

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán y DEL REY FAJARDO, José: *Vida, obra y pensamiento del maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda (1641-1707)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007, 238 pp.

Nueve años después de que G. Marquínez publicara *Los principios de la intelección humana del Maestro javeriano Juan Martínez de Ripalda*, sale este libro, que, como advierten sus autores en la Presentación, no es una reedición de aquel, sino una obra nueva fruto de ulteriores investigaciones sobre la vida y obra del injustamente olvidado maestro neogranadino del siglo XVII.

La obra se articula en cuatro partes. La primera, totalmente nueva, salida de la erudita pluma de J. Del Rey Fajardo S, J, reconstruye el perfil histórico de Martínez de Ripalda. La segunda, sazónada indagación de G. Marquínez, nos ofrece con novedades de fondo el perfil intelectual, la formación y el pensamiento del autor de *DE USU ET ABUSU DOCTRINAE DIVI THOMAE*, único tratado filosófico de un maestro neogranadino del periodo colonial que mereció el honor de la imprenta en Lieja en el año de 1704. La tercera y cuarta partes brindan la traducción al español y el texto facsimilar latino de las seis lecciones de la *Dissertatio paevia*, en las que Martínez de Ripalda explica los principios de la intelección humana. Termina el volumen con el *Index* de toda la obra.

La vida y la obra de Martínez de Ripalda, afirma Del Rey basándose en una sólida documentación, estuvieron vinculadas estrechamente a la historia intelectual, cultural y social del Nuevo Reino de Granada, que coincide en gran parte con la actual Colombia. Busto Ripalda “javeriano”, así calificado para distinguirlo del homónimo “salmantino”, nació en 1641 en la ciudad de Olite; viajó a la Nueva Granada donde culminó su formación filosófica y teológica entre 1663 y 1670. Inicialmente ejerció su ministerio sacerdotal en el colegio jesuita de San Bartolomé, para luego dedicarse brillantemente a la docencia de las disciplinas filosóficas y teológicas en la Universidad Javeriana, de la cual fue rector. Finalmente, en los últimos años de su vida regresó a la madre patria, donde se desempeñó como procurador de los intereses jesuíticos indianos en las curias de Madrid y Roma.

Inicia la segunda parte G. Marquínez sometiendo a crítica interpretaciones históricas que, a fuerza de repetidas, han terminado por convertirse en verdades pretendidamente incontrovertibles. Se refiere en concreto a aquella que califica el periodo colonial como nuestra “tardía Edad Media”, consecuencia, al decir de J. Ortega y Gasset, de la “tibetanización” o hermetización de España frente al resto del mundo, iniciada por Felipe II a finales del siglo XVI. Se pregunta nuestro investigador si ese enclaustramiento fue tan herético como se acepta tópicamente; aún más, si es verdad que sólo las luces de la ilustración francesa despertaron a España de su sopor colonial o si sólo el magisterio de José Celestino Mutis trajo por vez primera a la Nueva Granada el pensamiento moderno. Los

logros de la tesonera labor investigativa de G. Marquínez autorizan no sólo a poner en duda tan inveterados tópicos, sino que positivamente permiten afirmar que el pensamiento moderno se cultivó con gran altura y originalidad en Santafé, remota ciudad andina, en la segunda mitad de siglo XVII.

Como experimentado investigador, G. Marquínez no se contenta con criticar la opinión consagrada, sino que mediante un cuidadoso estudio de la magna obra ripaldiana, pone de presente las fuentes tradicionales que nutrieron su pensamiento. Las más profundas y añejas son por supuesto Aristóteles y Santo Tomás; la más próxima es la aún joven pero ya fecunda tradición jesuítica de destacados maestros de Salamanca, Alcalá, México, Roma y de Coimbra. La honesta y probada fidelidad de Ripalda a dicha tradición, no entorpece en ningún momento su agudo sentido de independencia de juicio, al contrario, impulsa su talento filosófico a la busca de la verdad por fuera y más allá de caminos trillados.

Revisadas las fuentes, procede G. Marquínez a demostrar la modernidad del pensamiento ripaldiano. Inicia constatando el giro desde el aprendido realismo inmediato, a tenor del cual el entendimiento humano puede conocer las cosas tal como son en sí fuera del alma, a un realismo mediato de tipo objetivista. El entendimiento humano, afirma Ripalda, por estar recluido en su inmanencia espiritual, no puede conocer directamente las cosas en sí mismas, sino indirectamente en las representaciones objetivas de las mismas. Es como un espejo gracias al cual puedo ver a Pedro, que está a espaldas mías, en imagen o representación, pero no a Pedro en sí mismo.

Esta clara prueba de modernidad, fuerza a nuestro investigador a preguntarse en qué consiste formalmente la modernidad filosófica. Inicia respondiendo con el conocido aserto de Heidegger en *Sendas perdidas*, según el cual la modernidad se caracteriza por ser “la época de la imagen del mundo”. En tan concisa fórmula el pensador germano viene a decirnos que la época moderna se caracteriza por concebir el mundo como imagen o representación del único y auténtico sujeto representador que es el propio hombre. Algo muy próximo enseña Martínez de Ripalda al acudir una y otra vez a la metáfora del espejo que tenemos enfrente a una distancia conveniente, en el cual se refleja Pedro ubicado a nuestras espaldas y cuya imagen es lo única que directamente podemos ver. No por azar el vocablo latino “speculum” está etimológicamente relacionado con “species” o imagen y con “specus” o cueva. De ahí que la razón moderna sea especulativa.

A pesar de que Martínez de Ripalda insiste honestamente que coincide en todo con el modo de pensar del Doctor angélico, G. Marquínez demuestra que el origen próximo de tal doctrina objetivista está la distinción suareciana entre el *concepto formal* o acto con el que el entendimiento concibe una cosa, y el *concepto objetivo* o cosa representada en y por el concepto formal. Por todo ello, el investigador concluye que en la obra ripaldiana, más que “asomos” de modernidad, hay un original filosofar sólidamente instalado en el horizonte de la subjetividad moderna, en cuya constitución tuvo mucho que ver la tradición jesuítica que se inició con Francisco Suárez.

La obra que reseñamos, como lo reconocen ambos autores, no está exenta de vacíos, tampoco pretende ser exhaustiva y conclusa, sino abierta y mejorable; dispuesta a servir de estímulo a otros estudiosos que se interesen en la original obra filosófica y teológica ripaldiana y que quieran continuar explorando y profundizando en la gran producción filosófica, mayoritariamente inédita, de nuestro aún poco conocido siglo XVII.

FIDELIGNO NIÑO

ENRIQUE M. UREÑA, *Die Krause-Rezeption in Deutschland im 19. Jahrhundert. Philosophie-Religion-Staat*. Libro elaborado con la colaboración de Johannes Seidel. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2007, 392 pp.

La colección *Spekulation und Erfahrung* (Especulación y experiencia) de la editorial alemana Frommann-Holzboog es una serie de libros que recogen textos e investigaciones en torno al idealismo alemán. Este libro de Enrique M. Ureña pertenece a la sección Investigaciones, que ya va por el volumen 55. Son libros pulcramente editados y encuadernados en tela.

Enrique M. Ureña, catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Pontificia Comillas, dirige el Instituto de Investigaciones sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de esta misma Universidad. Recuerdo algunas de sus obras en español sobre el krausismo: *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844 - 1869)*; *La Institución Libre de Enseñanza y Alemania*; *El «Ideal de la humanidad» de Sanz del Río y su original alemán : textos comparados con una introducción*. Publicó anteriormente otros dos volúmenes en esa misma colección de la editorial Frommann-Holzboog: *K.C.F. Krause: Philosoph, Freimaurer, Weltbürger. Eine Biographie* (K.C.F. Krause: Filósofo, masón, cosmopolita. Una biografía) en 1991 y *Philosophie und gesellschaftliche Praxis. Wirkungen der Philosophie K.C.F. Krauses in Deutschland (1833-1881)* (Filosofía y praxis social. Efectos de la filosofía de K.C.F. Krause en Alemania) en 2001.

El primero recorre detalladamente la vida de Krause (1781-1832). Una figura prestigiosa e influyente en el mundo de lengua española, mientras aparece como marginal en la historiografía filosófica alemana. Ureña investiga su docencia en las universidades de Jena, Berlín y Gotinga, y su gran atención a los acontecimientos políticos de su tiempo y a la masonería. Esta biografía abarca el pensamiento polifacético de Krause, fijándose especialmente en su dimensión filosófica. Constituye, sin duda, una destacable contribución a la historia de la filosofía europea, de la masonería y de la universidad alemana.

El segundo reconstruye con parecido detalle la transformación institucional de su filosofía que llevaron a cabo sus discípulos en Alemania durante el siglo XIX. Se presta una especial atención a la estrecha relación que se dio entre Fröbel y Krause, y al kraus-fröbelianismo que de ahí brotó. Ureña muestra hasta qué punto la filosofía de Kraus, con su orientación práctica y europeísta de proyección mundial, aporta el fundamento de la pedagogía fröbeliana.

El nuevo libro, que acaba de aparecer, amplía la investigación de la recepción del pensamiento de Krause en Alemania durante el siglo XIX. Lo divide en seis capítulos. Los tres primeros tratan sobre la recepción de la filosofía de Krause en los manuales y revistas alemanas del año 1833 al 1900, y los tres últimos muestran como los krausistas influyeron en tres corrientes sociales: las comunidades religiosas de orientación liberal (*freireligiösen Gemeinden*), las nuevas direcciones socio-económicas y el movimiento «feminista» (*Frauenbewegung*).

Investiga en primer lugar los primeros pasos de la recepción del pensamiento de Krause después de su muerte, pues en vida se le prestó muy poca atención. Distingue dos etapas: la que se extiende de 1832, el año de su muerte, hasta 1839 y la que va de 1839 a 1843. En ambas etapas se alude a recensiones de obras de Krause y a artículos valorativos de su filosofía, especialmente de su filosofía de la religión y de la historia, aparecidos en algunos anuarios y otras publicaciones alemanas.

El segundo capítulo abarca el periodo que va del año 1845 al 1851. Ureña comienza indicando cómo a mediados de los años cuarenta, entre 1845 y 1846, se produce un notable giro favorable en la recepción de Krause, en parte debido a los esfuerzos y méritos de sus discípulos y en parte por el debilitamiento del absolutismo de la escuela hegeliana. El pensamiento de Krause empieza, además, a tener una proyección internacional. A esa proyección, por cierto, colaboró el español Sanz del Río, que introdujo el krausismo en España, donde ejerció una gran influencia durante la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En el ámbito alemán se producen algunas duras críticas del sistema filosófico de Krause, como la de Reiff, con las que polemizan Lindemann y otros de sus discípulos y partidarios.

En el capítulo tercero se investiga detenidamente la recepción de Krause en revistas, actas de Congresos y manuales alemanes de la segunda mitad del siglo XIX. Muchos de los artículos, exposiciones o valoraciones proceden de sus discípulos o partidarios. Predominan, por tanto, los juicios favorables. Me limito a reproducir uno de ellos, el que publicó Rosenkranz en un ensayo de 1853: «Krause intentó configurar una terminología filosófica plenamente alemana —*ganz und gar Deutsch*—. Su filosofía se convirtió en la de la Bélgica protestante», abriéndose paso de este modo la filosofía alemana frente a la francesa (p. 115). Fue también notable la recepción o influencia de la filosofía de Krause en las revistas masónicas alemanas y en la Sociedad de Comenio —*Comenius-Gesellschaft*—, y en los manuales de historia de la filosofía.

Los tres últimos capítulos (cuarto, quinto y sexto) son dedicados respectivamente a la relación del krausismo con una determinada porción del catolicismo alemán, que se escinde del catolicismo llamado «romano», y a la recepción de Krause en la economía política alemana y en la Asociación General Alemana de Mujeres —*Allgemeinen Deutschen Frauenverein*—. A las mujeres alemanas les atraen su doctrina sobre la igualdad esencial del varón y la mujer, y su defensa práctica del puesto de la mujer en la vida social y profesional.

Enrique M. Ureña, con la colaboración de Johannes Seidel, ha querido mostrar en este libro, y lo ha conseguido, que el krausismo no sólo tiene el mérito de haber contribuido extraordinariamente a la modernización de España entre 1840 y 1936, sino que también merece ocupar un puesto digno en la historia de la filosofía alemana. Como en sus otras obras dedicadas a la investigación de la vida, del pensamiento y de la influencia de Krause, maneja en este libro una rica documentación, con frecuencia inédita. Una vez más ha sabido explorar, con minuciosidad y rigor, terrenos inéditos de una porción de la filosofía europea dentro de su situación histórica.

ILDEFONSO MURILLO

CONILL SANCHO, J. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos, 2006.

Innovadora resulta la propuesta de una ética hermenéutica de carácter crítico que presenta este libro. El autor, que hace un recorrido por la hermenéutica filosófica, pretende ampliar la perspectiva moral demasiado reducida de los enfoques kantianos. El procedimentalismo y el formalismo son necesarios si queremos garantizar el carácter universalista de una teoría ética, pero resultan insuficientes para dar razón del hecho moral. En respuesta a esta forma de entender lo moral, la obra nos presenta una teoría

ética que recupera el fenómeno moral en toda su complejidad, sin perder por ello la perspectiva crítica, el universalismo moral. Se trata de ampliar el sentido de moral, de modo que pueda incorporarse lo vivencial y lo fáctico (sentimientos, emociones, conciencia moral, hábitos, costumbres) en el ámbito de la teoría moral. Esto es lo que significa una crítica de lo moral desde la facticidad de la experiencia: un concepto abierto, inclusivo, de experiencia. Lo que hay que hacer es cambiar el modo de razón pura por un modo de razón impura, pues los seres humanos vivimos entre impurezas. El camino de la integración de estas dos posiciones da razón del hecho moral, considerando la contribución de Aristóteles y Kant.

El libro se inserta en el marco de las publicaciones del grupo de investigación dirigido por Adela Cortina, interesado por presentar una teoría ética propia, que si tiene su punto de arranque en la ética discursiva, pretende una renovada y transformada ética discursiva. En este esfuerzo por ampliar los márgenes de la ética del discurso Adela Cortina ha utilizado el término *hermenéutica crítica* para hablar del estatuto de las éticas aplicadas, iniciando así la hermeneutización de la ética del discurso. En lugar de hacer grandes construcciones como las que impregnan los modos de hacer economía o política en la actualidad y que implican desconexión con los ciudadanos, puede haber una hermenéutica crítica, porque de otro modo no es posible distinguir lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. La argumentación no es un hecho clausurado, sino que hay que recuperar la crítica.

Sin embargo, faltaba esclarecer el papel que ocupa la experiencia en el ámbito de esta hermenéutica crítica. La razón experiencial es razón en el cuerpo. El libro nos presenta una nueva versión de la razón arraigada en la realidad. Se trata de una razón no determinada por la lógica y la metodología, sino por el sentimiento vital y los valores. Desde estas coordenadas, el estudio elabora un nuevo concepto de razón y de experiencia. El interés filosófico del libro es transformar hermenéuticamente el idealismo, el positivismo, una serie de filosofías que ya no funcionan, pero que se han erigido como pensamiento dominante y poner de manifiesto que lo importante en nuestra época es que nos movemos entre interpretaciones. En la tarea de la interpretación siempre hay que partir de la experiencia vital. Nuestro medio —en la empresa, en la política, en la religión, en la familia, en la vida— es la interpretación. Queremos o no estamos en un medio hermenéutico: vivir es interpretar, valorar.

La filosofía es teoría desde la vida y para la vida. Hay que partir de la facticidad, abrirnos a que haya otro modo de interpretar y otro modo de vivir. En esta tarea, son significativas para el propósito del libro las aportaciones de la ontología de la facticidad heideggeriana, y la contribución de la hermenéutica filosófica gadameriana. Además de estas perspectivas, el libro nos presenta varios modelos contemporáneos de articulación entre facticidades y reflexión crítica en la razón práctica, entre los que destacan los de Ricoeur, Taylor o Vattimo. Por ello, la *ética hermenéutica crítica desde la facticidad* destaca por su carácter mediador, sin renunciar a ninguna de estas aportaciones. El autor se sitúa en todos los lugares donde hay una escisión, una encrucijada, por ejemplo, entre ética y estética, enlazándolas a través del gusto estético.

Este modo de ver las cosas vale también para acercarnos a las *relaciones entre ética y religión*. Es notable la recepción que la hermenéutica filosófica de Gadamer ha tenido a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX entre los principales teólogos cristianos. Así, la teología protestante, debido a la centralidad del tema del lenguaje en la hermenéutica filosófica, ha visto en ella un valioso apoyo para su propia reflexión sobre la Palabra, identificada sin más con la revelación cristiana y precisamente con la Biblia. La

teología católica, a su vez, ha compartido con la hermenéutica filosófica sobre todo la acentuación del tema de la tradición (la segunda de las fuentes de la revelación), un hecho que el protestante Gadamer no ha dejado de subrayar. A pesar de las continuas referencias de la teología protestante y católica a la hermenéutica filosófica de Gadamer, parece como si la recepción de la hermenéutica filosófica gadameriana por parte de la teología contemporánea representara para ésta última la ocasión para una confrontación crítica con viejos problemas.

Desde el mundo católico se han lanzando recientemente muchas críticas hacia nuestra época, dominada, según la interpretación de algunos sesudos teólogos, por el relativismo respecto a los valores, la religión y el diálogo interreligioso. Así se esgrime una falsa dicotomía entre dos campos perfectamente delimitados, el de las verdades morales eternas y absolutas de la Iglesia y el de un mundo aconfesional donde "todo vale". Este diagnóstico, que distingue claramente dos hermenéuticas, una que representa la continuidad y otra la ruptura, es erróneo. La realidad es mucho más compleja y no se puede dicotomizar. Nadie se atrevería a afirmar seriamente que el pluralismo es relativista. En medio de este desorden terminológico, la hermenéutica filosófica apuesta por una forma distinta de pensar los problemas de nuestra época actual, si no queremos abocar en la tragedia. Frente a cualquier forma de confesionalismo o de laicismo larvados, el pensamiento cristiano estaría llamado a asegurar la continuidad abierta de la historia. No se trata sólo de una continuidad en las instituciones, sino también en el corazón de las personas, de los creyentes o no creyentes, que queremos convivir en paz, con entendimiento y respeto mutuo, apostando por la educación de ciudadanos activos en una sociedad plural.

En este sentido, las distintas versiones hermenéuticas ofrecidas en el libro (Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Taylor, Vattimo) pueden abrirnos espacios de entendimiento entre la ética y la religión, incluso para decirnos que no nos entendemos, que ya es una forma de entendimiento. Todo esto supone un proceso experiencial al que nos invita el libro al pensar la relación entre ética y religión. La religión representa la relación vital del hombre con el Invisible, en el que se experimenta el valor supremo de la existencia. En esta relación con el Infinito y con el Misterio está implicada toda la personalidad del hombre. Por tanto, se trata de una relación en primer lugar interior, en la que el hombre experimenta la presencia de lo Infinito de lo finito. Para estos autores la religión resulta auténtica cuando abandona los dogmas y los ritos y se convierte en simple estructura interior, racional y moral; una religión es auténtica en la medida en que logra ofrecer una visión coherente de lo real, insertando al hombre en el mundo moral e histórico. En este sentido, la religión precede y prepara la filosofía.

Como es sabido, la reflexión de Dilthey está fuertemente inspirada por la hermenéutica de Schleiermacher. Si para el último la hermenéutica consiste en el «arte de comprender correctamente la palabra de otro, especialmente la escritura», para el primero la hermenéutica es la «teoría sobre el arte de interpretar fenómenos vitales fijados en textos escritos». Dilthey profundizará en los problemas teóricos planteados por Schleiermacher, en el intento de pensar la hermenéutica como *organon* de las ciencias del espíritu. De este modo, Dilthey prepara la hermenéutica ontológica que desarrollará Heidegger, interesada no por las circunstancias, las modalidades y los límites de la comprensión, sino por el evento del ser.

Por una parte, si Schleiermacher y Dilthey dirigen su atención sobre la problemática del comprender, Heidegger, en los inicios del siglo pasado, llevó a cumplimiento, por decirlo con palabras de Vattimo, el proceso de expansión de la hermenéutica moderna y contemporánea, iniciado por Schleiermacher, más allá de sus propios límites, afirmando

así su propia universalidad. Con Heidegger, la universalización de la hermenéutica asume así cada vez más la forma de una *koiné* filosófica. De este modo, la interpretación y la comprensión se convierten en los momentos originarios a partir de los cuales toda filosofía adquiere sentido. Hay que destacar cómo ya desde su *Informe Natorp. Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger buscaba una comprensión antropológica adecuada de la conciencia cristiana. El Aristóteles neoescolástico recibido por Heidegger era incapaz de resolver sus problemas religiosos. El retorno a un “nuevo Aristóteles”, a la antropología aristotélica centrada en la vida fáctica, tal como se encuentra en la *Ética Nicomáquea* y en la *Retórica*, para encontrar la autenticidad de la existencia en su facticidad. También es de destacar la interpretación religiosa de Nietzsche que hace Heidegger. La búsqueda de Dios, tras su muerte, lejos de constituir una expresión del nihilismo, presupone sentir su ausencia, y esto presupone un saber de aquello que está ausente, pero no anulado. En este sentido, Karl Löwith y Gerhard Krüger señalaron las implicaciones teológicas de *Ser y tiempo*, a la vez que reconocieron y afrontaron el núcleo teológico del pensamiento de Heidegger.

Por otra parte, la recepción de la hermenéutica filosófica de Gadamer entre los principales teólogos cristianos ha sido notable a lo largo de toda la segunda mitad del siglo xx. Así, la teología protestante, debido a la centralidad del tema del lenguaje en la hermenéutica filosófica, ha visto en ella un valioso apoyo para su propia reflexión sobre la Palabra, identificada sin más con la revelación cristiana y precisamente con la Biblia. La teología católica, a su vez, ha compartido con la hermenéutica filosófica sobre todo la acentuación del tema de la tradición (la segunda de las fuentes de la revelación), un hecho que el protestante Gadamer no ha dejado de subrayar. En este sentido, por lo que se refiere a la teología católica, merece una atención especial el documento de la Pontificia Comisión Bíblica titulado “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”. A pesar de las continuas referencias de la teología protestante y católica a la hermenéutica filosófica de Gadamer, parece como si la recepción de la hermenéutica filosófica gadameriana por parte de la teología contemporánea representara para ésta última la ocasión para una confrontación crítica con viejos problemas.

No se puede negar la existencia en la filosofía gadameriana de una “dimensión religiosa”. Más bien, se impone la tarea ineludible de una investigación que nos desvele si, en sus núcleos teóricos principales y en sus referencias críticas, la filosofía de Gadamer obedece a una intencionalidad religiosa propia. La “experiencia religiosa” es la expresión más característica de la teología liberal, aborrecida por la teología dialéctica. Para distinguir la “experiencia” de una posible deriva psicologista Gadamer recurre en *Verdad y método* al término *Erfahrung*, contrapuesta a los distintos modos de *Erlebnis*, vivencia, concepto sobre el que Dilthey funda filosóficamente la hermenéutica. De este modo, el término *Erfahrung* adquiere en la hermenéutica gadameriana un papel fundamental, hasta el punto que Gadamer, en el capítulo dedicado al concepto de experiencia dirá que éste es la parte central del libro.

Una continuación del proyecto gadameriano se puede encontrar en el pensamiento de Vattimo. La “ética débil” de Vattimo se ejercita en la *escucha* de la tradición y en la *escucha* de la transmisión de las interpretaciones, sus componentes básicos, gracias a los cuales se pone en movimiento un proceso de diálogo concreto y real, en la que acontece la apertura a una experiencia viva, una nueva forma de pensar el ser como evento, don, libertad, abismo, gratuidad, experiencia de la de-fundamentación, en definitiva, como experiencia de la verdad de la caridad. La *pietas* vattimiana, entendida como una capacidad de escuchar los mensajes del pasado de forma nueva, supone una virtud auditiva que

evita la equiparación de lo nuevo con lo bueno así como el inmovilismo de una determinada pre-comprensión normativa —a menudo la de los vencedores y opresores— de un mensaje del pasado. La *pietas* no es concebida como una relación con lo divino o con el *óntos ón* metafísico sino como la salvación de las huellas de la finitud y como relación no-violenta con lo vivido mediante un cuidado y una atención *actual* a los entes en su proveniencia histórica y en sus apariencias. La *pietas* adquiere así su sentido a través de la mortalidad, la finitud, y la caducidad, y aparece, por así decirlo, en la sombra del Dios muerto. Sólo después de la muerte de Dios se abre el paso a un entendimiento de la religión que destaca su aspecto de *pietas* como posibilidad de una ética postmetafísica, y debilita la imagen de un Dios todopoderoso y vengativo que nos impone una ley sin remisión ni merced. De este modo, se efectúa un desfondamiento del ser, que hace que, también desde la perspectiva de Heidegger, tengamos que posicionarnos frente a los entes motivados por la *pietas*. Por decirlo brevemente, el giro religioso de la hermenéutica filosófica realizado por Vattimo no tiene las limitaciones de la hermenéutica ontológica de Heidegger o de la hermenéutica dialógica de Gadamer. Además, la valoración positiva del pensamiento schleiermacheriano posibilita a Vattimo a realizar una integración de la interpretación con una relación practico-ética de comunicación intersubjetiva en la comunidad.

Sin la *cordialidad*, tal como señala Conill, no se puede avanzar en nada. Y mucho menos pensar las relaciones entre religión y ética. La comprensión y la convivencia sólo son posibles desde la cordialidad de la confianza. Diálogo, amabilidad, respeto, confianza, caridad, cordialidad, son actitudes que caracterizan a una auténtica comunidad, aquella en la que sus miembros buscan la solución más razonable. Esto hace desembocar la ética hermenéutica en una *cardioética*.

FRANCISCO ARENAS-DOLZ

GÓMEZ ALONSO, Modesto M. *Frágiles certidumbres. Wittgenstein y Sobre la certeza: duda y lenguaje* (Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia 2006) 351 pp.

Quienes se hayan acercado a ese conjunto de 676 notas, de aspecto un tanto hermético, que Wittgenstein redactó el último año y medio de su vida, publicadas póstumamente con el título *Sobre la certeza*, seguramente acogerán con satisfacción la presencia en el ámbito de la bibliografía española de este libro de Modesto Gómez Alonso sobre los últimos pensamientos de Wittgenstein. La interpretación de dichas anotaciones no es tarea fácil y exige, como mínimo, saber detectar los problemas a los que se refieren, los lugares a los que Wittgenstein se opone y los autores con los que discute, aspectos a los que atiende sobradamente el presente libro.

La exposición que sigue no pretende recoger la totalidad de los múltiples argumentos que componen la trama de este libro, complejo y difícil, pero inteligible en sus líneas fundamentales.

Las coordenadas de *Frágiles certidumbres* son principalmente dos: por un lado, la comprensión del sentido y del alcance que Descartes y Moore dan al escepticismo, algo que M. Gómez considera imprescindible para dilucidar el significado de las tesis de *Sobre la certeza*; por otro lado, la discusión con el estado actual de la interpretación de



*Sobre la certeza*. Según el autor, la diversidad de interpretaciones afecta no sólo al lugar de este escrito en el conjunto de las obras de Wittgenstein, sino también a su contenido. Respecto a esto último, las opiniones son tan dispares que van desde una interpretación de *Sobre la certeza* en la línea de un antiescepticismo y un nuevo fundacionalismo (Avrum Stroll), hasta la interpretación de la misma como alguna forma de escepticismo (Norman Malcolm, Robert Fogelin, Saul Kripke). M. Gómez desarrolla su trabajo en diálogo crítico con estas interpretaciones (entre otras); justamente, una de sus tareas principales consistirá en subvertir la interpretación epistemológica de A. Stroll.

Esas premisas explican en buena medida que los ejes de la investigación sean principalmente: escepticismo, fundacionalismo y epistemología. El hilo conductor más visible es la impugnación de una concepción epistemológica de la filosofía. Aunque M. Gómez no parece tener muchas simpatías por R. Rorty, el libro se comprende mucho mejor si se repara en la caracterización rortiana de la epistemología. A saber, no sólo como búsqueda de los fundamentos últimos del conocimiento, sino además (aspecto en el que, en mi opinión, R. Rorty ha exagerado) como disciplina que se arroga el derecho de juzgar sobre la vida y la cultura. A mi modo de ver, esta caracterización de las pretensiones de la epistemología no la cumple la totalidad, ni siquiera la mayor parte, de los artífices de la teoría clásica de la teoría del conocimiento. Que Descartes, por ejemplo, a quien no podrá negarse su pertenencia a la tradición epistemológica de la filosofía, no entendió la filosofía como instancia desde la que juzgar la vida es precisamente la idea que M. Gómez defiende en la primera parte de su libro. Además hay también casos en la tradición filosófica moderna en que la epistemología sirve más bien para poner límites a la razón, un aspecto que, muy acertadamente, M. Gómez elogia de Wittgenstein al final de este libro.

Prescindiendo de esa exageración, el presente libro plantea una cuestión mucho más relevante filosóficamente, que es la contraposición entre una concepción epistemológica de la certeza, ligada a la idea de la incorregibilidad de un cierto tipo de enunciados considerados fundamentales, y una concepción contraepistemológica de la seguridad de nuestros conocimientos, que es a la que defiende M. Gómez en su interpretación de *Sobre la certeza*.

El libro se estructura en dos partes: “Los escepticismos cartesiano y moderno” (Primera parte) y “Escepticismo y epistemología en *Sobre la certeza*” (Segunda parte).

Que el tipo de certeza de la que se habla en las *Meditaciones Metafísicas* es una certeza epistemológica parece difícil de negar. La peculiaridad del discurso de M. Gómez sobre Descartes radica en que no se centra en el Descartes de las marcas de verdad, sino en el de la duda de la Primera Meditación y en la función que Descartes asignó al escepticismo.

Su argumentación sobre Descartes parece estar, sobre todo, bajo la influencia de la hermenéutica anglosajona, en la que, según se nos informa, destaca la importancia actual del escepticismo, factor que ha contribuido a poner a Descartes en un primer plano. El autor se opone a quienes consideran que la estrategia escéptica de las *Meditaciones* es un recurso del que se podría prescindir y comparte la posición de aquellos que hacen del escepticismo el núcleo de las *Meditaciones*, minimizando, en cambio, las marcas de verdad (Peter Markie y Janet Broughton).

Esta primera parte del libro versa principalmente sobre la cuestión de si el escepticismo de Descartes es o no un escepticismo fundacionalista. La interpretación del escepticismo cartesiano como un escepticismo fundacionalista tiene su origen en el argumento del sueño y es defendida, por ejemplo, por Michael Williams. Una importante evidencia contra una interpretación fundacionalista del escepticismo cartesiano la halla el autor en la frase de uno de los párrafos finales de la Primera Meditación: “ahora no se trata de obrar, sino sólo de meditar y conocer”. M. Gómez defiende que la función del escepticismis-

mo de Descartes es más bien la de establecer una frontera infranqueable entre filosofía y vida, y la de permitir que la investigación se desarrolle sin la traba de los prejuicios. La valoración del escepticismo de Descartes se entiende también mejor desde el propio Wittgenstein. La duda cartesiana “deja todo como está”. Se trata del “averroísmo cartesiano”, esto es, de la escisión entre mundo filosófico y mundo ordinario. Frente a los filósofos del siglo XX, para quienes el escepticismo representa una amenaza para las creencias cotidianas del sentido común, el escepticismo sería para Descartes una estrategia artificiosa, cuyo alcance se limita al marco de una investigación pura. Es verdad que Descartes busca “principios incontrovertibles, pero esos principios se aplican, no en la fundamentación del mundo común, sino en la justificación ante el tribunal de la filosofía de una ciencia esquemática y desenraizada” (p. 70). De este modo, el escepticismo cartesiano, al no pretender una intromisión en el mundo ordinario, sería inmune a algunas críticas de Wittgenstein al escepticismo. La conclusión a la que llega el autor es que Descartes fue “un wittgensteiniano *avant la lettre*” (p. 126).

El discurso de M. Gómez sobre Descartes es, en mi opinión, aceptable, si lo limitamos al punto preciso del alcance y la función del escepticismo. En cambio, podría ser muy discutible si hacemos del escepticismo lo único verdaderamente relevante de la filosofía cartesiana.

La segunda parte del libro nos conduce hacia las posiciones de *Sobre la certeza* por dos vías principales: en primer lugar, por medio de la consideración del antiescepticismo de Moore (es sabido que los ejemplos con los que se abre *Sobre la certeza* apelan a los escritos de Moore “Defensa del sentido común” y “Prueba del mundo externo”); en segundo lugar, por la vía de la crítica de M. Gómez a la interpretación stolliana de *Sobre la certeza*, que representa actualmente la interpretación canónica del último Wittgenstein.

A diferencia de lo que sucede en Descartes, a Moore sí le preocupan las dudas planteadas por los filósofos sobre la existencia de cosas externas a nuestras mentes. El análisis de la oposición de Moore al escepticismo tiene como centro la distinción de tres clases de proposiciones, a las cuales corresponden tres tipos de dudas: las proposiciones “periféricas”, las proposiciones “fundamentales o nucleares” y las proposiciones “filosóficas” (p. 141). Lo que está en juego es la clarificación del *status* de las proposiciones fundamentales o nucleares (por ejemplo, “tengo dos manos”). Se trata de un tipo de proposiciones con “rasgos estructurales” (p. 141) como los siguientes: no sabríamos cómo proporcionar una prueba de proposiciones de ese tipo ni qué hacer con las dudas referidas a ellas.

A lo largo de su estudio M. Gómez va entresacando los errores que Wittgenstein detectó en Moore. Según M. Gómez, la posición de Moore ante las proposiciones nucleares es la de un “fundacionalismo empírico”. En la crítica a esta posición se pone de relieve el ataque a uno de los grandes lugares de la teoría clásica del conocimiento: el enfoque genético del problema de la validez, según el cual la validez de nuestros conocimientos se evalúa atendiendo a su origen; en este caso, la experiencia sensible. El fundacionalista empírico considera que la indubitabilidad de ciertas proposiciones tiene como base un proceso inductivo. Pero con ello acaba borrándose la distinción entre las proposiciones nucleares y las periféricas. Moore habría creado esa clasificación, pero luego no se atiene a ella. Según Wittgenstein en *Sobre la certeza*, no todo lo que tiene la forma de una proposición empírica es una proposición empírica. La pregunta decisiva, con la cual se alcanza, según M. Gómez, lo que de algún modo constituye “el fondo” de *Sobre la certeza* sería la siguiente: “¿Cómo es posible que (a propósito de “tengo dos manos”) ni siquiera aceptemos la posibilidad de una pregunta acerca de cómo lo sabemos?” (p. 170).

Una de las posiciones de Wittgenstein es precisamente la desvinculación de justificación epistémica y certeza.

Una parte considerable de *Frágiles certidumbres* está destinada a demoler la interpretación de A. Stroll de *Sobre la certeza*.

Avrum Stroll detecta en *Sobre la certeza* dos versiones de la fundamentalidad: una primera versión, deudora de las *Investigaciones filosóficas*, y lo que sería su versión definitiva, según la cual las proposiciones fundamentales, incorregibles e intraspasables, brotarían de la naturaleza y serían la “condición de posibilidad de todo juego del lenguaje” (222). Por esta segunda versión de la fundamentalidad A. Stroll habla de un “tercer giro” en la filosofía de Wittgenstein, el cual se caracterizaría por “el salto de un contexto explicativo *intra*lingüístico a un marco más amplio: *pre*lingüístico e *instintivo*; y, de algún modo, la superación de la ‘marca de fábrica’ de las *Investigaciones*: intersubjetividad, formas de vida, convención lingüística” (p. 171). Las proposiciones fundamentales son interpretadas ahora en el sentido de un patrimonio común, previo al proceso de hominización e independientes del contexto; algo así, como un principio trascendental natural. M. Gómez pone de relieve cómo “con la única excepción de Rush Rhees, los exégetas de *Sobre la certeza* se han lanzado por ese camino, es decir, se han apresurado a cargar sobre los hombros de Wittgenstein un *trascendentalismo con contenidos*, la opinión de que las reglas de justificación son absolutas y de que el lenguaje es posible, no porque tenga que haber algo seguro, sino porque ciertas cosas son verdaderas” (p. 184). Se trata, a juicio de M. Gómez, de una interpretación epistemológica y fundacionalista (aunque se trate de un fundacionalismo puesto al día), uno de cuyos fallos consiste en identificar la fundamentalidad con la certeza; y ésta, con la incorregibilidad o imposibilidad de casos en contra.

En lo que sigue vamos a intentar extraer algunas líneas centrales de la interpretación que defiende M. Gómez. Si no he entendido mal, lo que se produciría en *Sobre la certeza* es una nueva profundización en la lógica pragmatista de las *Investigaciones filosóficas*.

M. Gómez piensa no hay ruptura con los pensamientos inmediatamente anteriores, aunque sí una variación, una “profundización y descubrimiento de nuevos territorios” (p. 246), lo cual permite hablar de un “tercer Wittgenstein”, aunque no de un “tercer giro” de su pensamiento (p. 246). Para las notas que componen el libro al que nos estamos refiriendo propone, mejor que el título *Sobre la certeza*, el título: *Lógica y certeza; Sobre nuestro sistema judicial y sobre el escepticismo epistemológico* (p. 246).

A la imagen de A. Stroll opone M. Gómez una imagen contraepistemológica de *Sobre la certeza*. Lo primero no son las proposiciones fundamentales, sino el marco o sistema de referencias, la “‘imagen del mundo’, que delimita lo cuestionable y lo incuestionable, lo dudoso y lo sólido”. O mejor, las “imágenes del mundo”, pues éstas son “irreductibles las unas a las otras, intraspasables” (p. 231). Y “cualquier marco de referencias es cuestión de fe, o, si se prefiere, carece de la capacidad de autojustificarse desde un punto de vista objetivo” (p. 232).

La fundamentalidad no se identifica con un conjunto de proposiciones fundamentales. “El error más grave de la escolástica wittgensteiniana ha sido el de dar por supuesta la ecuación entre el fundamento y un conjunto preciso de proposiciones fundamentales”. (p. 240). Lo fundamental es una imagen del mundo; y ésta no es una “teoría”, sino una “forma de vida” (p. 240). En este planteamiento el enigma de los enunciados nucleares no se resuelve en la perspectiva de su justificación epistémica, sino en la del mundo en el que actuamos. Dudar de sí tenemos manos, de si somos humanos o de cuál es nuestro nombre no es dudar de “hechos concretos, sino poner en entredicho la validez de nuestros procedimientos, de nuestra relación con la realidad y de nuestro sistema judicial” (p. 241).

Para Wittgenstein la fundamentalidad no tiene que ver con la justificación epistémica, sino con la “asimilación (*absorption*) de formas de vida (“inmersión” y “trasfondo”) (p. 271), que no hace referencia a “una serie de principios”, como piensa A. Stroll, sino a “un grupo de prácticas, procedimientos y juicios concretos” (p. 274).

Otras expresiones de toda esta imagen contraepistemológica de *Sobre la certeza* son las siguientes: conexión de legitimación y contexto, frente al postulado de la razón pura y al punto de vista del “ojo de Dios”, y desconexión entre certeza e incorregibilidad. No habría para Wittgenstein certezas inmutables. Pero, por otro lado, que todo sea recusable, no significa que todo sea dudable. No hay sistema judicativo sin certeza, pero tampoco hay proposiciones “que detentan a perpetuidad el título hereditario de ‘ciertas’” (p. 270).

El aparentemente antisistemático Wittgenstein parece acabar pensando que lo primero es el sistema: “Lo fundamental y lo cierto se identifican porque la certeza está en función (exclusiva) de la posición de una proposición en nuestros juegos del lenguaje, posición que ni obedece a ninguna suerte de primacía intelectual, jerarquía racional o ‘visión inmediata o transparente’ ni es inmutable” (p. 270). Al fundacionalismo genéticose contraponen ahora la imagen del “entramado lingüístico” (p. 292). “‘Entramado’ significa que no construimos las proposiciones no fundamentales a partir de las fundamentales, sino que la posición de todos nuestros juicios es igualmente fundamental y que la distinción entre lo fundamental y lo no fundamental es una distinción dentro de lo fundamental (...) en el principio no fueron las proposiciones fundamentales, sino toda una red de juicios” (p. 292).

M. Gómez defiende que el antiscepticismo de Wittgenstein es una forma de escepticismo; no de escepticismo epistemológico, sino de escepticismo antiguo: según Sexto Empírico, “la función del escepticismo no es la de poner en entredicholas creencias del hombre ordinario, sino la de defenderlas, impermeabilizarlas y hacerlas invulnerables a las embestidas del escepticismo filosófico” (p. 307).

Estamos, en suma, ante un libro de fuerte contenido epistemológico, aunque contundentemente antiépistemológico.

Desde el extremo pragmatismo de *Sobre la certeza* se extraen a lo largo del libro algunas consecuencias. Entre otras: que “no hay tribunal alguno de la razón pura” (p. 232), que “un diálogo racional bajo condiciones universales entre distintas culturas es imposible”, debido a que “las imágenes del mundo son irreducibles e intraspasables (p. 231), y que “la opacidad e intraducibilidad de las imágenes del mundo, así como el hecho de que operamos siempre dentro de las reglas y de los límites de una tradición y cultura”, no parecen hacer viables propuestas como la de un universalismo ético, lingüístico y pragmático (p. 232).

A quien suscribe estas líneas le cuesta aceptar una absolutización de las formas de vida fácticas, así como la tesis de una total impermeabilidad entre filosofía y vida. Tampoco comparte ciertos juicios sumarásimos sobre la tradición filosófica, en la que apenas se salvan unos cuantos filósofos (Wittgenstein, Nietzsche, Schopenhauer, Kierkegaard, ¿Descartes?). Pero todo ello es totalmente independiente del reconocimiento de la calidad de este libro, entre cuyos méritos cabe destacar la feliz combinación de información bibliográfica y reflexión crítica. Es verdad que la continua mediación de la crítica a otras posiciones llega a difuminar en ocasiones la propia interpretación de M. Gómez. Pero, por otro lado, la atención al estado de la cuestión es una de las aportaciones del libro. *Frágiles certidumbres* es, en definitiva, una contribución importante a la hermenéutica de los últimos pensamientos de Wittgenstein, aspecto en el que este libro debe ser tenido en cuenta.

ANA MARÍA ANDALUZ ROMANILLOS