

## Reseñas

*Antirepresentationalistic Theologies: After Richard Rorty, Before Jonathan Edwards*

Stephen H. Daniel. *The Philosophy of Jonathan Edwards: A Study in Divine Semiotics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1994. 212 pages. Hardbound. ISBN 0-253-31609-X.

Herman J. Saatkamp, Jr., editor. *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Nashville and London: Vanderbilt University Press, 1995. 258 pages. Hardbound. ISBN 0-8265-1263-1.

When two or more books are reviewed together, the reviewer is expected to compare and contrast them to some thematic effect. Let us then lay out five or seven of the parallels and perpendiculars between these volumes in the direction of the theme "Antirepresentationalistic Theologies". First of all, both the writer of the first book and the editor of the second are full professors of philosophy and humanities at Texas A&M University, in College Station. Secondly, both volumes are in the area of American Philosophy (Texas A&M has reputation for doing 'American philosophy', specially pragmatism, because of the presence of John McDermott these many years). Again, whereas the subject of Stephen H. Daniel's study, Jonathan Edwards (1703-1758), is celebrated as America's first philosopher; the subject of Herman J Saatkamp Jr's collection, Richard Rorty (1931-), is reviled as America's last philosopher (or what amounts to the same, its first post-philosopher).

What is more, Daniel is also the author of *Myth and Modern Philosophy*, and *John Toland: His Methods, Manners and Mind*. Louis Mackey first suggested that he write this book on Edwards, which appears in the Indiana series in the philosophy of religion, under the general editorship of Merold Westphal.

In counterpoint, Saatkamp's book appears in the recently established Vanderbilt Library of American Philosophy series, the general editor of which is Saatkamp himself (N.B. Saatkamp is a Vanderbilt Ph.D.). Before this sortie into Rorty, Saatkamp had appeared almost exclusively in the role of George Santayana's posthumous editor. He is, for example, co-editor of *Overheard in Seville: Bulletin of the Santayana Society*, and electronic editor of *The Works of Santayana*. What is more, he is the general editor of *The Works of George Santayana*, a critical edition of the works of the Hispano-American man of letters. Since 1977, the Research Materials Division of the National Endowment of the Humanities has given over \$750,000 to edit this projected twenty-volume edition (other sources pitched in \$180,000 more), of which four volumes have appeared, in 1986, 1987, 1989, and 1994. [At this rate of publication, Saatkamp will have to live to the year 2100 C.E. to complete the edition, which leads one to wonder how even a power editor like Saatkamp might, in good faith, undertake to edit a further series.]

Daniel's Edwards book contains seven chapters and a conclusion, on topics ranging from semiotics and typology, through Creation, the Trinity, original sin, freedom and moral agency, to knowledge of beauty and the propriety of Christ. Daniel's main end is to liberate Edwards from neo-kantian historiography by thematizing the Yale professor's thought in the light of the emerging post-modernist paradigm (or epistemic matrix). More closely, Daniel insists that Edwards' thinking is distorted by asking at each point how it fits into the conventional contrast in Modern Philosophy between Continental Idealism and British Empiricism, and seeks to place it rather in the context of the late Italian Renaissance neo-Stoicism of Peter Ramus, Rudolph Agricola and Philipus Aurelius Paracelsus.

The chief contemporary sources for Daniel's argument are Charles Sanders Peirce (seen as advocating a semiotics of a Derridean rather than of a Saussurean variety), as well as Michel Foucault and Julia Kristeva (seen as securing a sense of the historicity of the sign). Daniel's chief points are that whereas in classical modern semiotics the subject is the manipulator of a system of signification, in the Stoic-Ramist semiotics the subject is more a function of that system; and that the consequence of this difference for Edwards is antirepresentationalism, that is to say, he believes that language is more a manner of getting on in the world than of representing the world. Among contemporary philosophers, this doctrine of antirepresentationalism is perhaps most characteristic of Richard Rorty; and Daniel cites Rorty as a leader of the (anti-Kantian) revisionist school of the historiography of modern philosophy to which he belongs.

The first and final chapters of the Saatkamp's volume were written by Rorty himself: the former, "Dewey Between Hegel and Darwin", originally appeared in another collection; and the latter "Philosophy and the Future", appears for the first time in this volume. There are in addition seven essays critical of Rorty's philosophy. Two of these, Richard J. Bernstein's "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", and Frank B. Farrell's "Rorty's Antirealism," appear for the first time in this volume. Already published elsewhere are the other five essays: Charles Hartshorne's "Rorty's Pragmatism and the Farewell to the Age of Faith and Enlightenment"; Thelma Z. Lavine's "America and the Contestations of Modernity: Bentley, Dewey, Rorty"; James Gouinlock's "What is the Legacy of Instrumentalism?"; Allan Hance's "Pragmatism as Naturalized Hegelianism: Overcoming Transcendental Philosophy?"; and Susan Haack's "Vulgar Pragmatism: an Unedifying Prospect".

Bernstein and Hartshorne are the best known of these writers: the former is Rorty's most constant critic and the latter his first philosophy professor (long deceased). Many of the critics repeat things already said by others. Haack's charge that Rorty practices pragmatism vulgarly, for example, is oft-repeated by Bernstein and others; the hermeneutic-historicist types such as Charles Taylor and Alasdair MacIntyre make the same point in terms of his short-sighted or anemic historicism.

Following each of the critical essays is a brief response by Rorty. The fact that Rorty took the time to respond to each critic in turn is the principal charm of the collection. Laconically, Saatkamp remarks in his Introduction, "some may fault the accuracy and the adequacy of his responses" (xii), and to be sure, Rorty is doing little more here than shadowboxing in the ready-wear abyss of his post-Nietzschean nihilism.

Saatkamp concludes the volume with a fourteen page bibliography of Rorty's works, which corrects and updates the eight-page bibliography in the 1990 collection of critical essays, *Reading Rorty*, edited by Alan Malachowski. Since Rorty has published hundreds and hundreds of items and been republished constantly, there are still inevitably a number of errors in the bibliography. Note that the bibliography documents that Rorty has responded to critics on dozens and dozens of previous occasions.

Most interesting are Farrell's arguments about the theological background of Rorty's views. He says that Rorty represents some type of post-Protestantism, which is well known (Rorty's maternal grandfather was the most important American theologian of his generation) but, because of a taboo against describing contemporary philosophers in theological terms, little remarked. It is hard to understand why this taboo exists, given that the theological aspect of everyone from Descartes (according to some, a Rosicrucian)

through Kant (under the influence of his quietist mum) to Heidegger (a Gnostic, according to his recently deceased student Hans Jonas) gets discussed. But for some reason nobody pegs Wittgenstein (early and late) as a follower of Moses of Leon: the two trees, world and language; the limits of the effable; the imperative to control conduct, not thought; and so on.

For us, Rorty is like Heidegger (but less guardedly, more aggressively), a post-Darwinian, post-Freudian Gnostic. Like Gnosticism, Rortysm divides people; they are divided in three classes: the mass of soulless damned, those (the ironist intellectuals) who might be saved, and those (the Bloomian strong poets) who are already redeemed. But as in Darwin and Freud, these limitations and gifts are distributed not by some divine agency but through the contingencies of biological and cultural history. The saved are saved because they have the redeeming knowledge (the gnosis); in order to be distinctly real person (and not a one-size-fits-all clone, or replicant), one must create the idiom in which one's own story can only be told. But this knowledge must be held esoterically, privately: exoterically, publically, all that might be maintained is a certain political regime (in Rortysm, liberalism) is best, [a regime (this part is not said) that allows and even nurtures the redemptive project of the elite]. Rorty even intimates at rare moments that his asceticism is not the only version of the redemptive project, but that there is a pneumatic alternative (the mysticism of sexual experiment and excess).

GLENN ERICKSON

Carla Cordua, *Gerencia del tiempo (Ensayos sobre Sartre)*, Mérida, Universidad de los Andes, 1994.

Carla Cordua nos instruye nuevamente con otra de sus producciones filosóficas. Esta vez su trabajo versa sobre Sartre bajo el título *Gerencia del tiempo (Ensayos sobre Sartre)*. En el volumen se reúnen varios estudios sobre aspectos diversos de la producción sartriana; en especial, sobresale el tema de la moral (la libertad, la conversión, la violencia), el tema de la filosofía de la historia y su relación con Heidegger.

El primer capítulo se intitula "Sartre el retratista". De acuerdo a la filosofía de Sartre es "cuando menos dudoso que las personas son retratables" (: 1). Y, sin embargo, el filósofo hizo algunos magníficos retratos literarios de personalidades tales como Baudelaire, Genet, Paul Nizan y Flaubert. En realidad no hay tal cosa como un original que nos sirva de modelo pues el ser humano no "es" sino que existe; no tiene esencia, sino existencia. El ser humano es un proyecto, posibilidad, elección a realizar. Tampoco yo soy transparente para mí mismo.

Por otra parte, señala Carla Cordua, la forma como Sartre describe la relación humana con los otros es primariamente a partir del conflicto y no le deja

mucho lugar a la experiencia de la libertad del otro. Sin embargo, Sartre deja "al arte la misión de restituirle al mundo lo que la primacía del conflicto le ha quitado" (: 15). El arte recupera la libertad mostrándola como su origen. Y, según nuestra autora, desde esta perspectiva de la libertad del arte es posible la legitimidad del retrato. Esto es "un retrato que, en cuanto artístico, exhibe la libertad del modelo" (: 15). De todos modos observa Carla Cordua que desde el punto estrictamente teórico sartriano no encuentra posibilidad el retrato.

También desde la perspectiva de la literatura Sartre abre las puertas al ámbito de lo individual, "de su conocimiento, su apreciación, su representación" (: 18). Por ello Sartre no define al personaje por su carácter sino por sus actos. "Sartre se propone...sustituir la literatura de caracteres por las libertades situadas" (: 19). Orestes, en *Las moscas*, es el proyecto de realización de su libertad. Sartre no pretende dar cuenta de la totalidad de la persona sino que aplica el método de representación individual. Así, en el caso de Baudelaire Sartre no pretende dar cuenta de la totalidad de la persona sino que aplica un método de representación individual. En el retrato de Baudelaire sigue, de acuerdo a Cordua, cuatro enfoques complementarios: i) descripción del carácter individual; ii) cómo el individuo se siente a sí mismo en el despliegue de su libertad; iii) vida mental e imaginaria y su relación con la conducta; iv) relación con los demás, con los artistas y con la sociedad. Sartre no hace ni crítica literaria ni historia, ni un estudio científico de la persona.

El segundo tema del libro versa sobre la crítica sartriana de la filosofía de la historia. Carla Cordua introduce el tema señalando, atinadamente, que el racionalismo moderno niega la historia. De hecho esta negación de la historia se da también en el Cristianismo. Este niega la historia cuando la interpreta como el resultado de un plan divino predeterminado, pues con ello se niega la libertad y la novedad. La idea de un plan racional de la historia en el que encajan bien los hechos históricos particulares —idea del racionalismo— es también negación de la historicidad. Obviamente Sartre se opone a ambas pretensiones racionalistas. El racionalismo piensa en una naturaleza humana invariable del acontecer histórico. Desde Descartes el pensamiento moderno se convierte en conocimiento de lo invariable. En cambio, la filosofía contemporánea busca entender el ser humano históricamente, rechazando así el determinismo y el racionalismo. También se niega a pensar la verdad en forma atemporal, ahistórica y eterna.

Sartre rechaza el determinismo pues supone que el ser humano es libertad, un proyecto que se hace a sí mismo. Rechaza también la tesis de la existencia de leyes históricas. La historia no es un proceso necesario. El hombre crea la historia, y el futuro no está predeterminado. Tampoco hay un final de la historia puesto que el ser humano es trascendencia que nunca acaba. Tampoco hay esperanza de llegar a un estado definitivo. Aquí Carla Cordua detecta en Sartre una idea ahistórica. "La libertad existe sólo a partir de la insuficiencia humana y esta

insuficiencia es la condición histórica del hombre. Estamos de vuelta, aunque no sin ganancia, en la teoría de que la historia lo es de lo inesencial, de los meros modos en que adquiere un contenido concreto la eterna pasión humana por llegar a ser, por llegar" (: 46).

De todos modos la autora resalta el desgaje de Sartre con respecto al racionalismo moderno negador de la historicidad, pero fue Heidegger quien llevó más lejos esta crítica. Sartre cae en lo que Hegel llamó la mala infinitud. Pues la aspiración humana es insaciable, una libertad ilimitada pero que no llega a nada. "El infinito malo constituye el ser del hombre" (: 53).

Cordua opone, pues, el análisis de la historicidad que hace Heidegger al de Sartre. El punto de partida del filósofo alemán es el ser. El ser entendido como "la unidad indiferenciada originaria a partir de la cual son posibles todas las diferencias entre modos de ser diversos y tipos de relación entre ellos" (: 58). El ser humano ha de ser comprendido en su relación fundamental con el ser. "El hombre es fundamentalmente esta comprensión que lo abarca tanto a él mismo como al mundo y a cuanto puede encontrar en éste; en el hombre el ser se da a entender a sí mismo" (: 59). Por ello la tesis moderna de la contraposición sujeto/objeto no es lo primario, y Sartre mismo cae en dicho enfrentamiento. Antes de toda confrontación de un sujeto cognoscente con un objeto hay una estructura originaria en que el ser humano está en el mundo y en relación de franca apertura hacia él. La historicidad del ser humano no puede ser comprendida sino sobre este trasfondo fundamental del hecho de ser en el mundo. De hecho toda ciencia histórica descansa sobre este hecho primario de ser en el mundo. Pero Heidegger va más lejos aún. Habla de que "la historia es el tiempo de la manifestación de lo que es, o de su llegar a ser. Es por esto que la historia no debe ser considerada exclusivamente como la del hombre, ni tampoco exclusivamente como la historia del mundo, sino como el advenimiento de esa correspondencia: aquello en que ambos se comprenden —el hombre porque descubre el sentido del mundo, y el mundo porque alberga a la existencia humana sobrepasándola" (: 61). Pero hay un suceder original que es el suceso de la verdad, en el cual se inscribe todo acontecimiento y todo ente. Desde el punto de vista de Heidegger no hay lugar para preguntarse por quién es el sujeto de la historia. La pregunta por el sujeto de la historia se mueve aún en el ámbito de la modernidad, es decir, de la teoría racionalista de la historia, aquella que, como vimos, es incapaz de acceder al hecho mismo de la historicidad. En otras palabras, tal pregunta remite a uno de los polos eternos de una relación invariable. Invariabilidad y eternidad que impide entender la historia. En cambio, para Heidegger, nos dice Carla Cordua, "La historia ... es una experiencia en que por una parte se revela la verdad de lo que es y, por otra, conjuntamente con esta revelación, llega a su ser verdadero lo revelado en tal experiencia" (: 63). Pero "experiencia" no debe entenderse en un sentido subjetivista, sino más bien como la verdad de lo que se muestra y la del "ser cuya posibilidad

esencial es corresponder a la mostración, experimentándola" (: 63). Ya Hegel, nos recuerda Cordua, se había dado cuenta de que en la experiencia hay una transformación de quien hace la experiencia y del tema mismo. Es decir, sujeto y objeto se transforman en la experiencia. Sin embargo, Heidegger no puede mantenerse en la idea hegeliana de la experiencia como momento del devenir del espíritu absoluto. También el concepto de verdad es modificado. Ya no es la mera adecuación de la idea a la cosa, sino que es la mostración de la cosa la que permite toda posible adecuación. En esa experiencia se manifiesta el ser, pero el ser no es algo aparte, sino que "la comprensión, al develar lo oculto, opera un suceso decisivo pues insta a lo revelado en su ser así o lo torna comprensible en el sentido de su mostración. Pues ser es lo mismo que sentido patente". Asimismo, "la comprensión no es una creación de sentido a partir de la nada, sino un acogimiento de lo que se manifiesta, un ordenamiento del ente en el ser, su inscripción en la verdad" (: 65). Las cosas llegan a tener sentido una vez que se inscriben en el orden total de las cosas que las sobrepasa. Y en esa totalidad se da también la trascendencia de la existencia humana, su carácter temporal, el dinamismo del tiempo. La historia es esta copertenencia de la existencia humana y del mundo. Lo que acontece en la historia no es creación absoluta, sino a la vez creación y repetición, renovación y retorno. El sentido no viene impuesto unilateralmente como pretende Sartre. El hombre no es dueño de esta experiencia histórica pues él mismo pertenece al acontecer del ser y la verdad. Todo sentido se hace patente en el acontecer. La historia no es mera prolongación de la naturaleza ni sólo obra del hombre, como quería Sartre e incluso Marx. La historia sólo es posible por la retención del pasado y la apertura a lo posible, apertura de un proyecto que da dirección y sentido. La acción supone la revelación del sentido del ser, y sin ello no puede haber historia. Con ello la filosofía contemporánea supera los esquemas heredados sobre la historia, esquemas que impedían pensarla.

El capítulo 3 comenta los *Cahiers por une morale*. Se trata de un intento de Sartre de escribir una moral. Intento del que sólo quedaron dos cuadernos, habiéndose perdido los otros. Carla Cordua opina que no encontramos en ellos una filosofía moral propiamente tal (: 83). El proyecto humano en cuanto surge de un agente libre es cambiar el mundo, esto es, completar la historia del hombre. Para ello el ser humano necesita administrar bien el tiempo, pues en el tiempo finito de su existencia debe realizar sus posibilidades. La autora dedica bastante atención al problema que plantea la relación de la ontología y la ética. Sartre presenta su ontología como si fuera también una filosofía moral. Pero Carla Cordua analiza si esta relación íntima llega efectivamente a lograrse en la obra escrita y no sólo en la intención del filósofo.

Sartre pone todo el acento de la moral en la responsabilidad individual no sólo a la hora de las decisiones sino en la totalidad de lo moral con sus normas y

valores. Frente a ello Cordua expone lo que ha sido una tradición en la filosofía moral. El texto es tan valioso que vale la pena transcribirlo *in extenso*:

La tradición de la ética filosófica concibe al agente moral como miembro de un grupo social civilizado en cuyas costumbres e instituciones ya está decidido en grandes líneas lo que significa ser hombre y con ello, esbozado el sentido del mundo y de la vida. la persona moral recibe muchas cosas decididas por otros y actúa, sin embargo, libremente a partir de ellas. Este es el concepto de acción tanto en Aristóteles como en Kant, que difieren entre sí grandemente en otros aspectos, pero no en éste (: 90).

Carla Cordua señala que Sartre varió mucho su opinión con respecto a la moral. Si la moral sartriana no se deriva de la naturaleza humana, ni deriva de un legislador divino, ni se relaciona con el mundo sociohistórico ¿cómo puede, pues, establecer una relación con la ontología? Sartre critica su primigenio sentido individualista de la ética. Pasa a una praxis donde se pone al servicio de muchas causas, desde una posición moral. Cordua señala que esta posición encaja con la idea sartriana de la libertad como negación. Tiene claro contra qué lucha aunque los fines por los cuales se lucha quedan muy difusos. Sartre se muestra seguro de que determinada acción política es posible y necesaria pero no puede justificar “el ingrediente de esperanza de su moral” —según palabras que un entrevistador le dirige (: 98). Se trata de una acción política y moral pero desesperanzada.

Cordua destaca dos temas importantes en los *Cahiers por une morale*: la violencia y la conversión. En este capítulo trata del primero y en el penúltimo toca el otro. El mundo histórico está transido de violencia. La violencia imposibilita la comunicación. La violencia es una relación que pervierte la libertad. En la violencia las libertades se destruyen mutuamente y por ello la violencia concluye en la enajenación de las libertades de las partes envueltas. Sartre distingue entre violencia y fuerza, aunque no siempre mantiene la importante distinción. La fuerza pertenece a la legalidad natural de las cosas. La violencia irrumpe más allá de la legalidad natural y presenta una faz claramente negativa. La violencia ocurre cuando la fuerza natural es ineficaz. La violencia —como la libertad— introduce la negatividad en el mundo. La violencia es nihilista; aniquila lo establecido. La violencia va contra la libertad, su proyecto es apoderarse de ella. La violencia se dirige contra los seres vivos o humanos. O sea, la violencia destruye algo que mantiene cierta relación con la libertad. De hecho, paradójicamente, dice Sartre, la violencia es afirmación y negación de la libertad. Esta paradoja la interpreta Carla Cordua así: “La libertad afirmada en la violencia es la del agente; la negada es la libertad del otro o la libertad puesta en instrumentos e instituciones en el mundo del agente” (: 106). La contradicción de la violencia radica en que quiere ser pura libertad y, sin embargo, se impone como destrucción. O en palabras del propio Sartre: “El ideal de la violencia es el de obligar a la libertad del otro a querer libremente lo que yo quiero” (: 108).



Carla Cordua opina que en este trabajo de Sartre no se trata de la justificación moral de la violencia. "Resulta ser, más bien, una 'deducción trascendental' de la violencia a partir de la libertad de *El ser y la nada*. La violencia es una posibilidad de la libertad que depende de que ésta se encuentra en la posición que acabamos de describir: sola y única pero en acción para destruir la libertad ajena que desafía a su primera conciencia de sí misma" (: 110). Dicho de otro modo, mientras la libertad se halla alienada, la violencia es inescapable. Carla Cordua opina que la moral retomaría el problema de la violencia y se ocuparía justo de los aspectos que Sartre no menciona. "La moral presupone la existencia social del hombre, la libertad del agente, el carácter relativamente estable de su relación con el mundo y con los demás, porque el individuo actúa en general contando con ellos y sin intención de cuestionarlos globalmente" (: 111).

Cordua recalca, ante todo, la idea de que la libertad no se juega en un solo acto, como tampoco el sentido del ser, como pretende Sartre.

En el capítulo intitulado "Sartre lee a Heidegger", Carla Cordua nos dice que el filósofo francés hizo varios intentos por estudiar sistemáticamente al filósofo alemán; pero no fue hasta cuando estuvo prisionero que emprendió esa tarea a partir de un ejemplar de *Ser y tiempo* que le dieron los guardias alemanes. En general Cordua considera que no es mayor el influjo de Heidegger sobre Sartre. Sobre todo, como ya vimos, Sartre no llegó a calar tan hondo en el problema de la historicidad como sí lo hiciera Heidegger. La filosofía sartriana de la historia sigue dependiendo de la del siglo XIX. Pero es justo contra tales ideas que Heidegger se pronuncia.

Cordua retoma en este capítulo el problema de la libertad bajo el título "La conversión de la libertad". Se trata de la transformación que la libertad experimenta desde la enajenación hasta la existencia auténtica. La autora piensa que, a pesar del ateísmo sartriano, esta conversión sigue teniendo un cierto acento religioso. "Resulta ser una inversión del sentido religioso tradicional del término conversión... (: 135). Pero nuevamente Cordua señala que no hay un paso legítimo en Sartre que le permita transitar del aspecto ontológico de la libertad al aspecto moral. Todos los valores se originan en la libertad y ésta es su justificación. Justo porque no hay nada establecido ni valores objetivos, la libertad crea todo valor. Sartre restituye al ser humano a través de la libertad los caracteres que antes le había quitado. Se trata de un "característico procedimiento de despojar para exaltar mejor" (: 163).

La conversión moral es la transformación de la libertad en un proyecto fundamental, es decir, en la elección de mi propio ser. Elegimos lo que no somos, es decir, la plenitud. Somos carencia de ser y buscamos plenitud, ser. La idea del hombre es ser Dios. Pero de hecho Dios no es sino el hombre como proyección mítica. Cordua concluye que de los *Cahiers* no sale una teoría moral propiamente dicha. Lo que fundamentalmente pone de relieve Sartre es la condición de posibilidad de la moral, que es la libertad.

El último capítulo del libro está dedicado a la lectura que hace Vargas Llosa de Sartre y Camus. Cordua opina que el escritor peruano expone mal las ideas de Sartre; en cambio, expone las ideas de Camus "con precisión, vivacidad y elocuencia" (: 194). Vargas Llosa reduce a Sartre y a Camus a ser meros extremos de una alternativa. Comparte con Camus sus convicciones, y esto nos ayuda desde el punto de vista autobiográfico.

Los ensayos aquí recogidos son especialmente instructivos con respecto a la ética sartriana, apenas un esbozo. Pero de todos modos Carla Cordua logra mostrarnos que Sartre se mantiene dentro del ámbito de su propia filosofía tal como fue trazada desde *El ser y la nada*. Con respecto al tema de la historicidad el libro resulta también especialmente iluminador, pues muestra cómo Sartre se quedó en el historicismo decimonónico y cómo es con Heidegger que se radicalizan los planteamientos de la historicidad humana. Las páginas que la autora dedica a Heidegger son de las más bellas y sustantivas de toda la obra, cala hondo en la comprensión del filósofo germano. Desde ese trasfondo la autora nos hace comprender mucho mejor a Sartre. Se advierte también, como es costumbre en Carla Cordua, la claridad de la exposición, la belleza de la expresión, todo ello sin menoscabo de la profundidad.

CARLOS ROJAS OSORIO

Miguel A. Badía Cabrera, *La reflexión de David Hume en torno a la religión*, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1996, 420 pp. + ix.

La presente obra de Miguel Badía es una importante aportación en lengua castellana al estudio de la teoría de Hume acerca de la religión. Para ello el autor hace una ambientación histórica acerca de las teorías de la religión en la época de Hume, o sea en la Ilustración, y también una y otra vez arroja luz suficiente sobre los conceptos filosóficos del pensador escocés para comprender mejor su teoría de la religión sobre el trasfondo de su filosofía.

Hume recalca el interés humano de la filosofía en contra del racionalismo que pretende con la sola razón ponerse en la perspectiva divina. Badía señala que no puede reducirse la filosofía de Hume únicamente a epistemología, pues ello sería una forma de malinterpretarlo. Ello no obsta a reconocer que Hume sigue la corriente crítica moderna según la cual debemos interrogar primero los medios de que dispone el ser humano para el conocimiento de las cosas. Según Badía la ciencia del hombre ocupa en Hume un lugar similar al de la metafísica en Descartes, o sea, como ciencia raíz del conocer humano. Hume rechaza el intento cartesiano de tratar de derivar todas las verdades de unos pocos axiomas. El autor piensa que Hume no hace psicología sino metafísica genuina. El mismo Hume escribe que podemos hacer la metafísica genuina del entendimiento humano. Provee las bases para una ontología sobre las cosas que

podemos conocer. Badía piensa que hay cierta semejanza con lo que Husserl hará en cuanto búsqueda del sentido ontológico de los objetos que nos proponemos conocer.

Los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume tratan de establecer la manera como los seres humanos llegan a las creencias religiosas. En la *Historia natural de la religión* trata de mostrar cómo las creencias religiosas surgen de ciertas pasiones elementales. Hume no muestra ninguna simpatía con la religión popular. Pensaba que el influjo de la religión popular había sido perjudicial para la humanidad. Resaltaba que la religión tiene, con frecuencia, el efecto de fomentar la crueldad innecesariamente. De ahí que él vea como peligrosos los errores de las religiones. La filosofía juega un papel desenmascarador y un freno a la superstición. Aunque, como indica más adelante Badía, esa función racional de la filosofía es más bien limitada, según el propio Hume.

Hume muestra que la razón filosófica no puede hacer mucho para erradicar la superstición. En ese sentido, afirma Badía, Hume es más bien contrario a la Ilustración. Aunque la filosofía no puede eliminar la superstición, ello no significa que sea ineficaz, pues Hume destaca también el papel de la educación y alguna vez ve en la filosofía el antídoto contra la superstición y el freno de los excesos de la religión. La filosofía condena la religión menos por razones teóricas que por el daño que le causa a la humanidad fomentando la crueldad, la intolerancia, la violencia y la sumisión.

Badía se pregunta por la naturaleza de la investigación humeana de la religión. El filósofo escocés usa la historia para la investigación filosófica, pero no es su intención principal describir la variedad de fenómenos religiosos. Badía apunta que Hume es poco crítico con sus fuentes históricas. El proyecto de Hume es la introducción del método experimental en la ciencia moral. Badía observa que el enfoque naturalista radica en que Hume investiga causas naturales, no sobrenaturales. La investigación de Hume es genética, piensa que el estudio del origen de las creencias religiosas arroja luz sobre la naturaleza de la religión. Ello es coherente con la teoría del conocimiento de Hume pues él sostiene que es a partir de la génesis de los conceptos en la experiencia sensible como podemos captar el significado de los mismos. Badía, con razón, rechaza la tesis de que la explicación histórica o genética sea inoperante y hasta falaz. Con ello se opone a Anthony Flew, quien considera que Hume cae en la falacia genética. Hume mismo considera que "lo que las cosas fueron es lo que realmente son" (p. 82). Tesis en la que Hume estaría de acuerdo con los filósofos presocráticos, quienes estudiaban la naturaleza de las cosas de acuerdo a su origen.

Hume encuentra como núcleo esencial de la religión lo siguiente: "El único punto de la teología en que encontraremos el asentimiento casi universal del género humano, es que hay un poder invisible, inteligente en el mundo" (cit. p. 87). Analizar el origen de la religión es mostrar cómo se forman nuestras creencias en Dios o los dioses. Badía aclara que el término "dios" o "dioses" "debe

implicar ... que los entes divinos se toman como siendo fuerzas productivas o eficaces superiores al hombre" (: 91).

Hume comienza por analizar detenidamente qué es una creencia. Hume define la creencia como "un tipo de sentimiento determinado" aunque también resalta que las creencias constituyen fundamentos de la práctica humana, de la acción. Ese sentimiento determinado lo describe Hume como "vivacidad", "fuerza", solidez, constancia, etc. Una creencia es así un acto mental que está presente en nosotros con mayor fuerza y vivacidad que una mera ficción. Las creencias son tan poderosas que dirigen nuestras acciones. "Hume considera la creencia como el rasgo principal del comportamiento religioso de la humanidad" (: 90). Badía señala que la tesis humeana según la cual la religión supone la creencia en dioses, la práctica de ritos y normas morales, es una idea de la Ilustración y en definitiva de la cultura Occidental, pero ello hoy resulta parroquial. No es necesario ya aceptar el paradigma occidental de lo que se considera religión. Hay tipos de religión no teístas y no personalistas.

Hume señala que la religión no tiene un origen instintivo. Badía nos advierte, sin embargo, de no identificar instintivo y natural. Pues para Hume la creencia en un poder invisible e inteligente es una creencia natural, aunque no instintiva.

Hume rechaza que el politeísmo se forme como una especie de degeneración del monoteísmo. El monoteísmo no pudo ser la creencia religiosa originaria de la humanidad. La evolución va de lo inferior a lo superior; la idea de Dios es un resultado cultural más bien tardío.

El terror y la esperanza, según Hume, fueron los sentimientos que produjeron en el hombre primitivo la sospecha de la divinidad. Badía sugiere que Hume pudo apoyarse en alguna de las ideas presocráticas. Para ello cita a Jenófanes con su crítica al antropomorfismo en la religión popular de los griegos.

Hume rechaza la idea de Dios como causa del universo pues de acuerdo a su empirismo, nosotros no tenemos idea alguna de la eficacia del ser divino sobre el mundo. No tenemos idea de un poder causal y menos de un poder infinito. Badía advierte, sin embargo, que de este texto no puede concluirse que Hume niegue que Dios sea la causa primera del movimiento, aunque así lo hayan entendido algunos contemporáneos suyos. Lo que niega es que tengamos la idea de eficacia causal concomitante con la necesidad metafísica que se le exige a tal tipo de conexión causal. "Lo que sugiero es que quizá las impresiones y operaciones del entendimiento que nos llevan a postular un principio productivo en los objetos de nuestra experiencia, bastante más allá de lo que esa experiencia puede garantizar legítimamente, son también los mismos contenidos y operaciones de la imaginación involucrados en la génesis de la idea de Dios" (: 124). De hecho no tenemos experiencia ni demostración de que haya una conexión necesaria entre los objetos mismos. El poder de un objeto sobre otro no puede descubrirse por la mera idea de cada objeto en particular. La experiencia sólo descubre una conjunción constante entre los objetos. La idea de que tal

conexión sea necesaria es sólo una tendencia de la imaginación que pone en los objetos cualidades que por reflexión descubrimos en nosotros. De hecho Hume va mucho más allá y sostiene que la idea de Dios la aprehendemos a partir de la reflexión sobre nuestras propias facultades mentales. Hume no estaba muy lejos de Feuerbach, cuando afirma que proyectamos en Dios las cualidades más altas y nobles de los seres humanos. De hecho también para Hume la religión es alienante. La imaginación genera ilusiones, supone un poder o causa superior, con lo cual transgrede los límites de la experiencia.

Badía nos advierte que, aunque Hume niega la eficacia causal o poder como conexión necesaria entre los objetos, sin embargo, "él también sabe que escasamente es posible creer que este poder no está presente en ellos" (: 132), ya que dicha creencia, según Hume, es tan poderosa como las pasiones del amor o el odio, y tan inevitable como ellas. Para Hume el politeísmo fue la primera religión de la humanidad. Bajo los sentimientos de poder y esperanza la imaginación creó ideas de seres poderosos dotados de pasiones humanas y de esta manera se fijaron las ideas primitivas acerca de los dioses.

Badía hace una observación importante cuando afirma que Hume cuestionó la noción de substancia pero que, sin embargo, perdura en él un "substancialismo vestigial" como creencia, no como conocimiento, pues Hume "asevera el rol central de la naturaleza en cuanto opera en y a través de todos nosotros" (: 145). El comportamiento humano es regular, constante, tal como es pensable desde el concepto de "naturaleza". Badía constata también que el concepto de Historia en Hume está matizado por su naturalismo, pues se destacan las leyes inmutables o regulares que reinan en la historia. La ciencia histórica, agrega nuestro autor, se aproxima a una física newtoniana. Cada acontecimiento es una instancia que debe ser explicado por referencia a un marco más abarcador. Para Hume el verdadero sujeto de la historia es la naturaleza humana.

La fe religiosa parece estar en oposición a las cuestiones de hecho y existencia pues es "débil, inconstante, confusa y oscura, improbable y hasta contraria a la experiencia, posiblemente absurda y finalmente inútil para la práctica" (: 185). Además, agrega Hume, la fe religiosa no muestra respeto alguno por las verdades de hecho.

Para Badía es difícil no llegar a la conclusión de que Hume pone las creencias religiosas como irracionales e injustificadas; contrarias a la creencia genuina. Las creencias religiosas no se apoyan en la experiencia ni en el principio causal sino en pasiones fuertes como el temor y la esperanza. La fe es apócrifa, "más afectada que real". No obstante, Badía hace ver que Hume distingue entre este tipo de creencia más o menos irracional e injustificada y otro tipo de creencia razonable y justificada. Por ejemplo, nuestra creencia en el mundo regular y coherente es de éste último tipo. Sin embargo, Badía afirma: "Las falsedades y las fantasías, por más truculentas que sean, no tienen por fuerza que ser inconsecuentes. Por otro lado, a partir de los supuestos epistemológicos de Hume,

tampoco podemos adherirnos a la creencia empírica y rechazar la religiosa porque la primera corresponda, a diferencia de la segunda, con un mundo externo e independiente del sujeto que cree" (: 197).

Hay en Hume, de acuerdo a Badía, una depreciación ética de la religión. La religión degenera en locura furiosa. La religión santifica a veces las conductas más crueles e inmorales: persecuciones, guerras santas, opresión, etc. Para Hume todas las religiones tienen efectos adversos en la moral. El politeísmo justifica prácticas bárbaras y crueles, pero Hume percibe una ventaja en el espíritu de tolerancia que promueve. El monoteísmo, en cambio, es intolerante y hostil contra toda otra forma de religiosidad o secta.

Badía encuentra que hay similitudes importantes con lo que dirá Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* y en la *Genealogía de la moral*. Para el filósofo germano la religión judeocristiana es fruto de un hombre débil y resentido, mientras que la religión politeísta grecolatina nació de un espíritu noble y fuerte. La creencia excita nuestras pasiones, recíprocamente las pasiones son favorables para la creencia. Por eso Hume no se hubiera opuesto a la teoría de Nietzsche. Hume revela los caracteres más sombríos en la conducta religiosa: el capricho, lo irracional, lo malévolos y lo hipócrita. Badía concluye que la explicación de Hume es utilitarista. Los dioses están para el bienestar humano y para sobrevivir en el medio natural, el rito busca el favor de los dioses y evita su ira. Badía considera que Hume "no examinó los hechos religiosos con la misma ecuanimidad con la que investigó los hechos morales" (: 215–216). Hume tiene una concepción puramente logística de la religión. Por otro lado, para Badía Hume sólo ve los aspectos terroríficos de la experiencia religiosa, no ve, como Rudolf Otto, la fascinación, la atracción. "Las deidades se pueden amar por sí mismas y no únicamente por los favores que pueden conferir a sus devotos" (: 218). Hume es incapaz de comprender el misticismo, el cual está presente aún en las etapas más antiguas de las religiones. Para Hume a Dios no se le puede amar en modo alguno. Pero Hume niega una experiencia religiosa genuina, en ningún modo tenemos impresión de los atributos de la divinidad. Badía concluye que el análisis de los hechos históricos relativos a la religión no tiene que llevar a las conclusiones de Hume y para ello pone como ejemplo a C. J. Ducasse, quien ve la religión en función del fortalecimiento del altruismo. El análisis de la relación entre religión y moralidad es en Hume muy incompleto; por ejemplo, no analiza el sentimiento de "simpatía" tan presente en la religión.

Hume reconoce que la religión, bajo regulación del estado, resulta favorable para la sociedad pues refuerza la autoridad pública y hasta la legítima. La religión incluso ha tenido efectos civilizatorios y ha reforzado el arte en el mundo católico medieval. Juzga que bajo este aspecto el protestantismo es inferior al catolicismo. Este asocia la religión a los sentidos, cosa perfectamente natural. Si Hume hubiera aportado al análisis de la religión los análisis perspicaces que ha-

ce de la moralidad, hubiera tenido una visión más ecuánime de la religión y su relación con la moral.

Para Hume la religión no descansa en una base racional. Además, mantiene una rígida división entre religión popular y religión filosófica o natural. Rechaza abiertamente la religión popular. Hume excluye cualquier tratamiento a priori de la teología racional. Esto a causa de que sólo hay dos formas de conocimiento: las 'relaciones de ideas' y 'las cuestiones de hecho y existencia'. Toda cuestión de existencia sólo puede ser objeto del conocimiento por vía de experiencia y no de razón.

Badía considera, con razón, que la crítica que Hume hace al argumento ontológico es definitiva. No obstante, la validez de esta refutación depende de tres principios. Primero, que no hay puente entre las dos formas de conocimiento, las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho o existencia. Segundo, que es ininteligible la idea de un ser 'necesariamente existente'. Tercero, que la existencia no puede considerarse una propiedad que pueda incluirse en la definición de una cosa. Para Hume lo que pensamos como existente también lo podemos pensar como no existente. Por ello no puede aceptarse la idea de una existencia necesaria. No podemos tampoco pasar de la esencia de una cosa a su existencia.

Badía nos dice que Hume no rechaza a priori la posibilidad de los milagros. De hecho lo que muestra es la dificultad enorme para establecer la existencia de milagros.

El autor pasa a analizar el famoso argumento del designio como forma de probar la existencia de Dios. La posición de Hume sobre el designio va de un extremo a otro. Primero cuestiona radicalmente el famoso argumento, pero finalmente lo admite. En los *Diálogos sobre la religión natural*, Filón, a quien se suele identificar con la posición de Hume, aclara que el argumento del designio se basa meramente en una analogía entre las creaciones humanas y las producciones de la naturaleza, y que tal similitud es remota. La hipótesis religiosa no puede ser probada fuera de toda duda razonable. Filón propone incluso una alternativa creíble al teísmo, como es el hiloísmo o el materialismo. También admite que lo mejor sería suspender el juicio.

Badía señala que en la parte XII de los *Diálogos* cambia la perspectiva que se traía. Filón hace profesión de fe y admite la tesis de Cleantes. A pesar de la crítica al argumento del designio, ahora se lo admite. Badía afirma que las diferencias entre Filón y Cleantes no son abismáticas. Se ha discutido si la conclusión del diálogo es agnóstica o no. Badía piensa que la posición de Hume no es completamente agnóstica. Ni en los *Diálogos* ni en la *Historia natural de la religión* se concluye que "nada pueda afirmarse en términos filosóficos de Dios" (: 371). "Creo que Filón habla por Hume, es decir, que su conclusión de que la causa o las causas del universo es análoga, aunque de forma remota, a la inteligencia humana, es la suerte de teísmo mitigado que naturalmente emana del es-

cepticismo de Hume" (: 373). El filósofo acepta el argumento del designio, "la contemplación del impresionante orden universal" (: 373). Cleantes y Filón expresan en forma similar la creencia en una causa inteligente. Sin duda Hume pone límites severos a la creencia en el argumento del designio. Badía se pregunta nuevamente que clase de creencia es la creencia en Dios, y concluye así: "Opino que Hume diría que es natural e instintiva, y que de ahí deriva su carácter irresistible" (: 380). No se puede descartar tal argumento aunque la prueba empírica no sea concluyente ni se pueda demostrar racionalmente.

Badía presenta dos objeciones a su propia interpretación de que para Hume la creencia en Dios es natural e instintiva, pues en la *Historia natural de la religión* su autor niega que la idea de Dios surja de un instinto original o de una impresión primaria y sí de principios variables y débiles. La segunda objeción es que las creencias naturales son más bien pragmáticas. Badía acentúa, sin embargo, que esa creencia natural es una "ilusión" inevitable y que tiene origen en la constitución de la razón humana. Los argumentos a priori no son válidos y el argumento del designio se parece muy poco a una hipótesis científica. Es, pues, racional en un sentido distinto. "Es racional en un sentido substantivo, por ser una condición constitutiva de la cosmovisión teórica y práctica racional, en la que tiene sentido hablar de certezas intuitivas y demostrativas y en ausencia de la cual nuestros juicios no tendrían validez universal e intemporal" (: 391). No obstante, me parece, que este otro sentido de la razonabilidad de la creencia religiosa sigue siendo demasiado fuerte. Asignar a la razón constitutivamente la creencia religiosa no me parece una conclusión muy humeana. Del mismo modo, decir que la creencia religiosa es racional y al mismo tiempo una ilusión es desde luego posible, pues una ilusión puede ser racional, pero no deja de sonar un tanto paradójico.

El libro de Miguel Badía es sin duda una obra filosófica de excelencia. Sigue toda la parsimonia de los métodos argumentativos de filosofar. Sopesa los pros y los contra no sólo de las tesis de Hume sino también de los comentaristas, que él bien conoce. La tendencia general del Dr. Badía es utilizar al máximo las bases filosóficas del propio Hume y así sacar el mejor partido de ellas. El autor lo señala al comienzo del libro: "Hay que acentuar, por última vez, que uno de nuestros supuestos básicos es que el fenómeno religioso en sus variadas manifestaciones es un tópico que tiene que ser investigado por el modo de filosofar que Hume ejemplifica" (: 39). Es por ello que el autor, siguiendo a Hume, se adhiere a su crítica al argumento ontológico y al hecho de que las pruebas tradicionales de la existencia de Dios no son concluyentes. Del mismo modo, algunas objeciones a la crítica de la religión que hace Hume son hechas dentro del



espíritu de su filosofía. Considero, pues, que la obra de Badía es una genuina contribución filosófica al estudio del pensamiento de Hume y de su teoría crítica de la religión.

CARLOS ROJAS OSORIO

Ulises Moulines (ed.) *La ciencia, estructura y desarrollo*, Madrid, Ed. Trotta, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Quinto centenario, 1993. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, (234 pp.).

Este libro forma parte de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* de la cual han salido seis tomos de los treinta proyectados. Este tomo es uno de los dedicados a la filosofía de las ciencias. En la "introducción" Ulises Moulines indica que la filosofía es una reflexión de segundo nivel. La ciencia es un nivel, la filosofía de la ciencia es un segundo nivel de reflexión. También nos indica que el volumen se ocupa de las ciencias empíricas, incluyendo en ellas a las ciencias naturales y las ciencias sociales, pero no se ocupará de la lógica y las matemáticas ni de las ciencias normativas. Es importante la otra indicación de que no hay un "abismo ontológico infranqueable entre ciencias naturales y ciencias sociales" (: 11). Sin que ello signifique que no haya diferencias metodológicas importantes entre ambos grupos de ciencias.

La ciencia como existe hoy puede hacerse depender del mundo helenístico, y eso con alguna generosidad. Pero se ha convertido en el modo privilegiado de conocimiento de la realidad. Desde el siglo pasado comienza una reflexión sobre la ciencia en autores tales como: Comte, Whewell, Mill, Mach, etc. (Hay un error, en lugar de Whewell se escribe Wheeler, p. 12). En el siglo XX se crean las herramientas conceptuales necesarias para la autonomía de la filosofía de la ciencia. Ante todo la lógica matemática de Frege, Russell y Whitehead. El positivismo lógico dio un impulso decisivo a la constitución de la filosofía de la ciencia. La última indicación de Moulines es que en el tratamiento de los problemas se hará hincapié en los temas centrales de la disciplina, y no tanto en las disputas y escuelas que han sobresalido.

El tema de los *conceptos científicos* lo escribe el filósofo español Jesús Mosterín. El pensar se hace con conceptos, esto vale tanto para el pensamiento ordinario como para el científico. Afirma Mosterín que los conceptos se suelen clasificar en tres clases: clasificatorios, comparativos y métricos. Los conceptos clasificatorios son aquellos que "atribuyen propiedades a los individuos del dominio que clasifican" (: 15). Los conceptos comparativos implican la relación de equivalencia y de orden débil. La relación de equivalencia "corresponde a la coincidencia o indiferencia respecto a la propiedad de que se trate, altura, dureza, etc. La relación de orden débil corresponde a la precedencia o inferioridad respecto a esa propiedad" (: 17). Dentro del subtema de los conceptos

comparativos se analizan los sistemas ordinales, los sistemas extensivos y las escalas proporcionales.

Los conceptos métricos significan magnitudes de escalas de tipo idéntico en el que el sistema empírico se corresponde con un sistema matemático. Medir es encontrar "un valor que la función métrica asigna a un objeto" (: 20). El autor pasa a exponer algunos ejemplos muy útiles de conceptos métricos, como el sistema extensivo de masa. En éste se presenta también los cambios conceptuales habidos en la historia de la ciencia. Ejemplifica también el concepto métrico de longitud, el sistema extensivo del tiempo y el concepto métrico de tiempo.

La ciencia moderna ha avanzado por la vía de la matematización y cuantificación de los fenómenos. Los conceptos métricos juegan un papel de intermediarios entre la realidad y los modelos (o ficciones) que creamos para hacer inteligible esa realidad. "En cualquier caso, son los conceptos métricos los que juegan un papel de intermediarios en este taumátúrgico ir y venir entre realidad opaca y ficción transparente" (: 30). Lo que resulta enigmático es la eficiencia con que el mundo matemático se corresponde maravillosamente bien con el mundo fenoménico.

El *método hipotético-deductivo* es tratado por Cesar Lorenzano. Resalta el autor el hecho de que éste se ha convertido en el método prevaleciente a la hora de definir el método científico. Este éxito se alcanza contra el inductivismo. Se considera fundamentalmente la exposición del hipotético-deductivismo que hace Karl Popper, pero hace algunas consideraciones interesantes sobre Claude Bernard quien, en su *Introducción a la medicina experimental*, vislumbró bien el método refutacionista liberalizado. Se distingue entre éste y el refutacionismo dogmático. El dogmático se ilusiona en la creencia de que las refutaciones de una hipótesis son concluyentes, lo que no es cierto. El refutacionismo liberal acepta que las hipótesis *ad hoc* pueden venir a socorrer la hipótesis central y darle vida por algún tiempo. Claude Bernard da un buen ejemplo de ello. No dudó en continuar con sus experimentos que mostraban que el páncreas es el responsable de los desórdenes en la asimilación de los hidratos de carbono, a pesar de que podían haber otros factores influyentes, como la hipófisis u otros órganos. De la teoría de Popper se sigue la asimetría del método hipotético-deductivo: podemos refutar hipótesis pero no podemos verificarlas. Lo más que podemos hacer es contrastarlas para su confirmación o refutación. Las hipótesis permanecen siempre como hipótesis. El autor concluye el capítulo anunciando que la teoría hipotético-deductiva va siendo sustituida por otra, que es la teoría de los paradigmas.

El tema del *método axiomático* está desarrollado por Roberto Torretti. Se trata sin duda de una síntesis bien lograda dentro de un espacio relativamente breve. El método axiomático es el que ordena los conocimientos dentro de una teoría axiomática. Una teoría axiomática tiene la propiedad de ordenar los co-

nocimientos en una lista que constituye los axiomas de T, de modo que toda aserción de la teoría sea una consecuencia lógica de T. Aristóteles fue quien propuso este programa según el cual el conocimiento ha de ser axiomatizado. Y en él se inspiraron los filósofos y científicos del siglo XVII para sus intentos de axiomatización de teorías físicas. El Estagirita entiende, en los *Elencos sofísticos*, por axioma toda aserción que se toma como premisa de un razonamiento; pero en los *Analíticos posteriores*, los piensa como enunciados de los principios de una ciencia en cuanto gozan de evidencia. Una ciencia debe comenzar por establecer sus principios o axiomas, lo posterior es descubrir y deducir. La ciencia aristotélica se compone de dos partes: 1. los axiomas o principios evidentes pero indemostrables, y 2. los teoremas que son demostrados por inferencia deductiva partiendo de los axiomas. "Esta concepción aristotélica de la ciencia ha fascinado a los filósofos y científicos casi hasta el día de hoy" (: 90). Euclides trató de realizar este programa axiomático en sus *Elementos*, una generación después de Aristóteles Pero, como observa Torretti, se quedó muy lejos de ello. Uno, porque no todos los axiomas que se enuncian se usan luego en sus teoremas, como la definición de punto. Pero sobre todo porque muchas de las supuestas demostraciones sólo se apoyan en intuiciones, es decir, en lo que en un diagrama es visible. De este modo quedan muchas lagunas en la demostración. La geometría, afirma Torretti, no conocerá una completa axiomatización hasta Pash, *Vorlesungen über neueren Geometrien* (*Lecciones sobre nuevas geometrías*). Tampoco Spinoza en su *Ética* "modo geometrico demonstrata", como bien vio Boole, logró una auténtica axiomatización. Pero el ideal axiomático fue adoptado por Descartes, Galileo y Newton. Tampoco los *Philosophiae naturalis principia mathematica* lograron su propósito axiomatizador.

El esfuerzo de demostrar el postulado de las paralelas de la geometría euclidiana llevó a algunos investigadores a nuevas rutas. De Sacheri comenzó bien pero luego se equivocó. En cambio, los creadores independientes de las geometrías no-euclidianas (Bolyai y Lobachevsky) sí tuvieron que circunscribirse a los métodos axiomáticos puesto que les estaba vedado el recurso a la intuición. Pieri y Hilbert lograron en 1899 una axiomatización de la geometría euclidiana en la que se satisfacen las exigencias de Pash, pero con algunos cambios podía aplicarse a las no euclidianas.

En el apartado VI Torretti aclara, muy pertinentemente, que se ha confundido entre axiomatización y deductibilidad. En realidad la axiomatización sólo exige que los teoremas salgan como consecuencias lógicas de sus axiomas. La formalización, en cambio, es ya una codificación lógico-deductiva. Ahora bien, las consecuencias lógicas de un axioma dado pueden ser ilimitadas. De Q se podría seguir que "Carlos I de Inglaterra muere decapitado". Pero esto es incómodo e irrelevante en un dominio dado, la geometría por ejemplo. Por lo tanto el método axiomático requiere además "reconocer como aseveraciones de la teo-

ría sólo aquellas consecuencias lógicas que puedan formularse en ese fragmento" (: 97). Se requieren, además, dos condiciones: la consistencia y la independencia de los axiomas. Para que haya consistencia en una teoría axiomática no puede aparecer una aseveración y su negación: de lo contrario sería inconsistente. Para probar la consistencia de una teoría se crea un modelo. De toda teoría axiomática pueden darse diversos modelos. La independencia de los axiomas también se prueba mediante modelos. "Decimos que A es independiente si cada uno de los axiomas es *independiente* (con respecto a A)" (: 98).

Torretti hace referencia a la axiomatización matemática *estructuralista*. El enfoque prevaleciente en este libro está basado en la epistemología estructuralista. Y justamente Torretti nos da una clave importante y es el hecho de que la epistemología estructuralista formaliza las teorías científicas valiéndose de las ideas de Bourbaki. Este concibió el conjunto de las matemáticas como especialidades, cada una de las cuales es una especie de estructura. Se usa la teoría de conjuntos. Y se define una estructura del siguiente modo: "Una estructura E es una lista de objetos formada por (i) los conjuntos de una familia finita arbitraria B (la base de E) y (ii) una lista de objetos pertenecientes a conjuntos de la familia B (los elementos característicos de E)" (: 101). Los teóricos de la epistemología estructuralista (Balzer, Moulines, Sneed, Stegmüller y el propio Torretti) usan el método cuasi formal de Bourbaki para la formalización de las teorías científicas. (Volveré sobre los principales principios básicos de la epistemología estructuralista). La axiomatización es común en las matemáticas, pero es poco usual en las ciencias físicas. Parece ser que la axiomatización en física sea más bien labor de filósofos de la ciencia. Mario Bunge ha dado ejemplos magníficos de este proceder. Si es poco usual en las ciencias físicas lo es mucho menos en las otras ciencias. Hay alguna que otra en biología y economía, pero nada más. Torretti termina observando con Aristóteles, fundador de la axiomática, que "es propio de una persona educada buscar precisión en cada campo sólo hasta donde la admite la naturaleza del asunto" (*Ethic. Nich.* 1094a 23–25).

Sergio Martínez Muñoz trata el tema de la *Probabilidad y la causalidad*. El autor parte de la crítica de David Hume a la teoría tradicional (aristotélica). Como se sabe Hume definió la causa como conjunción constante, lo que en realidad equivale a ley. Pero la conexión causal no es lógicamente necesaria. Si no lo es, cabe preguntarse por la base racional desde la que se fundan las conexiones de causa/efecto. "La probabilidad para Hume consistiría precisamente en la teoría que servirá de nexo entre la definición de causa como conjunción constante a la que ha sido llevado por sus análisis naturalistas y la evidencia empírica de conjunciones constantes" (: 114). Pero Hume no tenía los instrumentos matemáticos para desarrollar esta conexión entre causalidad y probabilidad. Diversos autores en el siglo XX han afrontado el problema. También dentro de este marco teórico se plantea el problema de la explicación científica. Originalmente Hempel y Oppenheim idearon su modelo nomodeductivo para leyes

estrictamente universales. Posteriormente Hempel elabora un modelo que contiene leyes estadísticas. A su vez este modelo fue criticado por Coffa. Salmon elabora un concepto de causalidad pertinente para procesos causales. "Los procesos causales pueden ser marcados y transmitir la marcan" (: 118). La explicación científica invoca los procesos causales e interacciones que se producen en el hecho a explicar. Salmon advierte que este modelo se aplica a procesos causales singulares, pero Sergio Martínez advierte que el modelo no aplica para todos los casos. Por ejemplo, para "correlaciones distantes" en la mecánica cuántica. El autor anota, más adelante, con razón, que la relación entre procesos causales generales y los que son individuales no es fácil (¿No cuestiona esto el modelo nomodeductivo, puesto que según este modelo el caso individual ha de quedar cubierto por la ley general y en eso consiste la explicación científica?)

Javier Echeverría trata el tema de la *ley científica*. Distingue obviamente entre causa y ley. La primera adscrita al pensamiento antiguo y medieval, la segunda más propia de la ciencia moderna. Destaca el hecho de que el concepto de ley en la modernidad sigue dependiendo de bases teológicas. La ley alude en última instancia a un decreto de un divino legislador. Incluso en el materialismo se utiliza teológicamente el concepto de ley a través de la idea de *deus sive natura*. Creo, sin embargo, que esta tesis spinocista no es acertado atribuirle al materialismo. De hecho, con el materialismo francés, y especialmente con Diderot, se desmitifica la idea de ley como proveniente de un legislador. Diderot nos dice que la matemática es un cierto juego que jugamos. Y la aplicación a las ciencias naturales sólo vale en la medida en que es refrendada por la experiencia. Sin duda la idea del legislador dominó en el siglo XVII y fue común al deísmo, pero no hay duda de su posterior secularización tanto en el empirismo humano como en el materialismo.

Un mérito innegable del autor es la distinción entre leyes de la naturaleza y leyes científicas. Las primeras estuvieron corrientemente en la mente científica hasta hace poco. Pero ello planteaba el problema de si hay leyes naturales en las ciencias sociales y humanas. Aunque dicho esquema trató de aplicarse no parece haber sido fructífero, especialmente en lo que respecta a la ciencia de la historia.

El autor analiza también el concepto nomodeductivo de explicación científica, y en general se muestra bastante insatisfecho con este esquema y busca alternativas en un sentido mucho más pragmático, pero no queda una idea muy clara de ello. El concepto de leyes científicas parece un concepto más amplio, pues el autor no teme aplicarlas en las ciencias sociales y humanas. Da como ejemplo a Boole, quien hablaba de las leyes del pensamiento. En general el autor rechaza enfáticamente la concepción realista y empirista de las leyes científicas. Resalta la artificialidad de las leyes científicas tanto naturales como sociales; es decir, que son productos o artificios de la comunidad científica. En este sen-

tido su enfoque es sociológico. De ahí parte para definir la ley científica como norma obligatoria de percepción. Logrado un consenso acerca de una ley éste se impone a la comunidad científica e incluso al resto de la sociedad. Sin duda se trata de un concepto completamente inusual de la ley científica. Con el agravante de que desdibuja la diferencia entre leyes descriptivas (como las leyes científicas) de las ciencias factuales y las leyes prescriptivas del derecho (y otras ciencias normativas). Es posible que el influjo de la ciencia en la sociedad nos lleve a ver las cosas de cierta manera y no de otra, pero esto es un asunto distinto de la definición "interna" de la ley. A pesar del triunfo del sistema heliocéntrico, seguimos diciendo que "el sol sale", o "se oculta el sol", etc. y los poetas siguen cantando el orto y el ocaso del astro rey.

El enfoque sociológico es válido como complemento necesario con los enfoques internalistas. Este volumen sigue esto último, con la única excepción del autor de este capítulo. El enfoque general del volumen es estructuralista. De modo que el autor se sale con mucho del tono general del libro. Ello no es necesariamente negativo, pero le resta unidad al volumen. Y sobre todo, como dije, lo problemático es la confusión entre ley descriptiva y ley prescriptiva o normativa.

*Modelos de cambio científico* es el tema que trata Ana Rosa Pérez Ransanz. El problema de los cambios conceptuales se ha convertido en uno de los preferidos de la teoría postanalítica de la ciencia, dominada por modelos históricos. La autora expone la teoría de Thomas S. Kuhn. Dado que la teoría es muy conocida, paso directamente a las observaciones críticas que la autora le hace. En primer lugar pone en evidencia su relativismo, pues Kuhn niega que haya normas y criterios para evaluar las teorías que están en conflicto. En segundo lugar implica una "ruptura entre racionalidad y fundamentos últimos" (: 188). En su lugar la autora piensa que "Los cambios científicos se pueden reconstruir como racionales (como apoyados en buenas razones relativas al contexto), aunque no hay principios absolutos de racionalidad trascendentes a todo marco conceptual" (: 188). La ciencia kuhniana no sigue ni los cánones inductivistas ni los deductivistas. La autora piensa que también los métodos cambian con los cambios de paradigmas. Reafirma con Kuhn que todos los elementos que constituyen la empresa científica son mudables. La labor filosófica es reconstruir esos modelos de cambio, no con modelos a priori sino con una buena base histórica.

La autora pasa al modelo histórico de cambio de Imre Lakatos. Pone en evidencia que se trata de una teoría normativa porque afirma que ciertos cambios no debieran haber ocurrido tal como ocurrieron. Además, el juicio sobre la racionalidad del cambio es retroactivo, sólo a la luz de la historia podemos ver si el programa fue degenerativo o progresivo. Lakatos, según Pérez Ransanz, privilegia los factores internos, pues la racionalidad se juzga por ellos, y no por los factores externos, sociales, psicológicos, económicos, etc.

Se pasa a considerar las tesis de Larry Laudan, quien piensa que no debemos limitarnos a las teorías científicas ya que frecuentemente éstas implican visiones del mundo. Habla de tradiciones de investigación en cuyo concepto incluye: i) una ontología (las clases de entidades que implicamos en la investigación); ii) una metodología: normas epistémicas y metódicas acerca de cómo investigar; iii) proyección de los objetivos cognoscitivos. Por otra parte, Laudan distingue entre problemas empíricos y conceptuales. En los empíricos diferencia entre problemas potenciales, resueltos y anómalos. Estos últimos lo son en relación a alguna teoría. En su teoría de solución de problemas, Laudan opina que la clasificación conceptual y la eliminación de problemas conceptuales es importante para el progreso científico. Incluso una teoría con menos base empírica puede sustituir a otra si resuelve problemas conceptuales importantes que la primera no resuelve. "La eficacia global de una teoría en la resolución de problemas empíricos se determina estimando el número y la importancia de los problemas empíricos que resuelven, y restando a esto el número e importancia de las anomalías y de los problemas conceptuales que la teoría genera" (: 193). Para Laudan las inconmensurabilidades rara vez son globales.

Stegmüller defiende la concepción estructuralista de las teorías científicas. Se trata de establecer un puente entre el enfoque matemático y el enfoque histórico de la ciencia. Por eso toma muy en cuenta la teoría de T. S. Kuhn. Las tesis centrales de Stegmüller son: i) Los modelos son los elementos mínimos de la teoría. En cambio, se rechaza la concepción de las teorías como lenguaje, como secuencia proposicional. ii) Los modelos son susceptibles de axiomatización. iii) La teoría no tiene una única aplicación en la experiencia, sino diferentes posibles aplicaciones. Las leyes tienen valor en el interior de cada modelo. Las condiciones de ligadura establecen conexiones entre los distintos modelos. iv) En cada modelo hay un núcleo estructural formado por las leyes fundamentales y tienen validez en todas sus aplicaciones. En cambio, las leyes especiales valen sólo en algunas de las aplicaciones del modelo. v) En toda teoría hay dos niveles, el teórico y el no-teórico. El teórico supone los conceptos de la teoría y el no-teórico supone conceptos independientes de la teoría.

Balzer, Moulines y Sneed proponen el concepto de "evolución teórica" con el fin de hacer un análisis diacrónico de las teorías. Hay una primera estructura conceptual o paradigma. Y hay cambios de paradigma cuando una estructura conceptual tiene mejores perspectivas de éxito. Stegmüller defiende una filosofía del desplazamiento progresivo de teorías rivales y acepta la tesis de posibilidad de reducción de una teoría a otra. Asimismo, defiende la posibilidad de comparar estructuras conceptuales aunque sean muy heterogéneas. La autora señala que parece haber un acuerdo en la idea de que la racionalidad de la ciencia no se puede establecer a-priori. Pero hay muchas teorías dispersas acerca del concepto de racionalidad.

Ulises Moulines trata el tema de los *conceptos teóricos y las teorías científicas*. La ciencia implica un lenguaje especializado. Este se compone de "términos teóricos". La cuestión no se reduce a problemas de lenguaje. Por ejemplo, hay un problema ontológico de si existen referentes de dichos conceptos teóricos, y si existen de la misma manera que los árboles y las sillas. Durante la revolución científica del inicio de la modernidad se exigió de todo concepto científico que tuviese un aval empírico. Sin embargo, Newton introdujo un concepto que creó dificultades dentro de esa exigencia, parecía volver a las muy cuestionadas "cualidades ocultas" con el concepto de efecto gravitatorio a distancia. La misma teoría del átomo fue criticada por no tener referente empírico contrastable directamente. Para Ernst Mach sólo son admisibles conceptos científicos reducibles a entidades observables. El Círculo de Viena volverá sobre esta exigencia. Pero este fisicalismo, como el operacionalismo, son inviables. Carnap demuestra que con esta teoría reduccionista no se pueden definir los términos disposicionales. Durante mucho tiempo la filosofía de la ciencia ha hecho una distinción entre conceptos teóricos y conceptos observacionales. Hanson, Kuhn y Feyerabend criticaron este dualismo aceptando, en cambio, la tesis de la carga teórica de todo concepto aunque se presente como observacional. Moulines observa, sin embargo, que "el alcance de la tesis de la carga teórica...ha sido sobrevalorado" (: 159). Sin duda todo concepto puede estar impregnado de teoría, pero de ahí no se puede concluir que no sea posible demarcar en ciertos contextos los conceptos observacionales de los teóricos. El aspecto más importante de la teoría es que "toda observación científica presupone una asunción previa de un sistema conceptual clasificatorio; pero calificar tal sistema de "teoría" proviene de un uso inflacionario del término" (: 159). Hempel ha observado que el concepto de "observabilidad" es relativo históricamente. Putnam exige que se clasifique con mayor rigor qué es lo distintivo de los términos teóricos. La concepción estructuralista de las teorías científicas asume el reto de definir los conceptos teóricos. Esta prescinde del concepto de observacionalidad, pues no lo considera pertinente para el análisis de las teorías (aunque lo sea en otros contextos). En cambio, la teoricidad es algo relativo dentro de cada teoría. Los términos no-teóricos vienen determinados por medios externos a esa teoría, son independientes de ella, pero son importantes porque ellos constituyen la "base de contrastación" (: 160). Los términos teóricos se determinan dentro de las leyes incluidas en las teorías, las cuales constituyen sus leyes fundamentales. Balzer y Moulines proponen una generalización de la intuición de Sneed. El criterio de teoricidad lo formulan para toda clase de conceptos empíricos, sean métricos o no. Introducen en primer lugar el método de determinación del concepto y lo definen como "una clase de modelos potenciales de la teoría en cuestión que cumple ciertas condiciones" (: 161). Enseguida se define como teórico a un término que no sólo sea un



componente potencial de la teoría sino que también sea actual. Reconocen los autores que siempre queda algún aspecto pragmático que no se puede eludir.

Andrés Rivadulla afronta el problema de la inducción y probabilidad. Alude a Hans Reichenbach, quien había concluido que las leyes científicas no pueden decidir su validez atendiendo sólo a la lógica clásica y que se hace necesario una lógica probabilista. En este caso las leyes se consideran más o menos probables. Reichenbach cree en un principio inductivo que dice así: "cuando el número de observaciones crece indefinidamente, la frecuencia relativa observada oscila alrededor de un valor límite". Reconoce que, por numerosas que sean las observaciones, siempre nos mantendremos dentro de un número muy limitado. El principio inductivo lo que hace es dar apoyo a la hipótesis más probable. Carnap reconoce en la inducción el modo de saber acerca del grado de probabilidad lógica, o sea, su confirmación.

Rivadulla insiste en que todas estas tentativas nacen contra el esfuerzo de Popper de mostrar que la inducción no juega ningún papel en la ciencia. Pero Popper no logra probar que la probabilidad inductiva sea imposible. Rivadulla piensa, por el contrario, que "hay buenas razones para sospechar que la corroboración de las hipótesis probabilistas constituye, contra toda intención popperiana, un procedimiento genuinamente inductivo" (: 144). Aunque no hay inferencias verificadoras, sin embargo, "los grados de corroboración constituyen buenos indicadores de la verosimilitud de las teorías". Popper fracasó en el intento de determinar, por comparación de teorías en competencia, cuál de ellas es más progresista. Niiniluoto ve en cambio una relación práctica entre inducción y verosimilitud. Esto lo hace estimando los valores de verosimilitud de las teorías por medio de sus correspondientes "grados de probabilidad inductiva" (: 145). Niiniluoto concluye que lo más que se puede hacer es "calcular el valor esperado de verosimilitud de las hipótesis". La tesis de Niiniluoto es, pues, "hacer depender la estimación del grado de verosimilitud de las teorías de su grado correspondiente de probabilidad inductiva" (: 142).

Para concluir, es justo reconocer que se trata de una obra bien lograda y que muestra el excelente nivel del quehacer filosófico en nuestros autores de habla hispana, latinoamericanos y españoles. Sin duda nos han presentado una versión interna de la estructura y el desarrollo de la ciencia, pero ello será seguido por otro volumen donde se consideran los marcos externos. Esa versión interna sigue, en términos generales, una de las filosofías más actuales en la teoría de la ciencia: la estructuralista.

CARLOS ROJAS OSORIO