambio y de la pluralidad; la reducción, por tanto, del mundo sensible a mera apariencia u opinión *dóxa*. Las exigencias de la razón pura conducen así a la desvalorización de la experiencia¹⁰.

Por otro lado, Empédocles, en quien está presente la influencia de la antigua filosofía natural jónica, aun sin desconocer la crítica parmenídea, cree necesario justificar, junto con el conocimiento intelectual, el conocimiento sensible y la experiencia¹¹. Se trata, ante todo, de «salvar lo que aparece» (*sózein tà phainómena*). Ahora bien, para ello es preciso postular la existencia de varios principios originarios como *ex quo* (o causa material, que diría Aristóteles), en lugar de la única *phýsis* de los milesios.

Empédocles los denomina «las cuatro raíces de todas las cosas»¹². La tradición antigua y medieval los ha llamado «los cuatro elementos». Incorporados al sistema físico de Aristóteles, constituyeron la base de toda la química occidental hasta Priestley y Lavoisier. De estos cuatro elementos, tres habían sido considerados como *phýsis* (o elemento único) por los predecesores jónicos de Empédocles: el agua por Tales, el aire por Anaxímenes, el fuego por Heráclito.

Si se pregunta cómo llega el filósofo agrigentino precisamente a enumerar cuatro elementos y por qué son estos cuatro y no otros, no se puede contestar sino que lo hace basándose en la observación, en la experiencia y, quizá, en cierta elemental medida, en la experimentación¹³. Empédocles ha

6. Olimpiod. *De arte sacra Lapidis philosophorum*, C. 25 (13 B 3).

7. Aristot. *Phys.* 203 b (12 B 3).

8. Cic. *De nat. deor.* I 10, 26 (13 A 10).

9. Aët. I 7. 13 (13 A 10).

10. Cfr. T. Gomperz, *Pensatori Greci* (Firenze, 1950) I, 269.

11. Sext. *Emp. Adv. math.* VII 124 (Cfr. Zeller-Mondolfo, *La Filosofia di Greci*, I p. 72 sgs.).

12. *Simpl. Phys.* 157, 25 (31 B 17); *Lucret.* I 704 sgs. (31 A 21); *Lucret.* I 763 sgs.; *Aristot. Metaph.* 984 a 8 (31 A 28); *Simpl. Phys.* 25, 21 (31 A 28); *Aët.* I 3, 20; *Sext. Emp. Adv. math.* X 315 (31 B 6).

13. «Empédocles, según dice B. Farrington (*Ciencia y política en el mundo antiguo*, Madrid, 1965, p. 30), fue el promotor de uno de los mayores progresos de la ciencia primitiva: la demostración experimental de la naturaleza corpórea del aire invisible».

notado, sin duda, que un cuerpo sólido, como el hielo, por ejemplo, al calentarse, se licua y se convierte en agua; que el agua, a su vez, al calentarse más, llega a ser vapor. Sabe, naturalmente, que el calor, agente de la transformación de la materia, proviene del fuego. Arriba de tal modo a la conclusión de que en la base de todos los seres y de todos los cambios está la materia sólida, que identifica con la *tierra*; la materia líquida, que identifica con el *agua*, la materia gaseosa, que identifica con el *aire*, y la fuerza calórica, que identifica con el *fuego*.

Sin embargo, como, según hemos recordado, Empédocles no puede ignorar o pasar por alto la crítica de Parménides a los jónicos, acepta la idea de que la materia, constituida por estos cuatro elementos, no tiene en sí misma el principio del movimiento, sino que es de por sí pasiva. Esto significa la exigencia de un principio de movimiento distinto y externo a los cuatro elementos. Tal principio, capaz de unirlos y separarlos, en un proceso cíclico, hasta el máximo, debe ser, por eso, un principio bipolar. Surge así la idea del amor-odio, como fuerza centripeta-centrífuga¹⁴.

Con Diógenes de Apolonia se produce un retorno al monismo jónico y, más concretamente, a Anaxímenes. Por encima de Empédocles, y contra él, se dedica a ilustrar y defender la doctrina anaximenea, fundamentándola con nuevas argumentaciones y extrayendo de ella todas las consecuencias implícitas¹⁵.

Para él, el aire es al mismo tiempo sustancia universal (porque, en caso de no serlo, no se podrían explicar los cambios e intercambios de las cosas); es principio de vida y movimiento (en el cosmos, igual que en nuestra alma); y es inteligencia (que todo lo rige y ordena, ya que el todo es un cosmos y no un caos)¹⁶.

Anaxágoras, condiscípulo del mismo Diógenes en la escuela de Anaxímenes, sigue admitiendo, igual que aquél, que el aire es alma e inteligencia cósmica, pero, más abierto que él al pensamiento de su época y al influjo post-jónico, no puede ya sostener que sea al mismo tiempo sustancia universal y materia de la cual todas las cosas se hacen.

Junto a las concepciones de Anaxímenes y de los milesios (y también, sin duda, de Heráclito), Anaxágoras tiene en cuenta el pensamiento de Parménides y de los eleatas¹⁷.

La imposibilidad (im-pensabilidad, irracionalidad) del tránsito del ser al no-ser (y viceversa), que todos los filósofos griegos admiten en su sentido general, negando que de la nada pueda surgir algo (*ex nihilo nihil*) y que algo pueda llegar a ser nada, no era ajena, por cierto, a los primeros filósofos jónicos y, entre ellos, a Anaxímenes. Por eso, no podían dejar de ser monistas en su filosofía natural y en su cosmogonía. Pero —y esto se advierte parti-

14. *Simpl. Phys.* 157, 25 (31 B 17) etc.

15. Cfr. Diels, *Kleine Schriften zur Geschichte der Antiken Philosophie* (Hildesheim, 1969) pp. 64-65.

16. *Simpl. Phys.* 151, 28 (64 B 2-5).

17. Cfr. Zeller-Mondolfo, *op. cit.* I p. 362 sgs.

cularmente en Heráclito — si bien el ser es, para ellos, uno y eterno, los modos del ser son múltiples, temporales y están sujetos a perpetuo flujo¹⁸. De manera que, si el tránsito entre la nada y el ser no lo puede admitir la razón, el tránsito entre el ser tal cosa y el ser tal otra lo impone la experiencia (que es, por otra parte, interpretada por la razón, y unificada en cada uno de sus momentos por ella).

Parménides y los eleatas no hacen más que exigir un respeto absoluto por aquel principio y dar una interpretación irrestricta del mismo, relegando toda experiencia sensible al mundo de lo meramente apariencial o fenoménico¹⁹.

No sólo el ser no puede surgir de la nada — piensan — sino que tampoco el ser *B* puede surgir del ser *A*, ya que, para que *A* llegara a ser *B*, primero tendría que ser *no-A*, esto es, tendría que pasar a no ser *A*, lo cual contradice al principio de que «el ser es y no puede no ser».

Anaxágoras queda, sin duda, impresionado por la fuerza lógica del pensamiento de Parménides, por la demoledora contundencia de las argumentaciones de Zenón²⁰.

Por otra parte, sin embargo, como formado en la tradición jónica, como «meteorólogo» que es, no puede negar el valor de la experiencia sensible, que atestigua el cambio. La solución que cree encontrar consiste en: (1) negar que del ser único (aire) surjan todas las cosas (del ser *A* no puede surgir el ser *B*); (2) afirmar que todas las cosas cualitativamente diferentes son como son (*A*, *B*, *C* etc.) desde siempre; (3) explicar el devenir no como pura «apariencia» pero sí como resultado de una mera acción mecánica.

Dice el fragmento 17 que, como casi todos los conservados de Anaxágoras, nos es transmitido por Simplicio: «En cuanto al nacer y el perecer no juzgan rectamente los helenos: ninguna cosa, en efecto, nace ni perece, sino que, a partir de las cosas existentes, se forman, mezclándose, y se desforman, separándose. Y así, bien podría llamarse al nacer 'mezclarse' y al perecer 'separarse'»²¹.

Pero las cosas originarias, cualitativamente inmutables, que al mezclarse y separarse dan lugar a los entes del mundo (y al cosmos mismo como conjunto de entes) son, para Anaxágoras, de por sí inmóviles, precisamente porque no están hechas de *noús*, la substancia originariamente dotada de vida, el principio del movimiento.

Y son también incapaces de constituir un cosmos, esto es, un todo ordenado, una unidad armónica, porque son ajenas al *aire-noús* o *aire-inteligencia*.

El aire de Anaxímenes y de Diógenes de Apolonia, el cual no es ya (obediendo a la exigencia eleática) substancia única que al modificarse en-

18. Cfr. R. Mondolfo, *Heráclito* (México, 1966) p. 87.

19. Cfr. L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique* (Paris, 1973) pp. 109-110.

20. Cfr. O. Gigon, *Zu Anaxagoras*, «Philologus» (1936) p. 14 sgs.

21. Simpl. Phys. 179, 3 (59 B 17).

gendra todas las cosas cualitativamente diversas, aparece entonces, a los ojos de Anaxágoras, como algo ciertamente diferente de las cosas y separado de ellas, pero al mismo tiempo como principio único de su movimiento y de su ordenamiento.

La causa eficiente, diríamos usando la terminología aristotélica, se distingue de la causa material y se contrapone a ella.

Con esto da Anaxágoras ciertamente un importante paso en el camino del dualismo. Acentúa inclusive la tendencia iniciada por Empédocles, que contraponía el amor-odio, fuerza bipolar, a «las cuatro raíces de todas las cosas». En éste se trataba ya de una causa eficiente distinta de la causa material, pero, sin embargo, no todavía enteramente separada de ella, ya que amor y odio nunca dejan de estar presentes en todos y cada uno de los momentos de la cosmogénesis, y ni siquiera cuando el amor predomina al máximo, constituyendo la esfera perfecta de los cuatro elementos, está del todo ausente el odio, y ni siquiera cuando éste logra triunfar sobre aquél, dispersando a los cuatro elementos, el amor se halla enteramente aparte²².

Sólo con esta condición — piensa Empédocles — puede asegurarse la continuidad del ciclo cósmico. En Anaxágoras, por el contrario, la causa eficiente permanece, como veremos, separada de todas las cosas²³.

Este hecho ha llevado a muchos intérpretes a deducciones erróneas y a conclusiones precipitadas. Se ha querido ver en Anaxágoras la formulación primitiva pero ya clara y distinta del dualismo espíritu-materia. En consecuencia, se ha hablado de él como del primer «espiritualista» y también como del primer «teísta»²⁴.

Ahora bien, la causa eficiente de Anaxágoras es, ciertamente, principio de movimiento y de ordenamiento, distinto de las cosas movidas y ordenadas y separado de ellas. Pero no es otra cosa más que el aire-alma de Anaxímenes o el aire-inteligencia de Diógenes, despojado de su función de substancia universal o causa material del universo, por mediación de Parménides (y considerado, por eso, como más puro y sutil que el aire y el éter comunes, elementos materiales).

Precisamente porque no cumple ya esta última función sino sólo la de causa eficiente, y precisamente por que en este caso ser causa eficiente significa ser principio de movimiento tendiente a un fin, Anaxágoras no lo llama ya 'aire' sino simplemente 'noús'. Por otra parte, debe diferenciar a éste del aire como parte de la materia que rodea al *migma*. Quizás (aunque esto sea una hipótesis que difícilmente podría confirmarse) en la denominación tenga algo que ver Hermótimo o el ignoto anaximeneo que fue maestro de Anaxágoras; pero en todo caso, Empédocles sirvió de algún modo como modelo, al hablar (influido, a su vez, por el pitagorismo) de amor-odio. Anaxágoras

22. Simpl. Phys. 1124,9 (31 B 20); Phys. 159,13 (31 B 21); Phys. 33,18 (31 B 26).

23. Simpl. Phys. 164,24 (59 B 12).

24. Así, por ejemplo, el ya mencionado (cap. II) Gladisch, empeñado en asimilar el *Nous* anaxagórico al *Jahvé* bíblico; y F. Hoffmann (*Über des Gottesidee des Anaxagoras, Sokrates und Plato*, Würzburg, 1860), en el siglo pasado, y otros, como Mazzatini, Gigon, Carbonara, etc. en el presente.

sustituye esta fuerza bipolar (no absolutamente separada, sin embargo) por una fuerza única.

Dilthey pone de relieve esta unicidad y la atribuye al hecho de que Anaxágoras concibe un cosmos unitario ²⁵. Pero así como amor-odio, sin dejar de ser, según sus nombres lo indican, dos tendencias de una voluntad cósmica (impersonal), son también dos fuerzas físicas; a saber, como ya indicamos, la fuerza centrípeta y la centrífuga, así el *noûs* de Anaxágoras, sin dejar de ser *inteligencia* o, si se quiere, *pensamiento o espíritu* (*Geist*, traduce Zeller alguna vez), es también fuerza física o natural.

Por otra parte, frente al *noûs* está la *mezcla* de todos los elementos. Esta mezcla (*míigma*) corresponde a la esfera (*sphaîros*) de Empédocles y, más remotamente, al ser esférico de Parménides y a la esfera pitagórica ²⁶. Es la materia como algo inmóvil y pasivo.

Pero por contraposición a la esfera empedóclea, que es el resultado de la unión perfecta (por partes iguales) de los cuatro elementos, la *mezcla* anaxagórea aparece como resultado de la unión de infinitos elementos.

Frente a «las cuatro raíces» de Empédocles, Anaxágoras que tan fuertemente ha adherido al principio parmenídeo de identidad, pareciera aplicar igualmente el principio de razón suficiente: si es verdad que los elementos deben ser varios (más de uno) para que se pueda dar razón cabal del cambio y de la pluralidad en la naturaleza, ¿por qué han de ser cuatro y no infinitos en número?

Con Anaxágoras la filosofía natural pasa del pluralismo cualitativo limitado de Empédocles a un pluralismo también cualitativo ilimitado. Con Leucipo y Demócrito el pluralismo será cuantitativo, y surgirá así el atomismo propiamente dicho.

Con tal pluralismo ilimitado, el clazomenio pretende situarse en las antípodas de su maestro Anaxímenes y de su discípulo Diógenes. Su «mezcla originaria» (*míigma*) reproduce, negándolo, «lo indefinido» (*tò ápeiron*), de Anaximandro.

En efecto, dicha «mezcla» aparece como «indefinida» o carente de toda cualidad (esto es, como cualitativamente indeterminada) al igual que el *ápeiron* de Anaximandro. Pero mientras el *ápeiron* es un «*unum per se*», una única, eterna, viviente, y divina sustancia que lleva en su seno, en potencia, la infinita multiplicidad de las sustancias ²⁷, el *míigma* anaxagóreo

25. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid, 1966) p. 252 sgs.

26. Simplicio (*Phys.* 146, 29) vincula la esfera de Parménides con el huevo cósmico de las mitologías órficas. Pero lo importante es advertir que la esfera de Empédocles toma del ser esférico de Parménides su inmovilidad, esto es, su incapacidad de moverse. Esto explica por qué Burnet hace de Parménides «el padre del materialismo» (*op. cit.* p. 182).

Cfr. Sext. Emp. *Adv. math.* VII 114; *Simpl. Phys.* 144, 29; 78, 5 (28 B 80). Sabemos que Parménides fue discípulo del pitagórico Aminias (Diog. IX 21 = 28 A 1). Proclo dice que, junto con su discípulo Zenón, formó parte Parménides de la escuela pitagórica (*In Parm.* I p. 619, 4) (Cfr. Phot. *Bibl.* c. 249, p. 439 a 36). Sabemos que en la cosmología pitagórica el Uno o la Mónada corresponde al Cosmos compacto y esférico, que respira el aire o *pneuma* ilimitado circundante (Cfr. Stob. I 10; Plut. *Plac.* II 6, 5).

27. Cfr. Zeller-Mondolfo, *op. cit.* I-II pp. 143-152.

no es sino un «*unum per accidens*», el resultado de la unión de esta infinita multiplicidad de las sustancias, que precisamente por serlo aparece como una unidad indeterminada.

El *ápeiron* es la unidad que genera la pluralidad; el *míigma* es la pluralidad que se manifiesta como unidad; el *ápeiron* es, por eso, un principio viviente, dotado de la intrínseca capacidad de automoverse y autodesarrollarse, el *míigma* es materia inerte, incapaz de ponerse en movimiento y ordenarse sin la intervención de un principio exterior.

Por una parte, la aplicación estricta del «*ex nihilo nihil*» eleático hace que Anaxágoras rechace la idea de cuatro elementos. Si se acepta dicha idea empedóclea, habrá que admitir que del no-ser nace el ser: así, del no-ser carne, es decir, del ser fuego y tierra y agua, etc. nacerá la carne. Para acatar rigurosa y exactamente el principio de Parménides, es preciso reconocer que toda sustancia, cualitativamente definida, es un elemento, es decir, es irreducible a otra sustancia y existe como tal desde toda la eternidad. El *míigma* originario es la suma de todas las sustancias cuyas cualidades, contrarias entre sí, se neutralizan. Por eso aparece necesariamente como indefinido e indeterminado.

Al ser puesto en movimiento y ordenado, se dan en el cosmos, las diferentes sustancias. Aparecen entonces la carne, el hueso, la madera, etc.; y en cada una de estas sustancias determinadas hay partículas de todas las demás sin excepción. A estas partículas, o, por mejor decir, al conjunto de partículas iguales, las llama Aristóteles «homeomerías» (*homoioméreiai*) ²⁸. Constituye una confusión del mismo estagirita, nacida tal vez del deseo de contraponer de una manera absoluta a Anaxágoras con Empédocles y con los filósofos jónicos, la idea de que todas las sustancias definidas son elementos, menos los cuatro elementos tradicionales (tierra, agua, aire y fuego), los cuales, por el contrario, no serían sino una mezcla accidental de otros elementos, con lo que se parecerían a la «mezcla» originaria (*míigma*) ²⁹.

El mismo Aristóteles se contradice al reconocer explícitamente la condición de «homeomerías», esto es, de sustancias originarias y simples (de elementos) al agua y al fuego. Dice, en efecto, después de haber explicado que, para Anaxágoras, «los principios son infinitos» (*ápeirous étnai phesi tās archás*), que «casi todas las homeomerías se engendran y perecen, como el agua y el fuego, por combinación y disolución únicamente, y de otra manera ni se engendran ni perecen, sino que permanecen para siempre» ³⁰. Parece sumamente rebuscada y artificiosa la interpretación de Breier cuando dice que la expresión «como el agua y el fuego» (*katháper hydor è pyr*) ilustra sólo el concepto de «homeomería» a nombre del propio Aristóteles. Igualmente inaceptable resulta interpretar la mención del agua y el fuego como una referencia a Empédocles, citado poco más arriba, según hace Bonitz en su comentario a la *Metafísica*.

28. Aristot. *De gen. et corr.* 314 a 18 (59 A 46).

29. Aristot. *De caelo* 302 a 28 (59 A 43).

30. Aristot. *Metaph.* 984 a 11 (59 A 43).

Por otra parte, Filopón, comentador tardío pero muy escrupuloso en materia filológica, al explicar el pasaje más arriba citado del *De generatione et corruptione*, sostiene que los llamados comúnmente «elementos» (agua, aire, fuego, tierra) son también homeomerías (esto es, cuerpos verdaderamente elementales y no meras mezclas accidentales) ³¹.

Cuando Heráclito, el alegorista homérico, asegura que Anaxágoras enseñaba que agua y tierra son elementos de todas las cosas, quería decir probablemente que lo eran junto a muchos otros, y el hecho de que hiciera tal afirmación a propósito de algunos versos de Eurípides, no invalida necesariamente la noticia, como cree Zeller ³².

Así, pues, todas las sustancias naturales, tanto las que consideramos orgánicas como las que llamamos inorgánicas, tanto las que son para nosotros simples o elementales como las que son compuestas según nuestro modo de ver, siempre que constituyan una clase o especie, definida por un conjunto estable y diferenciable de cualidades, son, para Anaxágoras, según dice Aristóteles, «homeomerías».

Mucho se ha discutido si el término «homeomerías» y su adjetivo «homeómero» (*homoioimerés*) pertenecen al léxico del propio Anaxágoras o son palabras forjadas por Aristóteles para traducir o, mejor dicho, para interpretar, ciertos conceptos de Anaxágoras que sonaban un tanto extraños en la escuela peripatética. A Aristóteles (o a sus seguidores) las atribuyeron ya Schleirmacher, y, más tarde, Breier, Zeller, Huit, Burnet, Mondolfo, Dentler, Lanza, etc. En cambio, Covotti, Peck, Bloch, Cornford, Heinze, Calvetti, etc. las consideran del propio Anaxágoras.

Según algunos autores (como Burnet, Raven, Giussani) la palabra *homoioiméreiāi* traduce el término anaxagórico *spérmata*. Lo cierto es que ambos términos son sinónimos o cuasi-sinónimos.

Anaxágoras llega a la afirmación de que «en todas las cosas hay semillas» (*spérmata*) de todas las cosas, a través de un razonamiento que toma como modelo un proceso fisiológico: el de la digestión y asimilación de los elementos. El principio eleático (*ex nihilo nihil*) se encuentra presente en todo el argumento, y hace que los cambios cualitativos implicados en el proceso se expliquen como cambios cuantitativos. Anaxágoras cree superar la contradicción que existe entre el testimonio de los sentidos y la exigencia de la razón sustituyendo el cambio cualitativo, que tendría que ser intrínseco, por uno cuantitativo, que se presenta como meramente extrínseco.

En los *Escolios* a la oración fúnebre que Gregorio Nazianceno pronunció para su hermano Basilio Magno se lee que Anaxágoras, por haber hecho suyo el viejo principio (*palaion dógma*) del «*ex nihilo nihil*» rechaza el nacimiento y pone en su lugar la división (*diákrisin eisêgen anti geneseos*), y afirma que todas las cosas están mezcladas entre sí y se dividen al crecer.

Según esto, en la simiente de un animal ya están presentes cabellos, uñas, venas, arterias, nervios y huesos, los cuales no se pueden ver por ser sus

31. Philop. *De gen. et corr.* 3 b.

32. Zeller-Mondolfo, *op. cit.* p. 365.

partes muy pequeñas. Sin embargo, al crecer y desarrollarse el cuerpo, todas estas cosas se separan y aparecen como tales a la vista.

Y citando palabras del propio Anaxágoras, añade: «¿Pues cómo del no-pelo podría nacer el pelo, y la carne de la no-carne?» ³³.

Quizás el mejor comentario de este fragmento se encuentre en un pasaje de Aecio: «Anaxágoras, hijo de Hegesibulo, clazomenio, manifestó que las homeomerías son principios de los entes. Parece, en efecto, a él que resulta sumamente difícil explicar cómo puede surgir algo del no ser. Tomamos alimentos simples y de una sola clase, pan y agua, y de ellos se nutren el pelo, las venas, las arterias, los huesos y las demás partes. Y puesto que estas cosas suceden, debe confesarse que en el alimento que se toma están todos los entes y que de tales entes se desarrollan todas las cosas. Y en aquel alimento hay partes productoras de sangre, de nervios, de huesos y de las demás cosas, las cuales son partes visibles para la razón. No hay que reducirlo todo, pues, a la sensación, porque el pan y el agua preparan estas cosas, pero en ellos hay partes visibles para la razón (únicamente). Por el hecho de ser, pues, semejantes las partes que hay en el alimento a las cosas producidas, las denominó 'homeomerías', y manifestó que ellas son principios de los entes, estableciendo que las homeomerías constituyen la materia y que la causa eficiente es el *noûs*, que todo lo ordena» ³⁴.

En un trozo de pan hay partes de pelo, de hueso, de carne, de sangre, de arteria, de nervio, etc. Cuanto comemos, lo asimilamos en la digestión, y esto significa que las partes de pelo que hay en el pan comido se unen a nuestro pelo, las partes del hueso que hay allí se unen a nuestros huesos, y así sucesivamente. Lo que no corresponde a ninguna de las partes de nuestro cuerpo (lo que no es, en el pan, ni pelo ni hueso ni carne ni sangre etc.) se evacúa. De esta manera se explica cómo del pan, es decir de lo que aparentemente es no-pelo y no-carne, surgen el pelo y la carne. Anaxágoras cree conformar así a Parménides sin abjurar de sus predecesores, los «fisiólogos» (o filósofos de la naturaleza) jónicos, y de su remoto maestro Anaxímenes. En todo hay partes de todo, y si una cosa es algo determinado, se debe simplemente al hecho de que ciertas partes predominan numéricamente sobre las otras. En el pan hay partes de pelo, de carne, de hueso, de sangre, etc. Si es pan, y no pelo, carne, hueso, sangre o cualquier otra cosa, es porque las partes de pan son mayoría.

Se podría decir que la concepción de la materia de Anaxágoras es análoga a la concepción del pensamiento y la voluntad pública de Pericles. Así como en cada Asamblea hay muchas opiniones, pero se considera como opinión de la Asamblea la opinión de la mayoría, así en cada cosa hay muchas partes heterogéneas, pero se considera que la cosa es aquello que la mayoría de sus partes es.

La afirmación de que todo está en todo responde así a la misma inquietud que lleva a Diógenes de Apolonia a postular una sustancia única, a

33. Schol. in Gregor. Naz. XXXVI 911, Migne (59 B 10).

34. Aët. I, 3,5 (59 A 46).

saber, a la necesidad de explicar cómo todo puede transformarse en todo y ejercer su acción sobre todo.

Ahora bien, esta concepción de la determinación de la cosa por la mayoría de sus partes, supone la existencia de partículas o corpúsculos. Si no se admite tal existencia, la misma carece de sentido. He aquí por qué resulta indispensable admitir, en algún sentido, un atomismo. Ahora bien, la interpretación atomista fue ya defendida por Ritter, Huit, etc., pero choca con las objeciones surgidas de la concepción anaxagórea de la infinita divisibilidad de la materia.

En el fragmento 3 se dice que es imposible que el Ser se aniquile por una subdivisión al infinito³⁵. Pero aquí se refiere el autor a la posibilidad de una división cuantitativa, en partes cada vez más pequeñas (y a una posibilidad lógica más que a una posibilidad real y física). El mismo Simplicio aclara, poco más adelante, que las homeomerías, en cuanto tienen una magnitud o cantidad (*hos megéthe*) se pueden dividir al infinito (*ep' ápeiron diairettai*) pero en cuanto carne y hueso etc. (*hos sárx kai ostoûn*), esto es, en cuanto dotadas de tales cualidades, no³⁶. Esto quiere decir que los elementos de Anaxágoras son *átomos de cualidad* o *unidades cualitativas* (específicas) indivisibles e irreductibles (carne, hueso, etc.). Pero tal irreductibilidad cualitativa no excluye la existencia de partículas que cuantitativamente se pueden dividir. Si se las divide al infinito, cosa que, sin duda, la razón puede hacer, no se llegará jamás al no-ser, pero tampoco a otro ser cualitativamente distinto. No carece, pues, de todo fundamento la repetida vinculación que Sexto Empírico establece entre las «homeomerías» y los «átomos»³⁷. A la interpretación «atomista», que sería mejor tal vez denominar «corpuscularista», adhieren, entre los intérpretes más recientes, Mugler, Luria, Bröcker, Heidel, Cleve, Raven, Cornford.

Sin embargo, el único atomismo que se puede admitir en Anaxágoras es un «atomismo provisorio», que no excluye el motivo infinitesimal, como bien ha dicho Rivaud. En efecto, Anaxágoras concibe la materia como compuesta por «partículas» (*moírai*), cada una de las cuales es irreductible (cualitativamente), pero no indivisible (cuantitativamente). Estas *moírai* son los verdaderos «átomos» de cualidad.

Si tomamos una *moíra* de hueso, por ejemplo, podremos dividirla, al menos lógica y racionalmente (ya que no físicamente) hasta el infinito, sin que nunca lleguemos a la nada o al no-ser. En esto la *moíra* de Anaxágoras es lo contrario del *átomos* de Leucipo. Pero, por otra parte, en tal división de la *moíra* y en cualquier «análisis» que de ella pueda hacerse, nunca llegaremos a una partícula de no-hueso, es decir, a otra sustancia cualitativamente diferente.

Las *moírai* se unen entre sí, y en cuanto forman parte de un conjunto (de una «molécula» diríamos), reciben el nombre de *méreia*, esto es, de «por-

35. Simpl. Phys. 167,17 (59 B 3).

36. Simpl. Phys. 167,12.

37. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III 32; Adv. math. IX 363; X 252; X 363 (Cfr. Hippol. Refut. X 7).

ciones» o «integrantes». Por lo demás, el término *méres* es sinónimo de *moíra*, por más que Raven pretenda distinguirlos. Cuando todas las *méreia* de un conjunto son iguales (cuando todas son, por ejemplo, partículas del hueso) tenemos un conjunto *homoioimerés*, es decir, homogéneo.

Puede decirse, en general, que un conjunto *H* es «homeómero» u homogéneo, si las partes de *H* son en sí mismas sinónimas del Todo, esto es, si son en sí mismas *H*. Así, un hueso sería para nosotros «homeómero», porque todas sus partes son, en sí mismas, hueso; una mano no constituye un conjunto «homeómero», porque sus partes no son manos³⁸.

Se denomina «homeomerías», sustantivo formado a partir del adjetivo «homeómero», a un conjunto cuyos «integrantes» (*méreia*) son partículas (*moírai*) iguales, es decir, cualitativamente idénticas. Esto es lo que el texto mismo de Anaxágoras denomina «semillas»³⁹. De este modo, *homoioimérei* y *spérmata* son términos «cuasi-sinónimos». Un matiz los diferencia en su significado: mientras el primer vocablo (forjado probablemente por Anaxágoras y no por Aristóteles) alude a la estructura interna de un conjunto (partículas o integrantes iguales), el segundo (que es también sin duda del propio Anaxágoras) se refiere a las relaciones de un conjunto (de integrantes iguales) con otro conjunto, que es el cuerpo real, el objeto material tal como existe en el espacio y en el tiempo.

Anaxágoras denomina «semillas» a los conjuntos homogéneos porque, al encontrarse en minoría dentro del conjunto que es el cuerpo real, constituyen el germen (es decir, el punto de partida) para la transformación del cuerpo real en otro cuerpo cualitativamente diferente. Así, la ceniza constituye una «semilla» dentro de la madera y es el germen de un nuevo cuerpo (la ceniza) en el cual se convertirá la madera cuando, por un proceso determinado (ignición), las partículas (*moírai*) o, por mejor decir, los conjuntos de partículas (*homoioimérei*), lleguen a ser mayoría con respecto a todas las partículas o conjuntos de partículas que integran el conjunto del cuerpo real.

Un problema muy discutido entre los historiadores de la filosofía griega del siglo pasado, es el de la compatibilidad o incompatibilidad de la exigencia eleática de no-contradicción con la explicación de los hechos y procesos que la experiencia atestigua, dentro del pensamiento de Anaxágoras.

Dice el filósofo en sus «*ipsissima verba*»: «Y como las partes de lo grande y de lo pequeño son numéricamente iguales, resulta así que todas las cosas están en todo. No es posible que alguna exista por separado sino que todas tienen en sí una parte de todas. Puesto que no es posible que exista lo más pequeño de todo, tampoco es posible que algo esté separado o que llegue a existir en sí mismo, pero, igual que al comienzo, también ahora están todas juntas. En todas ellas se hallan presentes muchas cosas y el número de las que se separan es igual en las más grandes y en las más pequeñas»⁴⁰.

38. J. Barnes, *op. cit.* II p. 19.

39. Cfr. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras* (La Haya, 1973) p. 17.

40. Simpl. Phys. 164, 26 (59 B 6).

Ahora bien, casi todos los historiadores y filólogos están de acuerdo en ver aquí (y en otros fragmentos también) presente la doble necesidad de salvar la racionalidad del principio eleático (de no contradicción y de identidad de la sustancia) y el valor de la experiencia sensible. Así Burnet, por ejemplo: «The system of Anaxagoras, like that of Empedocles, aimed at reconciling the Eleatic doctrine that corporeal substance is unchangeable with the existence of a world which everywhere presents the appearance of coming into being and passing away»⁴¹. Así, Schuhl: «Il fallait réconcilier le logique et le réel: nous ne pouvons mettre en doute ni l'impossibilité de dériver l'Être du Non-Être, ni l'existence du spectacle changeant et coloré que l'expérience quotidienne déroule devant nos yeux»⁴². Así, Mondolfo: «Tutti i rapporti vengono da lui (Diogene d'Apollonia) considerati sul tipo dell'assimilazione delle sostanze, che si compie nel processo della nutrizione; il cui problema aveva già condotto Anassagora alla conclusione di carattere universale, che convenga ammettere che ci sia tutto in ogni cosa. Ma il concetto, ancora implicito in Anassagora, che la possibilità di un'azione reciproca (assimilazione, nutrizione, generazione) implichi una identità sostanziale fra le cose, si fa esplicito solo in Diogene, estendendosi ad ogni possibilità di rapporto, anche della mescolanza, che Anassagora ammetteva come dato primordiale fra tutte le sostanze più diverse, con la presenza di tutte in ogni singolo essere (*en panti panta*)»⁴³.

Pero otra cosa es decidir si de hecho la necesidad ha sido satisfecha por Anaxágoras y si éste realmente logró conciliar la exigencia eleática con la jónica. Ahora bien, planteado en los términos en que el propio Anaxágoras lo plantea, el problema no parece irresoluble; más aún, puede considerarse que el filósofo logra su propósito. Las contradicciones que Aristóteles señala no surgen en realidad de una incompatibilidad entre ambas exigencias, sino más bien de la incomprensión o quizás de la tergiversación del propio Aristóteles⁴⁴.

Si se tiene en cuenta el sentido limitado que el principio de no contradicción tiene en Anaxágoras, puesto que el mismo se refiere sólo al cambio cualitativo (que para el clazomenio es, sin duda, el esencial y el más importante) y no al cambio cuantitativo o al local, se verá fácilmente cómo no hay incompatibilidad alguna entre las dos exigencias que él plantea. Se verá, en especial, cómo la distinción que Anaxágoras establece entre corpúsculos no afecta, contra lo que cree Galli, el principio «*ex nihilo nihil*»⁴⁵.

Otra cuestión capital, que ha sido muy debatida, en la interpretación del pensamiento de Anaxágoras, es la de determinar si lo que está presente

41. J. Burnet, *op. cit.* p. 261.

42. P. M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. 324.

43. R. Mondolfo, en Zeller-Mondolfo, *op. cit.* I-II p. 284. Cfr. Covotti, «Il fisicissimo del V secolo avanti Cristo: Anassagora di Clazomene», *Atti della Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli* 43 (1915) p. 222 sgs.

44. Cfr. F. M. Cornford, «Anaxagoras' Theory of Matter» *Classical Quarterly* 4 (1930) p. 15 sgs.

45. G. Galli, «Anassagora» *Sophia* (1948) pp. 317-318.

en todas las cosas son todas las sustancias o simplemente todas las cualidades. Hay, pues, una interpretación «sustancialista» de las «cosas» (*chrémata*) mencionadas por Aristóteles como presentes en las cosas, y hay una interpretación «cualitativa» de las mismas. A la primera adhiere Zeller; a la segunda, Tannery. Hay también una interpretación que trata de conciliar o sintetizar las dos anteriores, y entiende así que aquellas cosas son algo intermedio entre cosas y cualidades (Calvetti), o algo indistinto, de manera que Anaxágoras sustancializa las cualidades (Joël, Vlastos, Cornford).

Esta última posición parece a muchos la más comprensiva, pero es necesario aclarar su sentido. Entonces veremos que la interpretación de Zeller sigue siendo, en esto, la más cercana a la verdad.

Al hablar de «cosas», Anaxágoras quiere decir «cosas», esto es, objetos dotados de identidad y permanencia. El problema consiste en saber cuántas clases de cosas hay y cómo una clase se diferencia de otra. Sin haberse planteado explícitamente el problema, piensa el filósofo que una clase se diferencia de otra por constituir una síntesis específica y concreta de cualidades. La síntesis de tal color, tal temperatura, tal figura, etc. constituye una sustancia diferente de todas las demás. Las síntesis posibles son infinitas y las reales también, o, por lo menos, ilimitadas.

Cuando habla, pues, de *chrémata*, quiere decir «sustancia», pero cuando piensa en «sustancias» las piensa determinadas por permanentes complejos o síntesis de cualidades. Algunas cualidades de una cosa pueden estar en otra, pero no todas ellas estarán en todas. El rojo de la sangre estará en una rosa, pero no en una violeta. En cambio, las cosas (y solamente a través de ellas, las cualidades) están en todas las cosas: en cada trozo de pan hay carne, sangre, cabello, hueso, etc. No es el color blanco del hueso el que se encuentra en el pan, sino el hueso, una de cuyas cualidades determinantes es el color blanco. Si no fuera así, habría que descalificar lo que Aristóteles dice en los pasajes que antes citamos: «(Anaxágoras) pone como elementos a homeomerías cual el hueso, la carne y la médula y, entre las demás cosas, aquellas cuyas partes tienen el mismo nombre (que el todo)»⁴⁶; «Anaxágoras contradice a Empédocles acerca de los elementos. Este, en efecto, sostiene que el fuego y la tierra y las (sustancias) que se encuentran en la misma línea que ellos son los elementos de los cuerpos, y que todas las cosas de ellos se forman. Anaxágoras, por su parte, dice lo contrario: que las homeomerías son los elementos; quiero decir, la carne y el hueso y cada una de las cosas de tal clase»⁴⁷.

Según estos testimonios es indiscutible que «homeomerías» quiere decir «sustancias» y, de ninguna manera, «cualidades». Y tal equivalencia parece confirmarse con otros testimonios. Así, por ejemplo, dice Lucrecio:

Lo que en principio llama «homeomería»
es lo siguiente: huesos muy pequeños
dan lugar a los huesos; diminutas

46. Aristot. *De gen. et corr.* 314 a 18 (59 A 46).

47. Aristot. *De caelo* 302 a 28 (59 A 43).

visceras originan a las visceras;
y la sangre se forma cuando se unen
muchas gotas minúsculas de sangre;
piensa que el oro originarse puede
de briznas de oro y que la tierra surge
de pequeñas partículas de tierra;
el fuego de los fuegos; de las aguas,
el agua; y piensa que del mismo modo
ocurre con las otras cosas todas ⁴⁸.

Inclusive en el testimonio de Diógenes se lee: «Que los principios son las homeomerías: así como decimos que de las raspaduras se compone el oro, así de pequeños cuerpos homeoméricos se constituye el todo» ⁴⁹.

Es claro que Aristóteles y en general toda la tradición doxográfica entienden las «homeomerías» como sustancias. «Y el poner en lugar de estas sustancias, con Tannery ⁵⁰, 'cualidades' de cuyas combinaciones nacerían las sustancias particulares, no sólo contradice todos los testimonios sin excepción, sino que no encuentra ningún apoyo en las expresiones del filósofo», como dice con razón Zeller ⁵¹.

Tannery (y quienes lo siguen) señalan sobre todo el fragmento 4, donde Anaxágoras dice: «Antes de que estas cosas se separasen, como todas estaban juntas, no se manifestaba color alguno, pues lo impedía la mezcla de todas las cosas, de lo húmedo y lo seco, de lo caliente y lo frío, de lo luminoso y lo oscuro y de la mucha tierra que encerraba y de las semillas en número infinito, las cuales en nada se asemejaban entre sí» ⁵².

Ahora bien, Anaxágoras no habla, como bien señala Zeller, de «la humedad» o «el calor» sino de «lo húmedo» o «lo caliente», ya que ése es sin duda el significado de *tò dierón* o *tò thermón*, pese a lo que opine Tannery. Lo que sucede es que la sustancia está determinada por la cualidad y así, el fuego se distingue del agua como una sustancia caliente de una sustancia húmeda. Pero ni siquiera está determinada por una cualidad sino por un complejo de ellas, y así el agua, que es una sustancia húmeda, no equivale al vino que también lo es, porque no tiene el mismo olor, ni el mismo sabor, ni el mismo peso que éste. Ni siquiera se puede hablar entonces de distinción entre cualidad y sustancia, ya que no es una cualidad sino una serie de ellas la que se identifica con la sustancia, pero no sin antes haber sido sintetizada en la unidad e identidad de la cosa. Y cada una de estas cosas o sustancias, determinadas por dicha síntesis, es un elemento, en el mismo sentido en que lo son el agua, el aire, el fuego y la tierra para Empédocles, según se ve en el texto antes citado de Aristóteles ⁵³.

48. Lucret. 834 sgs. (59 A 43).

49. Diog. II 8 (59 A 46). Cfr. Theophr. *Hist. plant.* III 1,4; Alex. *De mixt.* 141 b.

50. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* (Paris, 1930) p. 286 sgs.

51. Zeller-Mondolfo, *op. cit.* I-V p. 364 n. 20.

52. *Simpl. Phys.* 34, 29 (59 B 4).

53. Aristot. *De caelo* 302 a 28 (59 A 43).

Tampoco demuestra, en modo alguno, la tesis de Tannery, seguido en esto por Heidel ⁵⁴, Reinhardt ⁵⁵ y por el mismo Burnet ⁵⁶, el pasaje del fragmento 12 que dice: «Y así se separa lo denso de lo raro, lo caliente de lo frío, lo luminoso de lo oscuro, lo seco de lo húmedo» ⁵⁷.

Las sustancias densas o sólidas se separan, por la rotación, de las raras (líquidas o gaseosas); las cosas calientes son alejadas, gracias a dicho movimiento, de las frías, etc.

La objeción fundamental a esta interpretación «sustancialista» está, como lo señala Burnet, en la afirmación de la divisibilidad infinita de la materia ⁵⁸, pero ya vimos el sentido de esta idea, expuesta en el frg. 3. El hecho de que se hable de «lo denso» (por oposición a «lo raro») desacredita la singular teoría de los «fluidos-cualidades» de Zafiropulo ⁵⁹.

No se trata, pues, de que «en cada cosa, junto a las cualidades dominantes que le dan su nombre y son las únicas que aparecen a nuestros ojos, estén contenidas infinitas cualidades en germen» ⁶⁰, sino que en cada cosa hay infinitas cosas (que tienen, por supuesto, infinitas cualidades diversamente distribuidas y sintetizadas en cada una).

Universidad Simón Bolívar, Caracas

ABSTRACT

For Anaximenes —influenced by Anaxagoras—, *physis* is an undifferentiated unity of matter, soul and intelligence. Two principles are distinguished and, in a sense confronted in *physis* by Anaxagoras: 1. an active principle, *nous*, soul-intelligence; 2. a passive principle, matter, activated and guided by the *nous*. But matter is not a substantial unity in which everything is potentially present, but a mixture of an indefinite number of substances. There are as many elements or originary substances as qualitatively different things are perceived by our senses. Finally the meaning of *homoioméreiai*, *homoiomerés*, *spérmatá*, *moíraí*, *méreia* etc., is analysed.

54. W. Heidel, «Antecedents of Greek Corpuscular Theories» *Harvard Studies in Classical Philology*, 1911, p. 158.

55. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechische Philosophie*, (Bonn, 1916) pp. 223-225.

56. J. Burnet, *op. cit.* p. 263-264.

57. *Simpl. Phys.* 162, 24 (59 B 12).

58. J. Burnet, *op. cit.* p. 263.

59. J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomène* (Paris, 1948) p. 284 sgs.

60. P. M. Schuhl *op. cit.* p. 326.

DISCUSION

REPLICA A «FUNCIONALISMO Y FISICALISMO»

Silvia Bello

La maestra Valdéz dice * que si queremos dotar de sentido claro y preciso a la teoría funcionalista de la mente y hacerla de alguna manera plausible y coherente, es necesario interpretarla de manera que implique la tesis de que hay identidad entre tipos de estados mentales y tipos de estados funcionales.

Quisiera hacer tres observaciones acerca de esta afirmación:

- 1: Con la expresión «estado funcional» la maestra Valdéz suele referirse:
 - (a) A los símbolos de estado dentro de un formalismo de autómatas.
 - (b) A algún tipo de entidades matemáticas.
 - (c) A los estados internos de un sistema físicamente realizado, los cuales tienen una descripción física de su estructura intrínseca de configuración.

Y concluye que como los dos primeros no pueden ser adecuados para una identidad con estados mentales, la única posibilidad de dotar al funcionalismo de plausibilidad y coherencia es considerar a los estados funcionales como los estados físicos de un sistema, descritos físicamente de alguna manera relevante.

Pero, otra posibilidad es considerar que la expresión «estado funcional» se usa para referirse a aquellos estados (de organismos y/o sistemas) que juegan ciertos papeles causales dentro de la organización funcional de los organismos. En esta versión, tener un estado funcional es tener un estado que juega cierto papel causal en la producción de conducta, junto con otros estados, dadas ciertas circunstancias «ambientales». Desde luego que cada uno de estos estados (de organismos y/o sistemas realizados) tiene una estructura intrínseca; pero se argumenta que esta estructura puede diferir de un estado a otro. Esto es, se argumenta que estados que caen bajo un mismo tipo porque todos tienen una misma descripción funcional, caen bajo diferentes tipos porque tienen (o pueden tener) diferentes estructuras intrínsecas de composición.

Putnam dio un ejemplo de la especificación de un estado funcional considerado en este sentido. El propone identificar al dolor con el estado de recepción de estímulos que juegan cierto papel en la organización funcional del organismo; este papel está caracterizado, al menos parcialmente, por el hecho de que los órganos sensoriales responsables de los estímulos en cues-

* «Funcionalismo y Fisicalismo», *Revista Latinoamericana de Filosofía* VI, 3 (Noviembre de 1980) pp. 195-212.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

AÑO XVI

julio-septiembre 1983

N° 63

SUMARIO

- Belisario Betancourt*: La capacidad de respuesta de América Latina ante la crisis.
- Luciano Tomassini*: Las relaciones internacionales de América Latina en los escenarios posibles en el largo plazo.
- Hernán Lafourcade*: Hacia la reorganización del mecanismo de reciclaje financiero internacional.
- Francisco Orrego Vicuña*: Políticas internas e influencias externas en el debate sobre derechos humanos en América Latina.
- Antonio Augusto Cancado Trindade*: Posiciones internacionales del Brasil al nivel unilateral.
- José Carlos Brandi Aleixo*: Líneas generales de la política externa del Brasil.
- Wolf Grabendorff*: América Central como región de crisis internacional.
- Charles Zorgbibe*: ¿Qué seguridad para África?: tres imágenes del Kaleidoscopio africano.
- Casilla 16527 - 9

SANTIAGO - CHILE

ción son órganos cuya función es detectar daño al cuerpo del organismo y por el hecho de que los estímulos mismos, cualquiera sea su realización, representan una condición a la que el organismo asigna un alto valor negativo.

Claramente, el estado funcional así especificado no es un símbolo, tampoco es una entidad matemática, ni la descripción es acerca de estructuras intrínsecas de configuración. La especificación permite, o pretende permitir, tanto realizaciones fisicoquímicas distintas como realizaciones no físicas si es que hay tal cosa. Suponiendo que la especificación anterior se llegara a completar, ¿por qué no tiene un sentido claro esta especificación? ¿Por qué no es plausible identificar la clase de los dolores con la clase de estados que tengan esta descripción? ¿Por qué no podemos usar la expresión «estado funcional» para referirnos a cualquier estado, de un organismo o sistema, que juegue cierto papel causal en la producción de conducta sin hacer referencia a sus estructuras intrínsecas? La maestra Valdéz no da respuesta a estas preguntas en su trabajo.

2.- La maestra Valdéz dice (pág. 206) que con la expresión «estado funcional» se entiende cosas distintas cuando se afirma que el funcionalismo es compatible con el fisicalismo y cuando se afirma que ambas son posiciones inconsistentes. Pero, entendiendo la expresión «estado funcional» como la hemos entendido anteriormente, el funcionalismo es compatible con el fisicalismo como la tesis de que todos los objetos que hay están completamente constituidos por entidades de las que los predicados de la física fundamental son verdaderos y que todos los sucesos son una suma de sucesos sobre los que se cuantifica en la física fundamental. Lo que Putnam y otros han argumentado es que el funcionalismo es incompatible con una tesis de identidad psicofísica entre tipos de estados mentales y tipos de estados fisicoquímicos.

La maestra Valdéz podría aceptar que la manera en que Putnam y otros entienden lo que es un estado funcional en una teoría de la mente hace del funcionalismo una hipótesis clara, coherente y plausible (aunque este último punto es discutible) y podría argumentar que los estados que tengan cierta descripción funcional de este tipo tendrán cierta descripción acerca de su estructura intrínseca de configuración, y que dicha estructura será física en todos los casos. Ella debe mostrar que todo estado (de organismos y/o sistemas) que tenga cierta descripción funcional tendrá cierta descripción física; pero no veo el argumento en su trabajo.

La tesis que la maestra Valdéz desea defender requiere de un argumento para apoyar la afirmación de que no es posible que haya realizaciones no físicas de un estado funcional, y que tampoco es posible que haya partes que no nos sean conocidas, relevantes para la descripción adecuada del estado, que no sean de naturaleza física, esto es, que la descripción en términos puramente físicos es una descripción completa.

Incluso si asumimos la verdad del fisicalismo, su tesis requiere de un argumento para mostrar que cualquier estado que tenga cierta descripción funcional tendrá una descripción específica de configuración y viceversa.

La maestra Valdéz señala (pág. 207) que su interpretación fiscalista de los estados funcionales permite una caracterización intrínseca de los mismos, cosa que convierte a la hipótesis funcionalista en una hipótesis clara y comprensible. ¿Por qué no es claro ni comprensible que estados que juegan cierto papel causal no tengan caracterizaciones intrínsecas en términos físicos? La respuesta podría encontrarse en la causalidad, el carácter legal de los enunciados y las explicaciones funcionales; pero la maestra Valdéz no trata estos puntos.

Otras dudas que surgen al leer el trabajo de la maestra Valdéz son: ¿Por qué la caracterización física debe ser acerca de la estructura de configuración de los estados? Y ¿por qué todos los estados que cumplen una misma función causal deben tener un mismo tipo de estructura física de configuración?

3.- El argumento de la maestra Valdéz en contra de la posibilidad de realizaciones no físicas de estados funcionales me parece poco claro y cuestionable. No es claro por qué sería imposible dar una caracterización intrínseca de los estados funcionales que se realizaran en una 'sustancia' no física (suponiendo que exista tal cosa). Tampoco es claro por qué un estado, objeto o suceso de naturaleza no física tendría que *considerarse como una sustancia simple e indivisible*. No veo por qué un dualista tenga que (o debiera de) sostener que las «cosas» no físicas —o «mentales»— deben ser simples e indivisibles, que sólo pueden permanecer en un único estado, que no están sujetas a cambios. Creo que ningún dualista razonable aceptaría ésto; un dualista podría decir que la mente es algo no físico, capaz de pasar por una sucesión de estados distintos, cada uno caracterizable intrínsecamente de alguna manera que aún no conocemos.

En la página 208 la maestra Valdéz dice: «Podemos dar una caracterización *relacional* de nuestras experiencias o estados mentales fenomenológicamente dados [afirmación sumamente discutible N.L.]; lo que parece que no podemos hacer es proporcionar un análisis composicional de los mismos y ésto por la simple razón de que no tienen partes». Pero, si los estados mentales, o algunos estados mentales, no son descomponibles en partes o elementos porque carecen de ellos, entonces ¿cómo podemos identificar estos estados mentales con estados físicos que tienen una estructura de configuración de sus partes o elementos? Su afirmación hace de los estados mentales (de las experiencias) estados caracterizables por sus relaciones causales —por tanto, estados funcionales— y, a la vez, hace de ellos algo distinto de cualquier estado físico estructurado o constituido por entidades.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México

RESPUESTA A SILVIA BELLO

Margarita M. Valdés

El comentario de Silvia Bello a mi trabajo «Funcionalismo y Fisicalismo» hace necesarias algunas precisiones:

1. Con respecto a la sugerencia de interpretar los estados funcionales como «estados que juegan ciertos papeles causales dentro de la organización funcional de los organismos» (§1), esto, en contra de lo que piensa Bello, *no* introduce una manera de considerar los estados funcionales distinta de las tres que menciono en mi trabajo. En efecto, cuando estudiamos la conducta de un sistema y observamos ciertas relaciones *causales* entre las entradas, las salidas y los estados internos (postulados por el investigador con el fin de dar cuenta de ciertas asimetrías observadas entre entradas y salidas), a lo que llegamos eventualmente es a describir precisamente su organización funcional, esto es, las redes de relaciones entre las entradas, las salidas y los estados internos y funcionales del sistema. Esta organización funcional se describe mediante una tabla de máquina o un formalismo de autómeta; esto es, mediante la representación de una estructura puramente formal. En este tipo de descripciones no se mencionan, por ejemplo, pinchazos de alfiler, ni estados de dolor, ni acciones de retirar la mano del objeto que causa dolor; sólo se representan estos elementos del sistema mediante, por ejemplo, los símbolos e_1 , q_1 , r_1 , y así para todos los elementos del sistema estudiado. Los estados causalmente responsables de la producción de conductas en el ser humano quedan representados en el formalismo que lo describe mediante los «símbolos de estado» propios del formalismo en cuestión. Cualesquiera dos sistemas que realicen la misma estructura de autómeta se dirá que son funcionalmente isomórficos y, desde la perspectiva del funcionalismo, que tienen *los mismos* estados internos o funcionales, ya que lo único relevante para caracterizar e identificar los estados funcionales o internos del sistema será el conjunto de relaciones que éstos guarden entre sí y con los otros elementos del sistema; esto es, los elementos del sistema funcionalmente organizado tienen una caracterización relacional abstracta o puramente formal. Lo mismo vale para los estados causalmente responsables de la producción de conducta mencionados en la réplica de Bello, pues como ella misma admite estos son estados «funcionales». El funcionalismo se mueve en un nivel de abstracción mayor del que Bello parece suponer. La tesis de los funcionalistas es que ciertos estados funcionales del sujeto humano, caracterizados formalmente, o en términos puramente relacionales, son los estados mentales. Ahora bien, ¿son los estados mentales entidades abstractas y nada más? El propósito central de mi trabajo es presentar un funcionalismo menos abstracto y la manera que sugiero para hacerlo más concreto es identificar los estados funcionales con ciertos tipos de estados cerebrales abstractamente

caracterizados (los cuales, desde luego, serían los estados causalmente responsables de la producción de ciertas conductas).

Cuando Putnam, Nelson, Thomas y otros funcionalistas hablan del sujeto psicológico como un autómeta, o como una máquina de Turing, o como un sistema con cierta organización funcional, se refieren precisamente al hecho de que el sujeto psicológico (con sus relaciones causales entre entradas, salidas y estados internos) puede ser visto como un modelo o instancia de cierta estructura formal descrita mediante una tabla de máquina o formalismo de autómeta y enfatizan que los estados funcionales (*ergo* mentales) no son *idénticos* a los estados concretos de ningún modelo del formalismo. Esto plantea un problema: si los estados funcionales (causalmente responsables de la producción de conducta) son formalmente caracterizables y nada más, entonces en el mejor de los casos son entidades abstractas (semejantes a los números o conjuntos) y resultan inapropiados para ser identificados con los estados mentales por los argumentos que ofrezco en mi trabajo (pp. 201-204). Un estado mental es esencialmente algo más que una entidad abstracta o relacional; la única manera como podemos pensarlo como algo concreto es visualizándolo como un estado cerebral u orgánico (o como una configuración de los elementos de estado en el «interior» de una computadora), el cual, además de tener cierta realidad en sí mismo, juega también cierto papel en la explicación causal de la conducta.

En suma, sostengo que los estados causalmente responsables de la producción de ciertas conductas en el ser humano son estados físicos del organismo; concretamente, son estados cerebrales. Sostengo también que si el funcionalismo ha de tener alguna plausibilidad, dichos estados cerebrales deberán ser descritos en términos abstractos tales que, en principio, dos seres con «cerebros» con distinta constitución fisicoquímica puedan tener los *mismos* «estados cerebrales». Un estado que juega un papel causal en la organización funcional de un sistema físicamente realizado es algo concreto y, ontológicamente considerado, no es algo distinto de un estado físico; sostener lo contrario parece demasiado obscuro. Mi argumento es que *no* hay razones *a priori* para descartar que los estados funcionales del mismo tipo puedan tener una misma descripción física y, por tanto, identificarse con un mismo tipo de estado físico.

2. Sigo creyendo, a pesar de las dudas que expresa Silvia Bello, que la mejor manera de concebir lo que es un estado funcional de un sistema físicamente realizado, por ejemplo, de una persona humana, o de un robot, es como un determinado tipo de configuración de ciertas partes (los elementos de estado) que se hallan en el «interior» del sistema, por ejemplo, los *n*-tuplos de disparos o no disparos de las neuronas en una parte o en todo el cerebro humano, o como la situación de los elementos de estado en el interior del robot. En este punto sigo las sugerencias de Minsky (1967) y de Nelson (1976). Bello cuestiona esta manera de ver las cosas pero no sugiere maneras alternativas. Como señalo en mi trabajo, la descripción de la configuración de los elementos de estado de un sistema *S*, puede ser lo suficientemente abstracta como para permitir que el mismo estado físico (*no* el mismo estado fi-

sicoquímico), por ejemplo, de transmisión de energía eléctrica, pueda realizarse en organismos o máquinas con constitución físico-química diferente.

La sugerencia de mi trabajo (que no es ni pretende ser una demostración concluyente de nada) es la siguiente: si por analogía a los estados internos de una máquina físicamente realizada, concebimos los estados funcionales (internos) de un sujeto psicológico, como distintas configuraciones de partes de su cerebro (*n*-tuplos de disparos y no disparos de neuronas de una región cerebral o en todo el cerebro), tendremos una idea más clara de lo que *es* (ontológicamente) un estado funcional de un sujeto psicológico. Dicho estado funcional podría caracterizarse de una manera *doble*: o bien apelando a sus relaciones con otros elementos del sistema estudiado (descripción funcional), o bien considerándolo en sí mismo (descripción intrínseca), esto es, describiéndolo como un determinado tipo de configuración de las partes relevantes (elementos de estado) en el «interior» del sistema, como podría ser un determinado patrón de actividad eléctrica cerebral. Este patrón de actividad eléctrica muy probablemente sería idéntico en todos los sistemas que tuviesen *el mismo* estado interno. No afirmo, pues, en mi trabajo, como me atribuye equivocadamente Bello (§1), que no podamos referirnos a un estado funcional sin hacer referencia a su estructura intrínseca. Cabe también aclarar que no sostengo que los tipos de estados funcionales *tengan* (por necesidad) que ser idénticos a tipos de estados físicos, sino simplemente que *pueden* serlo. La identidad no se establece *a priori* sino que habrá que establecerla *a posteriori*, una vez que tengamos una teoría neurofisiológica relevante bien desarrollada.

Considero, por otra parte, que el hecho de que dos sistemas físicos *S* y *S'* tengan idénticas respuestas a los mismos estímulos en una variedad de circunstancias, es un buen indicio de que los dos sistemas tienen algún mecanismo físico «interno» idéntico en algún sentido relevante. Nuevamente mi intención no es *demostrar* nada más que una posibilidad: si contásemos con descripciones adecuadas en términos de alguna teoría física de los estados internos de *S* y *S'* (los cuales son sistemas funcionalmente isomórficos y que toman en su universo las mismas entradas y salidas) dichos estados serían muy probablemente idénticos (lo sorprendente sería que dichos estados fuesen diferentes). Si esto fuera así, tendríamos entonces una identidad entre tipos de estados funcionales y tipos de estados físicamente descritos. Piénsese, por ejemplo, en el caso *S* sea un sujeto humano y *S'* un robot que se comportase exactamente como nuestro sujeto humano *S* (reacciona siempre igual ante los mismos estímulos, un especie de *Doppelgänger* psicológico). Lo único que requiere mi hipótesis acerca de la relación entre estados funcionales y estados internos físicamente descritos, es que pueda haber una descripción en términos de una teoría física cualquiera que haga idénticos a los estados internos del sujeto humano *S* y los del robot *S'*. El equívoco de la Srta. Bello es pensar que no es posible que una teoría física describa como idénticos ambos estados porque piensa que hay una *sola* descripción física posible para cada estado y que la descripción física de cosas con una constitución físico-química diferente *tiene* que ser diferente. Creo que las distintas teorías físicas que se mueven a diferentes niveles de abstracción pueden su-

ministrarnos diferentes descripciones de los posibles estados internos de un sistema.

3. Lo anterior se conecta con otra perplejidad de Silvia Bello, a saber, que no ve la pertinencia de mi argumento en contra de la posibilidad de considerar los estados internos o funcionales como estados que se realizan en sustancias inmatrimales o no físicas, esto es, en sustancias espirituales o anímicas. En mi trabajo argumento, sin demasiado éxito por lo que veo, que para tener una noción clara y comprensible de los estados funcionales es necesario interpretarlos como estados físicos; la noción de 'estado funcional que se realiza en una sustancia (o conjunto de sustancias) anímica (o no física)', en mi opinión, no es clara ni comprensible. Mi argumento en síntesis es el siguiente: Si asumimos, siguiendo a Leibniz, Descartes y otros, que las sustancias inmatrimales son simples (indivisibles, carentes de partes o de elementos), es obvio que la noción de parte o elemento no puede aplicarse a dichas sustancias. Si esto es así, entonces no podemos concebir los estados internos realizados en un «alma» o «mente» como las distintas configuraciones de ciertas partes dentro de la propia alma o mente, pues el alma o mente que constituiría el interior del sistema, al ser una sustancia inmaterial, no tendría partes. En el caso de sistemas físicos que tienen partes físicas en su «interior» podemos comprender la posibilidad de que el sistema tenga distintos estados internos por el hecho de que las relaciones entre sus partes internas (elementos de estado) pueden variar (por ejemplo, la situación de las partes «internas» de un *switch* eléctrico que sirve para encender la luz en una habitación, puede variar y, de la situación en la que se encuentren dichas partes, dependerá que al presionar el botón indicado se produzca, o no, un cambio en la iluminación de la habitación). Esto nos permite comprender cabalmente la afirmación de que el sistema físico, con partes físicas en su interior (sus elementos de estado), pueda estar, en distintos momentos, en distintos estados internos o funcionales. Por el contrario, si suponemos que en el interior del sistema estudiado hay una sustancia espiritual o anímica, un «alma» o una «mente», que no tiene partes, la noción de «estado interno» se convierte en una especie de expresión mágica que denota «quien sabe qué cosa», pues no podemos explicar en qué consista que dicha sustancia se encuentre en distintos estados, los cuales serían precisamente los estados funcionales del sistema. Mi argumento desde luego puede bloquearse si alguien «demuestra» (*a priori*?) que las sustancias inmatrimales tienen partes o se componen de ciertos elementos, pero el peso de la prueba les queda a mis opositores.

La Srta. Bello se pregunta (§ 2) ¿por qué no es claro y comprensible que los estados que juegan un papel causal (en la producción de conducta) no tengan caracterizaciones intrínsecas en términos físicos? Aparte de las razones aducidas en el párrafo anterior, en las pp. 208-209 de mi trabajo menciono una objeción de tipo más general, esto es, la dificultad de explicar que una entidad o suceso no físico interactúe causalmente con sucesos o entidades físicas. Si los estados funcionales no tienen ninguna descripción física, podemos decir que no son entidades físicas; ¿cómo pueden entonces intervenir «cosas» no físicas en la producción causal de sucesos físicos, tales como

ciertos movimientos corporales? Es evidente que el sistema psicológico que es el sujeto humano incluye estímulos físicamente caracterizables (pinchazos de alfiler) y respuestas que son movimientos corporales (al menos en parte): ¿cómo explicar la interacción causal entre estos tipos de eventos físicos y estados internos de naturaleza no física?

Para terminar con este asunto diré que el funcionalista dualista «razonable» al que se refiere Bello en el § 3 de su réplica, puede no parecer tan razonable cuando analizados sus afirmaciones. Claro está que un dualista puede decir muchas cosas, el problema se presenta cuando intentamos dotar de un sentido claro y preciso a sus afirmaciones. Si el dualista razonable del que habla Bello nos dice: «la mente es algo no físico capaz de pasar por una sucesión de estados distintos, cada uno caracterizable intrínsecamente de una manera *que aun no conocemos*» (§ 3 subrayado mío), esta afirmación no nos adelanta mucho en el problema de cómo conceptualizar los estados internos o mentales en sí mismos ni de entender en qué consiste que la mente pase de un estado a otro. Esta afirmación supone, además, que eventualmente alguna ciencia (¿empírica?) nos permitirá caracterizar intrínsecamente los estados mentales como estados de «algo no físico». Todo esto parece demasiado oscuro; o por lo menos no nos ayuda a responder a la pregunta que nos planteábamos sobre cómo comprender lo que es un estado interno y cómo conceptualizar el paso de un estado a otro. Es precisamente en este contexto que considero al pretendido dualismo funcionalista que examinamos como una posición poco plausible por incomprensible.

4. Para finalizar diré algo acerca de la última perplejidad que manifiesta mi replicante: ¿cómo es posible la identificación de algo que no tiene partes (el estado mental considerado en su aspecto experiencial, fenomenológico o subjetivo) con algo que sí tiene partes (el estado interno considerado como un estado cerebral)? O, dicho en otros términos, ¿cómo es posible identificar la propiedad de tener cierto estado mental con características experienciales subjetivas con la de tener cierto estado cerebral? La respuesta consiste, siguiendo a Putnam, en distinguir las 'propiedades' de los 'conceptos'. 'Ser luz' y 'ser un haz de fotones' son evidentemente dos conceptos, diferentes, pero ambos predicados «denotan» una misma propiedad; esto explica que el enunciado de identidad «la luz es un haz de fotones» sea verdadero, pero no analítico *a priori*, sino sintético *a posteriori*. Lo mismo acontece con todas las identidades que se establecen empíricamente. Sostengo que *es posible* llegar a establecer empíricamente la identidad entre los estados mentales y los estados cerebrales descritos de cierta manera relevante. El hecho de que no sea una verdad analítica la afirmación de que el estado funcional (o mental) q_1 es idéntico al estado cerebral c_1 , no implica, de ninguna manera, que no sea a fin de cuentas una verdad. Mucho se ha escrito acerca del carácter necesario *a posteriori* de las identidades teóricas de la ciencia; la tesis de que los estados mentales son idénticos a ciertos estados cerebrales, en el caso de ser verdadera, sería también una verdad empírica y, si aceptamos que toda identidad es necesaria, sería un caso más de una identidad necesaria *a posteriori*. La propiedad de tener un dolor y la de tener un cierto tipo

de estado cerebral *pueden* ser idénticas aun cuando la verdad de esta identidad no pueda establecerse *a priori*, esto es, aun cuando el enunciado de identidad no sea analítico.

Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM
México

REFERENCIAS

- Minsky M. [1967], *Computation. Finite and Infinite Machines*, M.I.T. Press [1967].
Nelson R. J. [1976], «Mechanism, Functionalism and the Identity Theory», *The Journal of Philosophy*, vol. LXXIII, N° 13, [1976].

ABSTRACT

1) In reply to Bello's suggestion of interpreting functional states as 'states which play a causal role within the functional organization of organisms' I argue that it does not introduce a way of considering functional states different from the three ways distinguished in my paper «Funcionalismo y Fisicalismo». A state playing a causal role in the production of behaviour is a certain physical state and I claim that there are no *a priori* reasons to rule out the possibility that types of functional states be identical to types of physical states as described by a relevant physical theory. (2) In spite of Bello's perplexity concerning the conceptualization of physically realized functional states as different configurations of state elements in the interior of system S , I argue that this way of conceptualizing them has the theoretical advantage of making functional states into something concrete and clear. (3) I attempt to summarize my arguments for ruling out the possibility of a clear dualist-functional conception of mental states. (4) The possibility of identifying mental state q_1 with brain state b_1 is defended on the basis of the necessary *a posteriori* character of such type of identities.

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

JOSE MARIA DE ESTRADA, *Breve Estética Filosófica*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1980. 130 páginas.

El término «estética», como casi todos, es equívoco y a veces análogo. El rigor teórico obliga, por ello, a determinar en qué sentido se lo emplea. Así lo hace, desde el comienzo, José María de Estrada. Alejandro Amadeo Baumgarten, fue el primero en emplear esa palabra para designar una disciplina sistemática. En su obra *Aesthetica* (1750) quería exponer una «ciencia del conocimiento sensible», que completase la *Lógica* de Christian Wolff, maestro y contemporáneo suyo. El interés noético predomina allí. Kant se adhirió a esa determinación del concepto, y definió la *Estética* como «ciencia de las reglas de la sensibilidad en general» (*Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt*). Una parte de la *Crítica de la Razón Pura*, se llama *Estética*, y no aparece en ella nada que tenga que ver con la belleza y el arte.

Estrada considera que es posible circunscribir un *objeto formal* propio, e inquiriere acerca de él con método filosófico. No se preocupa, pues, de lo que se suele a menudo llamar «estética» y que comprende la crítica de arte, la historia del arte, la psicología del arte y la ciencia del arte.

Dice el autor que el material que integra este libro ha sido en gran parte redactado con fines didácticos. Ello explica que se den cabida en la obra a temas que, según una tradición consagrada, se incluyen en la asignatura *Estética*, como parte de los planes de estudio universitarios. Jacques Maritain considera (en su *Introducción a la Filosofía*) que, con un criterio rigurosamente sistemático, no debería incluirse esa llamada *Estética* en una clasificación de la filosofía. En efecto, si se consultan los programas de clases, se ve que se refieren a temas de Psicología, de Filosofía práctica y de Metafísica. La *Estética* resulta así una especie de «cajón de sastre». Estrada, sin embargo, introduce unidad en el contenido de su libro, por su propósito metódico de «instalarse en el ser mismo del objeto», hacer una «ciencia o saber ontológico» (p. 10) y dejar de lado las consideraciones empiriológicas e históricas.

Se puede reflexionar acerca de la «belleza» prescindiendo totalmente del arte bello. Es lo que hace el autor en el capítulo IV. Adhiere allí a la tesis de que la belleza es un trascendental. Que lo sea o no, es una cuestión disputada en la filosofía escolástica; aunque, según Joseph de Finance, cada vez son menos los que niegan a la belleza un lugar junto a la Verdad, al Bien y lo Uno, como propiedades extensivas al Ser. Etienne Gilson llama a la Belleza «el trascendental olvidado». Pero que haya sido olvidado en ciertos momentos de la historia de la filosofía, no significa que no haya sido descubierto co-

mo tal desde la Antigüedad. Así parece pensarlo Estrada, y lo abona con citas de la *Metafísica* de Aristóteles, del *Timeo* y de las *Enéadas*.

El problema del juicio estético lo trata en el capítulo V. Hay una antinomia que no puede pasar por alto una filosofía de la belleza. Es un hecho que, a diferencia de los juicios objetivos lógicos, los referidos al valor estético, por su analogía con los referentes al gusto sensible, son los que en mayor grado — dentro de los juicios axiológicos en general — despiertan la inclinación a considerarlos carentes de universalidad y de necesidad. Y ello parece confirmarlo, como lo señala Estrada, la diversidad de estilos, opiniones y gustos en materia de arte; los distintos criterios para valorar las obras según los lugares y los momentos históricos. Todo lo cual parece conducirnos a un relativismo estético difícil de superar (p. 75). Sin embargo hay otro hecho — y de ahí la antinomia —. Quien enuncia un juicio estético no admite que el contrario sea verdadero; aunque sí lo admitiría de un juicio privado acerca del gusto sensible. Esta antinomia es el tema de Kant, sobre todo, en la primera parte de la *Crítica del Juicio*. Estrada procura resolver la antinomia de modo semejante al kantiano, aunque lo hace dentro de otro contexto metafísico. El juicio estético se refiere a algo unitario y común, a una «forma», que no puede ser aprehendida sin el ejercicio de la inteligencia. Pero no lo hace mediante conceptos. La individualidad del objeto, lo concreto y existencial, es otro ingrediente esencial, aparte de la «forma» inteligible. «El juicio estético se mueve así dentro de cierta bipolaridad; por una parte, en efecto, se afirma en lo esencial y permanente; por otra, apunta a lo existencial y mutable. Lo primero le permite (...) no naufragar en el relativismo; lo segundo le otorga flexibilidad, apertura hacia lo nuevo y lo diverso, impidiéndole encerrarse en la pura abstracción y en el inmovilismo» (p. 83).

En otros capítulos, con semejante concisión, claridad y método filosófico, se examinan cuestiones relativas a «El arte en la vida humana», «El arte y la Estética filosófica», «La esencia de lo Estético», «La Creatividad estética» y «Las relaciones del Arte»; en este caso los vínculos del arte con la sociedad, la historia, la verdad, la moral y la religión.

MANUEL TRIAS

Universidad Nacional del Sur

ANGELA ALES BELLO. *L'oggettività come pregiudizio. Analisi di inediti Husserliani sulla scienza*. Roma, La Goliarda, 1982. 129 páginas.

El nuevo libro de Ales Bello ofrece la continuación de lo iniciado en su obra *Husserl e le scienze* ya comentado antes por nosotros (RLF, vol. VIII, N° 1, marzo 1982). En esta obra presenta el comentario crítico a una serie de manuscritos inéditos de Husserl entre 1918-1934. La exposición se articula en tres partes: La ciencia como proceso de idealización; La objetividad como prejuicio y Más allá de las ciencias. El interés que suscita la rigurosa

presentación del tema se ve acrecentado por la confrontación de la posición de Husserl, en las cuestiones atinentes a la ciencia, con las posiciones de otros autores relevantes, tales como Carnap, Reichenbach, E. Agazzi, Morris, Neurath, Popper, etc.

El hilo conductor de la exposición y de la interpretación es el motivo del descubrimiento y el encubrimiento aplicado a la indagación husserliana, tal como el propio Husserl lo hace con el pensamiento de Galileo. El alcance de este motivo interpretativo sólo se comprende cabalmente cuando se lo conecta con la reiterada afirmación de Husserl de «volver al origen» como la tarea más urgente que debían cumplir la ciencia y la filosofía en cuanto formaciones categoriales. Esta tarea exige que se indague el tipo de relaciones que existen entre lo original y lo derivado en toda experiencia, entre lo pre-categorial (mundo de la vida) y lo categorial en tanto un mundo construido, superpuesto y fundado sobre el anterior. Frente a la escisión de estos dos mundos, la autora nos señala una doble alternativa, o bien, hay un movimiento continuo y fluido entre ambos, de tal manera que el momento categorial representa la perfección y exactitud en un proceso de progresiva aproximación a la «verdadera naturaleza», o bien no hay tal progreso sino más bien una ruptura o cambio de signo entre ambos mundos.

Frente a la sospecha de ruptura y de que las formaciones categoriales encubran el nivel original de la experiencia, Husserl se propone la descodificación del mundo de la ciencia, no con el fin de eliminarlo, sino para evitar la absolutización de sus conceptos. Esta tarea se llevará a cabo por medio del estudio de la génesis histórica y gnoseológica de estos conceptos. Desde el punto de vista gnoseológico la autora destaca, en la primera parte de su libro, la importancia del proceso de idealización, de las nociones de Husserl de variación, repetición e invariante para explicar la génesis de la idea misma de mundo circundante, de «verdadera naturaleza» como totalidad, como lo que es fijo y estable. El análisis de este proceso de idealización pondrá de manifiesto primero, la posibilidad del hombre de superar los límites estrechos de su capacidad, y en segundo lugar, también su debilidad al interpretar a lo invariante y exacto como propiedades de la «verdadera naturaleza» y de un mundo en sí al que nos aproximamos históricamente, sin advertir que esta propiedad es una modalidad no de las cosas sino de nuestro conocimiento. Mundo circundante, naturaleza y objetos aparecerán como formaciones metódicas consolidadas a través de la historia y del lenguaje.

De las nociones de mundo y de objeto, entendidas como presupuestos y prejuicios, se desprenden una serie de cuestiones de gran interés apuntadas con acierto por la autora. Por dar algunos ejemplos, podríamos mencionar la idea de naturaleza como formación metódica — en lo cual Husserl parece encontrarse, según sus propias palabras, más cerca de Einstein que de la idea positivista de naturaleza —; el reexamen de la idea de verdad como correspondencia, del sentido del dato y del criterio de verificabilidad en la perspectiva positivista. También es de interés el análisis de la distancia que existe entre la fenomenología y el convencionalismo en lo que se refiere a la cuestión del carácter histórico de la ciencia. Finalmente podemos añadir a

esta mención incompleta de cuestiones de interés, la coincidencia con Morris en la revalorización de la semántica por sobre la sintáctica en los estudios del lenguaje y, desde el punto de vista histórico, la valoración de la repetición en cuanto modalidad histórica frente al paradigma racionalista y cristiano del tiempo lineal. Sólo nos resta decir que este nuevo libro de Ales Bello, pleno de sugerencias, es una lectura necesaria para los estudiosos del pensamiento de Husserl, así como también para aquellos que se interesan por cuestiones muy controvertidas del pensamiento contemporáneo.

GRACIELA DE ZULETA

BARRY SMITH (Editor), *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munich, Philosophia Verlag, 1982, 564 páginas.

Este libro fascinante cubre una variedad de tópicos relacionados con el tema unificador del todo y las partes. Consiste en una serie de artículos de diversos autores vinculados varios de ellos al seminario de fenomenología organizado por Wolfe Mays en la Universidad de Manchester, Inglaterra. El interés fundamental de la obra reside en el hecho de que lejos de ser una obra más sobre el método fenomenológico en general, su tema central es la aplicación de este método a temas de investigación específicos. Es en verdad curioso observar cómo a pesar del interés creciente y extendido en Husserl y en los diversos tipos de fenomenología, y a pesar del gran número de ensayos críticos que se publican anualmente sobre la validez e incluso los derechos de existencia del método fenomenológico, cuán poco existe en realidad tocante al uso propiamente dicho de la fenomenología misma, esto es, a su aplicación efectiva y a sus resultados.

El primer artículo titulado «Piezas en una teoría» y escrito por Barry Smith y Kevin Mulligan estudia antecedentes desde Aristóteles hasta Brentano de la Tercera Investigación Lógica de Husserl. Esta Investigación no sólo motiva el artículo, sino el volumen entero de *Parts and Moments*. Smith y Mulligan proveen varias finas distinciones, además de comparaciones con opiniones de Meinong, concluyendo con una relación de la influencia que las *Investigaciones Lógicas* de Husserl han tenido sobre la gramática lógica, la lingüística y las teorías lógicas de Leśniewski. La distinción entre «invariancia de las partes» e «invariancia de las propiedades de las partes» es a mi juicio importante y fructífera. Puesto que las propiedades devienen predichos formales en lógica matemática, el tratamiento lógico del artículo se presta naturalmente al análisis de esta última distinción. Este primer capítulo establece el curso y tono de la obra.

El segundo artículo de Peter Simons se compone de tres ensayos de ontología formal: 1. «Formalización de la teoría de los todos y las partes de Husserl», 2. «Número y multiplicidad», 3. «Referencia plural y teoría de conjuntos». Estos densos ensayos cubren unas 150 páginas del libro y son del mayor interés para la ontología del todo y las partes. Se podría cuestionar

hasta qué punto la formalización de Simons es fiel al pensamiento de Husserl. El problema con toda formalización lógica es siempre el de agregar definición de contorno y unicidad de significado a conceptos que son originalmente ambiguos, y que a veces conviene dejarlos hasta cierto punto abiertos a desarrollos no necesariamente previsibles. Las ideas de Husserl en su Tercera Investigación Lógica dan lugar por cierto a más de una interpretación. La versión de Simons es consistente con el estudio de Husserl, pero Simons es el primero en admitir la dificultad de su tarea. El resultado es de todos modos muy sugerente y constituye una base bien definida tanto de elaboración subsiguiente como de posible controversia. Sería interesante, por ejemplo, confrontar el segundo y el tercero de estos ensayos de Simons no sólo con la mereología de Leśniewski y con la teoría de la denotación de Russell tal como lo hace el autor, sino también con las ideas originales de Brouwer concernientes a los fundamentos de la aritmética; esto es, Brouwer antes de que la axiomatización de Heyting tornase el intuicionismo prácticamente en un subsistema fragmentario de la lógica matemática clásica. Este segundo capítulo termina con una formalización de la teoría de multiplicidades y una discusión breve del axioma de elección. Este axioma, descubierto por Beppo Levi en 1902 y no por Zermelo como generalmente se afirma, desempeña con respecto a la teoría de conjuntos un papel comparable al que el famoso axioma de las paralelas desempeña en las geometrías euclidianas y no-euclidianas. Sería interesante derivar diversas consecuencias de este axioma de elección y de otros axiomas alternativos en conexión con los temas que Simons trata en sus tres ensayos.

El tercer capítulo es literalmente un hallazgo y su publicación en inglés se debe a la curiosidad sagaz de Kevin Mulligan. Se trata de la traducción del artículo de Eugenia Ginsberg «Sobre los conceptos de dependencia e independencia existencial» publicado en polaco en 1931. Ginsberg fue asesinada por los Nazis en 1942 y sus trabajos, de acuerdo con Ingarden, fueron probablemente destruidos. Este artículo incluye un análisis detallado de los seis teoremas de Husserl en su Tercera Investigación Lógica. Es una obra breve, pero su interés intrínseco así como el que posee para la historia de la fenomenología son indudables.

El artículo siguiente de Adolf Reinach «Sobre la teoría del juicio negativo» data de 1911 y posee también no sólo interés histórico, sino actualidad y aplicaciones lógicas potenciales aún por desarrollar. La tesis principal de Reinach es que «el juicio simple negativo... no tiene como presuposición un juicio positivo que rechaza o niega». Para expresarlo paradójicamente, el juicio negativo simple posee una positividad intrínseca. Varias distinciones esclarecedoras emergen de esta tesis original que trasciende la posición de Kant de que el juicio negativo «sólo sirve para prevenirnos del error».

«Todos, partes y la objetividad del conocimiento» es el título del artículo siguiente de Dallas Willard. Este estudio se centra en tres aspectos esenciales del conocimiento objetivo: la trascendencia hacia un objeto independiente, la conformidad con un orden o ley general, y una cierta comunidad de lo que se conoce. Estos tres aspectos se vinculan con el problema gnoseológico y

ontológico fundamental de cómo comprender «la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento», para expresarlo con las palabras de Husserl. El autor encuentra respuesta a este problema en estructuras del tipo parte-todo.

Wolfgang Künne es el autor de «Criterios de abstractividad». Este trabajo se centra en la ontología de Frege y en una distinción temprana de Husserl retomada en *Experiencia y Juicio* como «la distinción entre idealidades libres... e idealidades acotadas que llevan... realidad con ellas y pertenecen por lo tanto al mundo real». La realidad de las propiedades y la convencionalidad de la abstracción, ¿cómo conciliar estos dos constituyentes conflictivos de la ideación? El artículo es demasiado breve para dar una respuesta final a esta ingente pregunta, pero sí presenta varias sugerencias estimulantes.

El último artículo, «Multiplicidad, conceptos y aspectos-abstracciones» de Gilbert Null y Roger Simons, es un intento ambicioso de usar la teoría de modelos con el fin de interpretar la teoría de los todos y las partes. El resultado es sumamente interesante, pero más aún que en el caso de la formalización de Peter Simons la pregunta inevitable es: ¿hasta qué punto esta formalización es fiel a la teoría original de Husserl así como a los hechos fenomenológicos mismos y hasta qué punto agrega contenido puramente teórico? Desde luego, la teoría de este artículo tiene en sí derecho a su propia justificación; no cabe duda de que la serie de interpretaciones de las páginas 471 a 473 poseen considerable valor heurístico. Con todo, considero una limitación radical el hacer depender las interpretaciones ontológicas y epistemológicas de las teorías de Stumpf, Husserl y Gurwitsch de la noción de conjunto de Cantor en que se basa la teoría de modelos empleada en el artículo. Como he indicado detalladamente en mi libro *El Todo y las Partes: Estudios de Ontología Formal*, la concepción conjuntista posee limitaciones descriptivas y analíticas fundamentales para la fenomenología, la ontología y otras disciplinas no necesariamente filosóficas, limitaciones que hacen indispensable el uso de categorías no-conjuntistas y una toma de conciencia y distancia con respecto a la noción usual de conjunto.

El libro termina con una extensa y excelente bibliografía con comentarios preparada por Barry Smith, Kevin Mulligan y Peter Simons sobre el tema de las relaciones parte-todo desde Brentano hasta el presente. *Parts and Moments* («moments» en el sentido de aspecto, no de instante) es una obra de interés para fenomenólogos, ontólogos y lógicos. Mas es curioso que a pesar de su extraordinaria riqueza de contenido, uno no puede menos de cerrar el libro con la clara convicción de que mucho, mucho más de verdad quedará aún por decir sobre el vasto tema de las partes y el todo.

FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO

NICHOLAS RESCHER. *Sistematización cognoscitiva*. Trad. Carlos Rafael Luis, México, Siglo Veintiuno, 1981, 229 páginas.

La publicación de *Sistematización cognoscitiva* en castellano nos pone en contacto con una importante síntesis doctrinaria de este notable autor. En efecto, el libro reúne, desde el punto de vista del estudio de la sistemática del conocimiento, el enfoque coherentista de la verdad expuesto en *The Coherence Theory of Truth* con el pragmatismo de *Methodological Pragmatism* y la «futurística cognoscitiva» de *Scientific Progress*. Todos estos elementos se unifican por medio del estudio de la epistemología de sistemas. Rescher examina el aspecto sistemático del conocimiento y muestra por qué y cómo la sistematicidad constituye uno de sus rasgos principales.

El autor confiesa inscribirse dentro de la tradición de pensamiento kantiana y hegeliana, en cuanto ésta toma como ideal teórico precisamente la sistematicidad. Más precisamente, Rescher declara su entronque con la escuela neohegeliana inglesa inaugurada por T.H. Green, según la cual la sistematización es un patrón para determinar qué sabemos realmente y no solamente un modo de organizar nuestro conocimiento.

Tradicionalmente se veía a la sistematización como una forma de ordenar lo ya conocido. La propuesta de *Sistematización cognoscitiva* consiste en realizar una inversión en el modo de considerar la sistematización: si la sistematicidad se tomaba como marca de calidad de la ciencia, ahora se trata de convertirla en un criterio de conocimiento. Rescher denomina a esta transformación «inversión hegeliana»: si un elemento es sistematizable con el todo de nuestro conocimiento, debe ser admitido como una parte de ese todo. La sistematicidad constituye ahora un criterio de verdad.

Supuesta la «inversión hegeliana», se presenta el problema del paradigma de sistematización que se seleccionará para la empresa del conocimiento. Se puede optar por una sistematización de tipo jerárquico o por una según el modelo de red. La primera consta de tesis básicas y proposiciones derivadas que se fundan en las primeras. El paradigma de este tipo de sistematización es el modelo euclidiano. El modelo de red consiste en una sistematización cíclica. Se trata de una familia de tesis interconectadas por una malla entrelazante de conexiones de tipo inferencial de carácter no necesariamente deductivo. Estas tesis, en oposición al modelo euclidiano, no necesitan estar dispuestas en un orden jerárquico de fundamentación.

Cuando la inversión hegeliana se asocia al modelo de sistematización euclidiano, se llega a una concepción que Rescher denomina *fundamentalismo*. Para esta posición «...la verdad es una estructura que debe tener fundamentos» (p. 67) y es indispensable que haya verdades primeras. Por el contrario, cuando la inversión hegeliana adopta el modelo de red de sistematización, se obtiene el enfoque coherentista de validación cognoscitiva. Para el coherentismo —la posición defendida por Rescher— la aceptabilidad de una tesis depende de su conexión sistemática con el resto de las tesis aceptadas. Frente a los problemas que debe superar el enfoque fundamentalista, tanto en el orden de las verdades sustantivas como en el del proceso in-

ferencial, el punto de vista coherentista de la justificación cognoscitiva aparece como una alternativa sumamente viable.

Para lograr la sistematización de las tesis y su legitimación, el coherentismo parte de un conjunto de verdades *prima facie*, denominadas *datos*, de entre las cuales se seleccionan, por medio de un mecanismo de «máximo ajuste», aquellas que poseen el máximo de coherencia recíproca. De esta manera queda eliminada la noción de verdad básica; las presuntas verdades tienen, en primera instancia, igualdad de posibilidades.

El coherentismo acepta la definición de conocimiento como creencia verdadera justificada. Sin embargo, altera el procedimiento de justificación. En efecto, una creencia verdadera será aquella que esté debidamente sistematizada; ahora bien, en la sistematización que responde al modelo de red, una creencia verdadera queda justificada en la medida en que se halla interconectada con el resto de lo conocido.

El enfoque coherentista da a los parámetros de sistematicidad (simplicidad, uniformidad, cohesión, integridad entre otros) el carácter de principios regulativos para la validación cognoscitiva. Así, la sistematicidad controla la calidad de nuestro conocimiento. No obstante, ¿cómo se legitima la sistematicidad como criterio de verdad? No puede hacerlo apelando a la corrección de sus resultados, pues incurriría en el dilema. Para escapar de él se requiere un «giro metodológico», que consiste en afirmar que un sistema de tesis queda validado no por la corrección de sus contenidos, sino por la aplicación de métodos de validación apropiados, cuya elección, en última instancia, se encuentra regida por criterios prácticos. Estos métodos deben someterse, por una parte, a un control teórico de autocorrección y autoverificación y, por la otra, a un control de aplicación de acuerdo con el cual el sistema resultante de la aplicación de estos métodos debe quedar validado por la adecuación aplicativa de sus resultados. Esta exigencia genera, por un lado, un ciclo teórico de legitimación, esencialmente interno, regido por el control teórico y, por el otro, un ciclo externo, regido por controles pragmáticos de eficacia aplicativa.

A esta concepción estática de la validación, Rescher añade un aspecto dinámico: los sistemas cognoscitivos evolucionan hacia formas cada vez más perfeccionadas y refinadas mediante el principio del ensayo y el error. La evolución acontece en forma darwiniana: sólo sobreviven los sistemas más aptos para la realización de la empresa de la racionalización.

De acuerdo con Rescher, la sistematización de nuestro conocimiento puede encontrarse con los siguientes escollos principales: 1) la incompleción, 2) la inconsecuencia y 3) la inconsistencia. Un sistema cognoscitivo es incompleto cuando no es ni comprensivo ni autosuficiente y posee un alcance limitado, de modo tal que se pueden hallar en él espacios en blanco. Ahora bien, según el autor, hay que abandonar la idea clásica de compleción según la cual el conocimiento avanza acumulativamente hacia un estado final; antes bien, la empresa cognoscitiva se realiza mediante el reemplazo de estados de conocimiento anteriores por otros más aptos. Rescher opone a este ideal irrealizable la compleción erotética o por respuestas a preguntas. Se-

gún este modo de considerar la compleción, un estado de conocimiento es completo cuando toda pregunta generada en él tiene su respuesta también en él. Empero, tampoco la compleción erotética se puede realizar completamente, ya que no todas las preguntas pueden responderse. La compleción aparece entonces como un ideal regulativo de la investigación científica y no como un estado real de la sistematización cognoscitiva. Un cuerpo de conocimientos es inconsecuente si tiene desconexiones, carencia de unidad y falta de cohesión e interrelación entre sus partes. Según Rescher, la inconsecuencia es un mal endémico de los sistemas cognoscitivos, de modo que también debemos considerar al requisito de la consecuencia sólo como un ideal regulativo. Finalmente, un sistema de conocimiento es inconsistente (o incoherente) si abarca elementos incompatibles entre sí. Según la opinión del autor, tampoco se puede evitar la inconsistencia, especialmente debido a que la incompleción, conjugada con la inconsecuencia, puede dar motivo para que surjan incompatibilidades. Como en los casos anteriores, la consistencia se convierte en un ideal regulativo cuya aplicación en la práctica admite grados.

Rescher concluye que los parámetros de la sistematizabilidad constituyen sólo ideales regulativos y no descripciones de nuestros sistemas cognoscitivos. Del mismo modo debemos ver el panorama de la sistematicidad en su conjunto: es necesario que en la tarea cognoscitiva la tengamos presente en cuanto ideal regulativo, pero es improbable que la podamos llevar a cabo completamente en la realidad; con palabras del mismo Rescher, «En la investigación humana, el ideal cognoscitivo es correlativo del anhelo de sistematización óptima. Y éste es un ideal que, como otros ideales, merece ser seguido a pesar del hecho de que debamos reconocer en forma realista que su alcance pleno está más allá de nuestras posibilidades» (p. 202).

OSCAR M. ESQUISABEL

CRÓNICA

ENTREVISTA CON HILARY PUTNAM *

* El comité de redacción de la RLF agradece a su consultor el profesor C. Ulises Moulines el envío de esta entrevista que se publicó en el diario *Excelsior* de México en octubre del año pasado y que nos complacemos en reproducir para nuestros lectores.

En fecha reciente se celebró el III Simposio Internacional de Filosofía, auspiciado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la U.N.A.M. Este evento anual es el acontecimiento más importante en el ámbito filosófico en México. Se constituye como tal debido a la actualidad temática de las ponencias que en él se presentan, así como también por la participación de destacadas figuras en dicho campo, tanto a nivel nacional como internacional.

Entre los participantes en esta última ocasión, estuvo el doctor Hilary Putnam, filósofo estadounidense y miembro distinguido de la Universidad de Harvard. Putnam ha sido también catedrático huésped de las más prestigias universidades europeas, tales como la de Oxford, de München, de Francfort, entre otras más. Sus obras en torno a la lógica, la filosofía de la ciencia, del lenguaje y de las matemáticas son todas de gran relevancia para la filosofía contemporánea. Además, desde hace aproximadamente una década, el profesor Putnam ha ampliado su campo de investigación hacia otras áreas de la filosofía, como la ética y la filosofía de la psicología (la cual preconiza que será el nuevo centro del quehacer filosófico).

La conferencia inaugural de este Simposio la dictó Putnam y en ella trató un controvertido tema, a saber: «Más allá de la dicotomía hecho-valor». A través de esta exposición dio a conocer sus más recientes incursiones en ética. Este ensayo, aún inédito, se publicará junto con las otras ponencias en un volumen especial que compendiará y editará el Instituto de Investigaciones Filosóficas. En cuanto a las obras de Putnam ya publicadas, las más conocidas son las siguientes: *Matemáticas, materia y método*: Vol. I Ensayos filosóficos, Vol. II Mente, lenguaje y realidad. (*Mathematics, matter and method*; Vol. I *Philosophical papers*, Vol. II *Mind, language and reality*). Significado y ciencia moral (*Meaning and the moral sciences*) y Razon, verdad e historia (*Reason, truth and history*).

Profesor Putnam, ¿en qué universidad se formó usted?

TRES UNIVERSIDADES

Estudié en tres universidades. Como estudiante de licenciatura estuve en la Universidad de Pennsylvania, donde obtuve mi primer grado universitario, después estuve un año en Harvard, pero fue en la Universidad de Los Angeles, en la que estuve dos años, donde obtuve el doctorado.

Sabemos que usted estudió con el profesor Reichenbach, ¿hasta qué punto se considera usted influido por él?

Creo que mis puntos de vista se han alejado mucho de los de Reichenbach; pero estoy muy agradecido de haber sido su alumno. Pienso que además de haber sido un filósofo muy importante, era extraordinariamente entusiasta; lo fue de la filosofía en un momento en el que muchos filósofos, según creo, comenzaban a ser pesimistas. Por supuesto, no es sólo una cuestión de entusiasmo, no debería yo expresarlo así. Muchos filósofos eran entusiastas, pero lo eran con respecto a cuestiones nimias. En Oxford, por ejemplo, se trataba de un reducido grupo de cuestiones, a excepción de la Filosofía del lenguaje ordinario; esto era muy típico. En Harvard se trataba otro grupo de cuestiones en torno a la distinción analítico-sintético. Durante un largo período fue muy típico, entre los filósofos analíticos, el estrechar en demasía los temas de estudio, al afirmar que de sólo unas cuantas cuestiones se podía hablar. Reichenbach, a pesar de ser él mismo un positivista, estaba interesado en casi todas las cuestiones tradicionales de metafísica, y creo que esto fue muy positivo para mí; es decir, el haberme formado con alguien que a pesar de su autodefinición como empirista científico (pues él no se autocalicificaría como positivista), sin embargo, de hecho tenía un gran entusiasmo por la metafísica.

¿De tal modo es que usted se inició con él en la metafísica?

Sí, desde luego.

Y posteriormente ¿Cuál fue el momento de cambio para usted?

¿El momento de cambio para mí? Bueno, más bien ha habido varios. Cuando dejé a Reichenbach y me doctoré en 1951, al principio seguía siendo un seguidor de él. Tenía puntos de vista cercanos a los suyos en cada problema de filosofía, no por mucho tiempo pero sí durante los primeros dos o tres años después de doctorarme. Fundamentalmente mis puntos de vista de entonces me hacían un empirista lógico dogmático, y el primer paso hacia una independencia al respecto fue cuando llegué a Princeton, en 1953. Estuvo ahí siete años, hasta 1960. En Princeton encontré jóvenes filósofos igualmente entusiastas, igualmente dogmáticos, quienes tendían hacia Oxford, aunque ellos principalmente provenían de Harvard, pero su centro gravitacional era Oxford: la obra de John Austin y de Wittgenstein. Ahí caí en un intenso conflicto acerca de cuál era la correcta aproximación a la Filosofía; la de Reichenbach o Carnap, en la que teníamos que reconstruir racionalmente el lenguaje de la Ciencia, y en esto consistía toda la tarea de la Filosofía, o bien la aproximación de los filósofos del lenguaje ordinario, quienes sostenían que esa formalización es totalmente irrelevante y que uno tenía que estudiar el lenguaje que la gente de hecho habla. Este agudísimo

conflicto metafilosófico me hizo considerar realmente la decisión de manera independiente, tomar una posición propia. Fue cuando publiqué mi primer ensayo, el cual realmente tenía un «yo» filosófico. Este ensayo se intitula «La distinción entre lo analítico y lo sintético». Lo escribí en 1957.

DIFERENCIAS FILOSOFICAS

¿Cómo era el panorama filosófico en Estados Unidos durante los años 40 y en qué lo diferencia usted del actual?

Diría dos cosas: primero, que el nivel de capacidad era mucho más bajo. A pesar de las muy buenas universidades como Princeton, los profesores más viejos, salvo excepciones, eran virtualmente incompetentes de acuerdo a los cánones actuales. Obviamente esto no abarcaba a todos, de lo contrario uno no habría tenido la posibilidad de educarse, pero probablemente era ésta la situación en general para las humanidades en aquel entonces. En humanidades, entonces, había filósofos que habían dejado de leer cualquier cosa después de obtener su doctorado. Daban su cátedra, quizás con puntos de vista conformados en los años de 1930. Pero realmente era deprimente en muchos sentidos. Creo que parte del camino hacia el Positivismo Lógico en los Estados Unidos y hacia la Filosofía del Lenguaje fue porque estos temas representaban algo serio, la idea de que ahí había algo serio, la idea de que ahí había algo nuevo en Filosofía, de que ahí uno podía hacer algo seriamente.

En su opinión ¿actualmente persisten esos intereses?

Ciertamente sí, pero ahora el nivel es muy alto, y no sólo en lo que se denomina Filosofía Analítica sino en Historia de la Filosofía. Actualmente alguien que estudia Filosofía griega, por ejemplo, realmente aprende griego y aprende a manejar los textos. En los 40 habrían leído los «Diálogos» en traducciones. Lo mismo ha sucedido a través de toda la esfera de la filosofía en sus distintas materias.

¿Cuál considera usted que es su relación con la filosofía tradicional norteamericana, por ejemplo, con el pragmatismo?

Creo que en cierta manera puedo verme a mi mismo como pragmático, lo cual no significa que lea a los pragmatistas muy de cerca, a pesar de que fui formado por ellos. En ocasiones es como los estilos en el arte. Ahora los músicos sienten que pueden recurrir al uso de las melodías nuevamente y usar la escala convencional. Pero por algún tiempo las cosas tuvieron que ser dodecafónicas o atonales. Se tenía que realizar un rompimiento total durante algún tiempo con el fin de salir de la tradición. La tradición era muy fuerte, no le daba a uno la libertad de moverse. De manera similar, durante un cierto periodo, teníamos que olvidarnos del pragmatismo en Estados Unidos. La época en que me preparé —alrededor de 1950— fue una época de olvido del pragmatismo. Leí a Dewey, pero realmente lo resentí. ¿Por qué me forzaban a leer a John Dewey si yo realmente no quería? Ahora, no obstante, cuando miro hacia atrás, siento y puedo decir que muchos de mis insights, filosóficamente hablando, tienen mucho en común con Dewey.

EL «PRAGMATISMO»

¿Es últimamente que usted se ha percatado de este tipo de afinidades filosóficas?

Bueno, a través de un cierto número de años. Desde luego Quine y también Goodman han usado el término «pragmatista». El término más estrictamente no se aplica a lo que nosotros hacemos. Pero creo que en un sentido más amplio, no sólo se aplica a figuras particulares, como Peirce o Lewis o Dewey, sino al pluralismo y a un énfasis en la práctica. Estas dos ideas del pragmatismo me parecen acertadas: la idea de pluralismo en filosofía y la idea de encontrar el significado de algo en la práctica, en vez de ir inmediatamente a un nivel ontológico.

Espero que podamos volver a tocar el tema del pluralismo. Mas dado que usted se inició dentro de la filosofía de las matemáticas y la lógica, quisiera saber si usted ha abandonado esos campos o si aún trabaja en ellos.

Ya no me dedico activamente a probar teoremas, creo que esa es una actividad para jóvenes; pero aún doy clases de teoría de conjuntos, teoría de la recursión, y además imparto cursos en el departamento de estudios avanzados de matemáticas de Harvard.

¿Aún escribe usted algo sobre estos temas?

Escribo sobre Filosofía de las Matemáticas, pero mi interés se ha alejado, incluso de la Filosofía de la Ciencia. Ahora estoy interesado más que en la Filosofía de la Ciencia en temas del conocimiento no científico. Uno tiene que escribir sobre ambos, para hacerles justicia. Pero a lo que me refiero en cuanto a conocimiento no científico es al conocimiento fuera de las ciencias exactas. Si entendemos por ciencias a la Física, la Química, la Biología molecular, la Matemática, las denominadas ciencias exactas, mi interés está ahora casi en el complemento de todo ello, es decir, todo lo que está fuera de la ciencia: Literatura, Historia, Psicología clínica, la Filosofía misma, que después de todo no es una ciencia.

¿Se interesa por la literatura? ¿Por la estética?

Mi interés en literatura no está al nivel de los estudios críticos (aunque también me interesan). Pero mi interés básico en literatura o estética no es en sentido estrecho. Estoy interesado, como Goodman, en estética, pero no en lo que hace a una obra mala o buena, esta cuestión me parece muy manida. Más bien es la conexión de la literatura y la filosofía, las distintas maneras en las que la filosofía y la literatura se asemejan y difieren entre sí, la manera en que ambas —la literatura y la filosofía— se acercan a la cultura sin ser lo mismo. Esto es algo en lo que estoy muy interesado. Especialmente en tanto que la filosofía está realmente mencionada en la literatura y muchos de los problemas son los mismos y aparecen en ambas. Los problemas éticos, sin duda, se reflejan en la literatura. Problemas tales como la importancia relativa de la naturaleza y la convención aparecen en literatura y justamente alrededor de la misma época en filosofía, y obviamente que uno se pregunta, ¿por qué?

UN FILOSOFO REALISTA

Usted ha sido considerado como un filósofo realista. ¿Podría explicarnos en qué consiste, en qué sentido puede uno hablar de realismo?

Bien, existen ensayos en los que se me ataca y describe como notorio o famoso realista, y ensayos que me describen como notorio o famoso antirrealista. Acepto ambas consideraciones. Kant hizo una distinción importante y esto es algo que yo realmente no llegué a entender, hasta 1976 a través de la obra de Michael Dummet. Mis raíces kantianas provienen de obras contemporáneas de Filosofía del Lenguaje (Dummet, Brouwer y Wittgenstein). De repente ví por primera vez lo que Kant trataba de hacer. Kant se describe a sí mismo como un realista empírico y como un idealista trascendental. Esta idea de que uno puede ser un realista en un plano y no en otro, que yo nunca entendí, ahora me parece exactamente lo correcto, pienso que eso es lo que uno tiene que ser.

¿Qué es lo que para usted significa esto, es decir, en qué campo se considera usted realista y en cuál otro idealista trascendental?

Soy realista en el sentido de que creo en la idea y no sólo en la idea, sino en el hecho, de lo que Popper denomina «desarrollo del conocimiento», la idea de acumulación. Los filósofos, de muchas tradiciones, han considerado de alguna manera que el conocimiento científico es acumulativo. Ahora bien, sólo hay dos modelos simples de esto: uno es la idea de que se construye una pirámide, poniendo los ladrillos de abajo arriba paulatinamente; esta idea es incorrecta; la ciencia también procede por revoluciones. Yo más bien desestructuraría lo que pasó antes y no sólo lo añadiría. Pero hay filósofos, especialmente filósofos de la ciencia, que niegan que uno pueda describir la ciencia como algo que se mueve progresivamente — más conocimiento sobre las mismas cosas — como en el caso extremo de Kuhn: lo que él diría es que vivimos en un mundo diferente de aquel de los científicos de hace cien años, que no hablamos de los mismos objetos. Eso me parece que no tiene sentido, creo que eso pasa por alto la intuición, la idea básica del realismo, que debe ser preservada. Este es uno de los sentidos en que soy realista. Con esto, lo que quiero decir es que sabemos que el conocimiento crece y que puede ser visto como progresivo pero falible, incluso el conocimiento sobre los mismos objetos.

NO AL REDUCCIONISMO

El otro sentido es en el que rechazo toda forma de reduccionismo. El reduccionismo algunas veces es considerado como cierto tipo de antirrealismo. Yo no creo que podamos reducir toda la discusión a hablar sólo de sensaciones, a la idea empirista de que no importa de qué parezca que se habla, siempre hablamos sólo de sensaciones. Esta es la idea de Mach, que, por ejemplo, Lenin atacó. Estoy de acuerdo con Lenin en que Mach estaba errado, pero estoy en desacuerdo con Lenin porque creo que la idea de que la verdad es simplemente una copia del mundo, es incoherente. Me opongo a

esto. Creo que cuando me llaman realista, lo que tienen en mente es esta idea de que se contiene más conocimiento respecto a los mismos objetos, que cuando estudiamos electricidad hablamos de lo mismo de lo que Benjamín Franklin habló cuando estudió electricidad. Pero cuando digo que soy un idealista trascendental, quiero decir que no pienso que el tipo de verdad que tenemos acerca del mundo esté siempre libre de interpretación, que la mente siempre penetre en todas las cosas de las que hablamos. Sin embargo, hay cierto tipo de objetividad en la que creo, y pienso que es una objetividad real. También es una objetividad de tipo humano. Hay cosas que son verdaderas para nosotros, verdaderas dada la naturaleza de nuestros sentidos, nuestro cuerpo, emociones, espíritu. Pero tratar de tomar el punto de vista de un guardián, preguntarse qué es verdad desde la perspectiva del guardián, es tratar de hacer lo imposible. No podemos estar al mismo tiempo fuera y dentro de nuestro pellejo y tal es el sentido de mi antirrealismo.

De cualquier manera, ¿considera usted estar más dentro de la corriente realista que dentro de ninguna otra?

Bueno, creo que realmente no me considero a mí mismo como miembro de ninguna escuela o corriente. Antes de 1976 podría haberme autodescrito como perteneciente — quizás como conductor — de una corriente realista, hasta que impartí la cátedra «John Locke» en Oxford. Pero he repensado mucho mi posición desde 1976, y me he vuelto, creo yo, mucho más accesible a lo que es la posición epistemológica de un filósofo. Ahora me vería a mí mismo, quizás como alguien en una fase negativa en la que no se trata de construir un nuevo sistema, sino que se trata de aclarar la situación a través de afirmar que ninguna de las ideas principales del mundo filosófico actual realmente funcionan. Espero que esto no sea completamente negativo al final. Espero que ello ayude a la gente a pensar de mejor manera acerca del mundo que la rodea, su cultura, acerca de la filosofía. Pero por el momento trato de mostrar que ninguno de los principales puntos de vista que tenemos, que ninguno de éstos es realmente coherente.

ACERCA DEL PLURALISMO

¿En este sentido, doctor Putnam, se acerca usted nuevamente al pluralismo?

Sí, nuevamente, muy de cerca porque parte del problema es demasiado simple para el realismo. En este aspecto es en el que estoy de acuerdo con Hans Reichenbach, hasta la fecha: Reichenbach habló acerca de las descripciones equivalentes; éstas son teorías que parecen ser incompatibles, pero que son igualmente verdaderas y que a su vez son ciertamente distintas maneras de representar hechos, por ejemplo, en física. Un físico puede decir que el mundo consiste en campos, es decir, campos electromagnéticos o campos gravitacionales, que son continuos, que llenan el espacio: pero por otro lado uno puede decir que no, que cuando uno tiene un determinado campo, lo que uno realmente tiene son partículas (lo que se denomina partículas virtuales), y ningún físico tomaría seriamente este desacuerdo. Para un

físico esta alternativa no es una divergencia seria, mientras que para los metafísicos representa la discusión de la vida, llegarían a derramar por ella su sangre: para el físico es sólo una cuestión de notación. Los filósofos se enervan ante las cuestiones ontológicas: ¿existen realmente los números?, ¿existen realmente las partículas? ¿existen realmente las «X»? Yo creo que parte de la tradición pragmatista en Filosofía consiste en afirmar que esa es una pregunta incorrecta y que podemos hacer enunciados existenciales, por ejemplo, que contengan números, porque esto es parte de la práctica que funciona para nosotros, algo esencial en nuestras vidas, intelectual y prácticamente. Alguien podría replicar: ...«Sí, pero a pesar de todo, podría ser que los números no existieran». Esto es decir un sinsentido. En esto aún creo, y este es mi lado norrealista. Están equivocados los que dicen que los electrones realmente existen pero que las mesas y las sillas son sólo cierto tipo de entidades vagas de la cotidianidad, y que realmente no sabemos lo que son, o bien que las cosas de las que hablamos en psicología, tales como: creencias, deseos, neurosis, ansiedad, no existen realmente. Estos son los filósofos que están en busca de algún tipo de monismo; como Russell, que en algunas ocasiones dijo: «¿cuál es el mobiliario del mundo?» Muchos filósofos siguen buscando el mobiliario del universo. Creo que parte de la tradición pragmatista es que nosotros no creemos que el universo sea una habitación amueblada.

¿Sé que usted ha contribuido con ensayos muy importantes de Filosofía de la Ciencia y Filosofía del Lenguaje. ¿En su opinión, cuál es la relación entre estas materias de la filosofía?

Creo que el área central de la filosofía cambia no tanto porque los filósofos se interesen en diferentes cuestiones, sino porque las mismas cuestiones, por ejemplo, la naturaleza de la mente o la relación de la mente con el mundo, son atacadas desde distintas aproximaciones. En una generación, cierto sesgo a ese tipo de cuestiones puede parecer muy prometedor y, posteriormente, en otra generación se toma un sesgo diferente. La filosofía de la ciencia fue el punto de ruptura en filosofía. Esto ya no es así, ahora por alguna razón la Filosofía del Lenguaje ha pasado a ser el área prestigiada en la filosofía anglosajona. Creo que el origen de todo esto se sitúa en 1928, con un gran genio: Rudolph Carnap (y yo agregaría: un gran metafísico, pues la mayoría de la gente no piensa en el positivismo lógico como en una metafísica, pero yo creo que él de hecho era un metafísico y en grande); pues bien, Carnap tenía un gran sueño: el de un modelo logístico del razonamiento humano en sí mismo.

Quería reducir el razonamiento humano en sí a un cálculo, como el de la lógica simbólica, y ya que el modelo de razonamiento era para él el de la ciencia, esto implica que lo que uno tenía que hacer era formalizar toda la Ciencia y los métodos de las ciencias en el lenguaje de la lógica simbólica. Esto es en un sentido lo que hoy día se denomina «inteligencia artificial». Es la disciplina que trata de la programación de las máquinas computadoras, que simulan inteligencia. Es un directo sucesor de Carnap, porque todavía se trata de aquel sueño del algoritmo, de una logística que simula inteligencia. Diría yo que fue una idea muy importante a experimentar. Aunque no es verdadera hemos aprendido que no lo es, pero como Hempel dice en su

libro «sabemos que no es verdad porque ya se ha experimentado». Debo decir que una de las cosas que uno siempre debe recordar cuando uno ataca al positivismo, es que ellos fueron la escuela más autocrítica de toda la historia de la filosofía. Casi todas las críticas realmente buenas al positivismo fueron hechas por positivistas. Esto tiene que ser admitido y fue una actitud tremendamente autocrítica.

LA ACTITUD CRÍTICA

¿Considera usted que se debe rescatar esa actitud crítica para la filosofía actual?

Esta actitud crítica es lo importante, y los filósofos que se empeñan en probar que jamás dijeron falsedad alguna a lo largo de su vida, me parecen sólo una aburrición. ¿Cómo no cometer errores en un campo como el de la filosofía?

¿Qué piensa usted, respecto a la Filosofía del Lenguaje?

Bueno, creo que el «sueño» ha cambiado. Alrededor de la Segunda Guerra Mundial, se hizo claro para los filósofos en Estados Unidos y en Inglaterra, que la formalización del método científico era un sueño que realmente no se realizaría. Yo ya lo sabía, inclusive a reducir el razonamiento empírico a cierto tipo de algoritmo, que no podríamos formalizar toda la naturaleza humana. Pero entonces, volvieron a surgir las mismas cuestiones centrales, tales como, por ejemplo: ¿qué es lo que hace que algo sea correcto y justificado o verdadero?, ¿cuál es la naturaleza de la objetividad? En este punto surgió Wittgenstein, otro gran genio. (Ambos, Carnap y Wittgenstein de cierta manera dependieron de Frege, quien inventó la lógica simbólica).

Veo este momento como un cambio histórico muy interesante. Wittgenstein realmente persuadió a la gente, y se le unió Quine, a pesar de estar en enorme desacuerdo con Wittgenstein respecto a la lógica simbólica. Ambos sugirieron que de algún modo uno puede llegar a aproximar ciertas cuestiones, como la naturaleza de la verdad, la naturaleza de la referencia, la naturaleza de la confirmación, lingüísticamente pero no logísticamente. Este es el punto en el que cambió el centro; de la Filosofía de la Ciencia a la Filosofía del Lenguaje. La Filosofía de la Ciencia era también lingüística, tal como los positivistas la hicieron, pero después de 1945 lo que interesó fue la discusión del pensamiento a través de su manifestación simbólica, sin estar necesariamente ajustada a la reconstrucción racional y al modelo logístico. Y esto no será tampoco para siempre, no permanecerá siendo la Filosofía de Lenguaje el centro. Con ello quiero decir que mañana será la Filosofía de la Psicología la que se convierta en el centro.

LA PSICOLOGÍA COGNITIVA

¿Realmente considera usted que será la Filosofía de la Psicología «el centro», o su mención es sólo un ejemplo entre tantos?

Bien, creo que sí, porque la Psicología Cognitiva comienza a ofrecernos otros caminos para pensar acerca del pensamiento, caminos distintos a aquellos que fueron proporcionados por la Lógica Temática y por el estudio del lenguaje natural.

¿Está usted trabajando en esto?

Sí, considero que ahí hay ahora — de manera espontánea — una gran cantidad de conversaciones entre psicólogos, lingüistas y filósofos, y también de gente dedicada a la inteligencia artificial. Y si yo tuviera que hacer predicciones con respecto a dónde se situaría el siguiente centro de interés en torno a la filosofía, pienso que es en el área de lo que se ha dado en llamar «ciencia cognitiva».

Cambiando de tema; nos sorprendió que su conferencia inaugural tratara sobre ética. ¿Nos podría explicar cuál es su posición en esta problemática?

Mi punto de vista concuerda con el ensayo de mi esposa para este coloquio. De muchas maneras, el sociólogo Max Weber fue crucial al hacer que el mundo creyera que entre la ética y las ciencias hay un absoluto abismo. Varios filósofos anticiparon esta idea, pero en muchos sentidos es entre los sociólogos donde prevalece. Ellos desligaron el mundo de los enunciados factuales, de los juicios de valor. De hecho es sorprendente que sus argumentos sean tan malos argumentos y que uno pueda aplicar cada uno de estos argumentos, sin cambios, a valores epistemológicos. Lo que yo trataría de argüir es que si uno realmente cree en estos argumentos, uno tendría que creer que todo es subjetivo. Por ejemplo, si uno argumenta que la ética no puede ser objetiva porque hay controversias respecto a qué es lo racional y qué es lo irracional, que no podemos decidir. Entonces deberíamos también concluir que lo racional y lo irracional son una cuestión subjetiva. Y uno puede ir a través de cada uno de estos argumentos, que se han utilizado para tratar de desacreditar a la ética y mostrar que si uno acepta una posición subjetivista o relativista en ética, entonces acaba en cualquiera de las dos, que son el idealismo y el positivismo — que yo considero autorefutables —. Ambas son adoptadas, por ejemplo, por Richard Rorty, en su libro reciente: «El espejo de la naturaleza» (*The Mirror of Nature*) — que ha tenido gran resonancia en Estados Unidos — y que termina en el relativismo, siendo totalmente subjetivista.

LAS CIENCIAS EXACTAS

Otra gente termina en el positivismo. Pero lo que esta dificultad muestra es que todo es subjetivo, excepto las ciencias exactas, y de ahí que lo que yo trate de hacer sean dos cosas: primero argüir que esta posición es auto-refutable, que dicha posición en sí misma no es un enunciado de las ciencias exactas. Cuando los filósofos rechazan todo excepto las ciencias exactas, entonces están rechazando la filosofía. Y en segundo lugar yo arguyo que las ciencias exactas por sí mismas, sólo aparentan ser exactas. Hay una gran cantidad de lo que Quine ha llamado compensaciones entre valo-

res como simplicidad y coherencia. Por ejemplo, la teoría de la evolución no es realmente aceptada por sus predicciones específicas y, sin embargo, es una de las teorías científicas que tenemos, y sin duda es una teoría altamente justificada; pero realmente es aceptada en gran medida por las mismas razones por las que lo es una buena teoría histórica o un argumento filosófico. Es un «cuento» muy plausible y además no tenemos otro más plausible. En general, quiero decir que hemos estado de alguna manera confundidos con respecto a las ciencias exactas, tanto por filósofos continentales como por filósofos analíticos. Yo diría que una vez que se hayan desmitificado las ciencias exactas, la línea entre la ética y las ciencias exactas se volvería totalmente borrosa.

¿Dentro de sus proyectos de publicación, hay algo específicamente sobre ética?

Claro que sí, pero jamás digo anticipadamente lo que en seguida voy a publicar o no.

Como última pregunta, ¿cuáles son sus impresiones con respecto a la actividad filosófica en México?

Es sorprendente, lo es realmente y mucho. Me parece que se encuentra en condiciones muy saludables en muchos sentidos: la habilidad de los filósofos, la habilidad con que manejan sus conocimientos, y también algo que es muy atractivo: hay menos de esa actitud de «tengo que probar que este tipo está errado» que uno frecuentemente encuentra en otras partes. Y espero que esto se conserve aquí, porque creo que esa actitud de querer «marcar tantos» es nociva para la filosofía. Es importante, para la salud de la filosofía, evitarla. Uno desarrolla así una actitud más generosa en el campo en el que estamos; después de todo, tratando con asuntos muy intangibles.

Adriana Valades

RISIERI FRONDIZI
1910-1983

Risieri Frondizi falleció en Waco, Texas, el 23 de febrero de 1983, de complicaciones postquirúrgicas. Nació en Posadas, pero recibió su educación secundaria y universitaria en Buenos Aires. Más tarde hizo estudios postgraduados en Harvard y Michigan. En la Argentina estudió con Angel Vasallo, Luis Juan Guerrero y Francisco Romero. Este último tuvo mayor influencia en su formación y de ahí nació entonces una amistad que duró hasta la muerte de Romero. En los EE.UU. estudió con A. N. Whitehead, C. I. Lewis, R. B. Perry y Roy Wood Sellars, entre otros.

Las contribuciones de Frondizi a la filosofía han sido diversas y substanciales. En el desarrollo de las ideas filosóficas su originalidad se manifiesta en particular en dos teorías: la interpretación funcional del yo, presentada en *Substancia y función en el problema del yo* (1952; traducido al inglés el año siguiente), y la teoría del valor como cualidad *Gestalt*, desarrollada a través de varios años en las diversas ediciones de *¿Qué son los valores?* (1958; primera edición inglesa en 1962). Publicó también *El punto de partida del filosofar* (1945), *Introducción a los problemas fundamentales del hombre* (1977), dos libros sobre la naturaleza de la universidad (1958 y 1971), y varias ediciones y traducciones de Berkeley, Whitehead, Francisco Bacon, Descartes, y un volumen sobre filosofía latinoamericana contemporánea. Escribió además una centena de artículos que aparecieron en varias revistas de América Latina, Europa y los EE.UU. Antes de su muerte estaba preparando un libro sobre los derechos humanos.

Frondizi también tuvo gran influencia en el desarrollo de la filosofía contemporánea en su capacidad de dirigente universitario. Fue uno de los miembros fundadores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Tucumán y de una facultad similar en Caracas, organizó y puso en marcha la Universidad del Nordeste en Argentina, y tuvo que ver con la creación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico. Su impacto como dirigente universitario se extiende, por lo tanto, a varios países de América Latina. Es en Buenos Aires, sin embargo, que su presencia se deja notar más intensamente. Fue elegido Decano de la Facultad de Filosofía y Letras y, en 1957, Rector de la Universidad. En esta capacidad, durante dos términos consecutivos, introdujo muchas reformas, incluyendo la fundación de la Editorial Universitaria, de varios departamentos nuevos, y de la Ciudad Universitaria. Como resultado, es considerado por muchos como el rector más efectivo de la Universidad de Buenos Aires en su siglo y medio de existencia.

Como pedagogo, el impacto de Frondizi se dejó sentir en numerosos estudiantes en América Latina y los EE.UU. Además de los lugares mencionados, Frondizi enseñó en varias otras universidades latinoamericanas y visitó y dio conferencias en casi todos los centros universitarios importantes del continente. En los EE.UU. enseñó en Yale, Texas, la Universidad de California en Los Angeles, Pennsylvania, Columbia, Baylor, y, por nueve años antes de jubilarse, en la de Southern Illinois. Además, pasó medio año en el Instituto

de Estudios Avanzados de Princeton. Su influencia entre sus estudiantes ha sido decisiva y algunos de ellos, como Juan Nuño, Ricardo Maliandi y Ernesto Mayz Vallenilla, son ya reconocidas figuras filosóficas en América Latina.

Por su obra y pensamiento Frondizi adquirió reputación internacional. Era miembro permanente del Institut International de Philosophie de París, fue presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y de la Unión de Universidades de América Latina, y miembro del comité ejecutivo de la Sociedad Internacional de Filosofía. Fue también profesor honorario de varias universidades latinoamericanas. En 1980, un grupo de 27 prominentes filósofos norteamericanos, latinoamericanos y europeos publicaron un volumen de ensayos en su honor.

A lo largo de su formación filosófica y de su producción escrita, se advierte en Frondizi un creciente interés por esclarecer los problemas que se refieren al hombre y a la conducta humana. Para él, la teoría filosófica tenía sentido sólo en relación a una praxis, a un estilo de vida. Y fue este estilo de vida filosófico, inspirado por los más altos ideales, que le ganaron el aprecio y respeto no sólo de sus alumnos, colegas y amigos, sino aun de aquellos que estaban en desacuerdo con sus ideas. Sus ideales y defensa de los derechos humanos le causaron sufrimientos, incluyendo encarcelamiento y exilio. Sin embargo, a pesar de experiencias que hubieran amargado a hombres de menor calibre, Frondizi nunca olvidó la bondad y el sentido del humor. Por su devoción a la filosofía y a la integridad profesional encarnadas en la acción, su impacto ha ido más allá de la mera comunicación de ideas. Además de la influencia de sus teorías y de las reformas universitarias que inició durante su carrera como dirigente universitario, sus ideas se han diseminado a nivel profesional, donde su carácter y actitud constituirán siempre un modelo para aquellos que se dedican al quehacer filosófico.

Jorge J. E. Gracia
State University of New York at Buffalo

A LOS COLABORADORES

Los símbolos lógicos que por razones de composición tipográfica utiliza la RLF son los siguientes:

disyunción	$\vee$
conjunción	$\&$
negación	$\sim$
implicación	$\rightarrow$
biimplicación	$\leftrightarrow$
equivalencia	$=$
no equivalencia	$\neq$
pertenencia	ε
no pertenencia	$\notin$
cuantificación universal	$\wedge$
cuantificación existencial	$\vee$
unión	$\cup$
intersección	$\cap$
inclusión	$\subset$
operador de necesidad	Δ
operador de posibilidad	∇
operador de abstracción	λ

Se recomienda a nuestros colaboradores utilizar estos símbolos separados por paréntesis y corchetes. Ejemplos:

1. $[(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow r)] \rightarrow (p \rightarrow r)$
2. $[(\wedge x) (Bx \rightarrow Ax) \& (\wedge x) (Cx \rightarrow Bx)] \rightarrow (\wedge x) (Cx \rightarrow Ax)$.
3. $[(B \subset A) \& (C \subset B)] \rightarrow (C \subset A)$.
4. $[\Delta (\wedge x) (Bx \rightarrow Ax)] \rightarrow [\sim \nabla (\vee x)(Bx \& \sim Ax)]$.

