

Crítica de libros

LEMA-HINCAPIÉ, Andrés, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*. Anthropos, Rubí (Barcelona), 2006. 259 pp.

Quien suscribe no tiene como campo de trabajo la filosofía, pero sí el otro que ha querido reflejar el autor de este libro, el de la Biblia: los métodos de la exégesis, la historia y la arqueología bíblicas, el sentido teológico de los textos. Desde ahí ofrece su punto de vista sobre un trabajo que ha leído con gusto y cree haber comprendido en sus líneas fundamentales de pensamiento.

Andrés Lema-Hincapié es doctor en Filosofía por la Universidad de Ottawa. Fue profesor de Filosofía moderna en Colombia y actualmente investiga los aspectos filosóficos de la literatura hispánica. El libro que nos ofrece está coeditado por la Universidad Autónoma Metropolitana de Iztapalapa (México). Se presenta estructurado en seis capítulos, precedidos de un prólogo, agradecimiento e introducción y rematados con unas conclusiones, bibliografía e índice de materias y de nombres. Cumple, a mi modo de ver, en su estructura básica, con cualquier tipo de publicación seria que se precie. Vamos por partes.

El *Prólogo* al libro lo redacta nada más y nada menos que Jean Grondin, el célebre especialista en la filosofía de Gadamer. Alaba al autor por lo penetrante de su pensamiento y por el arrojo de haber buceado en las fuentes, casi ausentes, del pensamiento exegético de Kant. Y después de unas breves reflexiones en torno a la *historia* y la *crítica*, términos clásicos y cotidianos en la exégesis bíblica, pondera nuevamente el trabajo del autor por haber sabido poner a la luz los principios de la exégesis kantiana. Sigue la *Introducción*. Interesante, sobre todo, por algunas de las confidencias que nos hace el autor: que Kant nunca presentó de manera sistemática una doctrina de la fe racional en relación con la Biblia; que ni se le pasó por la cabeza criticar la canonicidad del libro sagrado; que utilizó la traducción de Martín Lutero en una edición de 1751 (*Biblia das ist die gantze Heilige Schrifft, Alten und Neuen Testaments, Nach der Teutschen Uebersetzung Luthers u.s.w. Samt einer Vorrede von Hieronymo Burkhart, Basel Bey Johann Rudolf Im Hof 1751*), cuyos subrayados y anotaciones, por cierto, estudió, al más puro estilo de la tradicional crítica histórica de las fuentes de la Escritura, Heinrich Borkowski (*Die Bibel Immanuel Kants, Königsberg, Grafe und Unzer,*

1937); y que su pensamiento nunca pudo sustraerse de la influencia de la tradición pietista. Y a continuación nos encontramos con los seis capítulos que son el fundamento del libro.

En el capítulo primero (*¿Exégesis bíblica en la obra de Kant?*) hace el autor un repaso a lo que algunos comentaristas de Kant han escrito sobre su pensamiento en torno a la Biblia. Lo divide en cinco partes. En las tres primeras recoge los nombres más sobresalientes en el ámbito alemán, francés e inglés, respectivamente. Concluye que los estudios se han limitado a decir que en algunas obras de Kant hay algunos principios para la interpretación de la Biblia, pero poco más. Después va cerrando el círculo. Habla de los contemporáneos de Kant, principalmente teólogos y exégetas (J. G. Eichhorn, J. G. Rosenmüller, C. Garve, G.W. Meyer, entre otros). Estos últimos, de escuela gramático-histórica, que terminaron tachando de alegórica la reflexión de Kant sobre la Biblia. Y en la última parte, el autor viene a concluir que «Kant jamás pretendió construir una teoría de exégesis bíblica. A lo sumo, sus pretensiones se limitaron a ofrecer algunos principios filosóficos para la lectura de la Biblia (*philosophische Grundsätze der Schriftauslegung*)» (p. 29). Y esto es precisamente lo que hará Lema-Hincapié en el capítulo cuarto: exponer de forma sistemática tales principios.

En el capítulo segundo ubica el tema: la crítica bíblica y la Ilustración. En su interior, a mi modo de ver, se teje una de las cuestiones más importantes: si la santidad de la religión y de su libro sagrado son un obstáculo para el cuestionamiento crítico (los títulos de los diferentes apartados son una muestra de ello: *Crítica bíblica como tarea del criticismo kantiano*; *Contra el maestro de lectura*; *Del "magister dixit" al "liber dixit"*; *Biblia y superstición*; *Biblia y autonomía*). Nos habla también de las obras fundamentales de Kant en las que, según el autor, mejor se puede apreciar el sentido de su hermenéutica, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793) y *El conflicto de las facultades* (1798), y nos sitúa en el ambiente de la *Aufklärung*.

El capítulo tercero, *Sobre el espíritu de la hermenéutica bíblica en el pensamiento kantiano*, desarrolla la cuestión de la tarea que para Kant tiene el hermeneuta bíblico: no tanto reconstruir el *scopus* (intención) del narrador, cuanto acercarse al de la razón práctica, universal.

Y a continuación, en el capítulo cuarto, Lema-Hincapié sistematiza los, a su juicio, principios hermenéuticos de Kant. Es el más denso y, a mi modo de ver, más importante. Habla de seis principios:

1. Principio de Pertinencia Moral. Principio supremo que dirige la interpretación kantiana de la Escritura: la búsqueda de la perfección moral práctica del hombre (la reacción de los exégetas y teólogos de su tiempo, por cierto, no se hizo esperar).

2. *Principio de Inmanencia*. Es decir, que la interpretación de la Biblia ha de hacerse en los límites de la razón, única capaz de determinar lo que puede convenirle a Dios (todo lo que desborde la experiencia ha de ser rechazado. Ejemplo: misticismo, dogmática, etc.).

3. *Principio de Simbolización*. Se trata de aquel por el que Kant considera los personajes, relatos, etc., de la Biblia como símbolos de verdades morales y de religión pura de la razón. Tiene tres funciones: animar a la esperanza, vivificar ante las adversidades y activar las facultades simbólicas humanas.

4. *Principio de Antihistoricismo*. Lo histórico, no es más que ilustrativo en la interpretación bíblica kantiana. Lema-Hincapié recoge estas palabras del filósofo: «Por esta razón, los pasajes y la expresión de la Biblia se deben interpretar no desde el pensamiento del autor, puesto que él mismo se pudo haber equivocado, o desde las lenguas principales de la Biblia, sino de acuerdo con una significación edificante y útil para el pueblo» (p. 148).

5. *Principio de Antiliteralidad*. Esto es: los pasajes bíblicos tomados literalmente no dicen nada (aún cuando se crea comprenderlos). La disposición a una religión moral es absolutamente anterior a una fe histórica en la letra bíblica.

6. *Principio de Autonomía*. Se opone a ver en la Escritura un manual, un conjunto de preceptos para las situaciones de la vida concreta. La Biblia, lo que hace, según Kant, es ilustrar e iluminar las verdades de la vida práctica de los hombres.

Y tras establecer tales principios de la interpretación bíblica, el capítulo siguiente, “*Dios exégeta*” y *revelación bíblica*, si bien breve, causa perplejidad. Según Kant: «el teólogo bíblico tiene que contar más bien con la iluminación sobrenatural de la comprensión por un espíritu superior que conduce a toda la verdad» (p. 193). Suena a heteronomía. Dice Lema-Hincapié que el de Königsberg se vio un tanto “obligado” a este tipo de afirmaciones (“Dios exégeta”, por ejemplo) por el *imprimatur*.

El último capítulo, si bien por su título, *Aut Paulus aut Iacobus: La exégesis kantiana de la justificación*, pareciera ser una reflexión teológica, con la inestimable ayuda del filósofo, para dirimir el clásico dilema fe/obras, nos acerca, a las reflexiones del propio Kant en torno, principalmente, a los textos de Pablo (Rom 1, 17; 3, 24; 4, 6.16; 10, 8-10; 14, 23) y Santiago (1, 25; 2, 12; 2, 14ss). Es uno de los capítulos en los que nos encontramos con más interpretaciones de Kant sobre textos concretos de la Biblia. Concluye que, para este, nada de *aut... aut*, sino *tantum... quantum*.

Y finalmente, en la *Conclusión*, el autor... mejor lo dejamos hablar a él: «Mi estudio sobre la hermenéutica bíblica de Kant demuestra entonces

que es injusto el olvido en que ella ha sido tenida por parte de estudiosos de la filosofía kantiana, por parte de los exégetas y por parte de los historiadores de la exégesis. Ellos no han considerado las contribuciones de Kant a la teoría y a la historia de la interpretación de las Escrituras. Porque, en efecto, en la obra de Kant existe una reflexión exegética sostenida sobre el contenido, sobre los relatos y sobre ciertos personajes bíblicos, por un lado, y por otro, en torno de la Biblia en general. La Biblia tiene un lugar importante en la filosofía crítica de Kant» (p. 227).

Hasta aquí las líneas generales del libro. Ha habido cosas, no obstante, que me han “despistado” un poco. La más general es que utiliza indistintamente los términos *exégesis*, *hermenéutica* e *interpretación*. En la ciencia bíblica se utilizan de forma más precisa (véase, por ejemplo, algún diccionario de teología bíblica, como el de ROSSANO, P. - RAVASI, G. - GIRLANDA, A., de Ediciones Paulinas). Otra, también general, la visión de la Biblia exclusivamente como texto sagrado. Claro, el libro está hablando de un autor del siglo XVIII, no podemos pedirle algo de lo que todavía cuesta, al menos en el ámbito español, tomar conciencia: la Biblia como literatura, por ejemplo (otra sugerencia: TREBOLLE BARRERA, J., *La Biblia judía y la Biblia cristiana*, Trotta, Madrid 1998). Y otra relacionada con la anterior, que da la sensación de que el autor, más que en la Biblia, se centra en el pensamiento de Kant en torno a la religión y a la hermenéutica (basta, por ejemplo, ver el espacio, bastante amplio, que dedica a cuestiones como la *inerrancia*, el *dogma*, la *revelación*, o la *justificación*). Uno esperaba encontrarse, más bien, con lo que hace el autor en el último capítulo, es decir, exposición del modo cómo Kant trataba los textos bíblicos en concreto.

Lo más laudable del trabajo, a mi modo de ver, es la gran cantidad de referencias que sostienen las distintas reflexiones del autor: citas de las fuentes kantianas, de los pensadores contemporáneos al filósofo, de comentadores actuales, etc. Recoge, incluso, los textos en la lengua original. A veces, también, uno no sabe por qué no cita, como lo hace habitualmente, en la lengua original textos sobre temas importantes (por ejemplo cuando presenta el análisis que hace Kant de Mc 10. 18, en las pp. 182-183). Pero también haría yo aquí una pequeña advertencia: se puede tener la impresión de que el autor no contextualiza, en ciertos momentos, las reflexiones. Por ejemplo, hablando de si la hermenéutica de Kant es o no mística (pp. 111-113), pone al mismo nivel un teólogo contemporáneo de Kant (Rosenmüller) y a alguien que vive a comienzos del siglo pasado (H. Delacroix). Y, a este respecto, hablando de exégetas, choca un poco que no haga alusión a algún clásico más, como, por ejemplo, Orígenes, o, del ámbito judío, a R. Ismael, Filón, o a Ibn Ezra, o a investigadores contemporáneos nuestros de la talla de I. de la Potterie, G. von Rad o M. Noth. Se detiene, ante todo, en algún

clásico (como San Agustín) y en algunos de los padres de la *Bibelwissenschaft* (Johann Gotfried Eichhorn y Johann Georg Rosenmüller).

No podemos, tampoco, dejar de anotar algunas cuestiones, llamémoslas, de forma: ¿por qué las citas bíblicas las toma de la *Sainte Bible* (traduction française sous la direction de l'École biblique de Jérusalem), Paris, Cerf 1961, cuando tenemos en español la maravillosa edición de Cantera-Iglesias, o la de la Biblia de Jerusalén? Tampoco comprendo la razón de citar un pasaje bíblico por la página de la edición que utiliza (véase, por ejemplo, la cita de la p. 185), o por qué al citar los libros bíblicos apunta el nombre completo, cuando lo más común y práctico es el uso de abreviaturas (por cierto, que en la p. 137 cita *Corintios* 5, 17, sin que sepamos si se trata de la primera o la segunda carta).

Y termino. Posiblemente la Biblia sea uno de los libros más “trillados” de todos los tiempos. Resulta difícil “sacarla” del ámbito sagrado donde durante siglos ha estado encasillada. Tengo también la impresión, o mejor, estoy convencido de que en nuestro país esto cuesta aún más. Es triste que ideas, e incluso prejuicios religiosos, nos hagan pasar por alto trabajos y reflexiones tan valiosas que se han hecho, a lo largo de la historia, en torno a este libro de libros que esconde en sus páginas una profunda riqueza cultural.

Hay que superar la idea de que la Biblia es un catecismo. Ya se han dado pasos importantes en nuestros tiempos (basta pensar en el impulso que dieron los métodos histórico-críticos), y se están abriendo nuevos campos por explorar, véase, por ejemplo, la panorámica que presenta BARTON, J. (ed), *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 1998 (hay traducción al español: BARTON, J. (ed), *La interpretación bíblica hoy*, Sal Terrae (Presencia Teológica 113), Santander 2001).

Y, con permiso, tanto para quienes del ámbito de la filosofía estén interesados, como para los colegas del campo de la exégesis, qué mejor que el libro de Andrés Lema-Hincapié. Tal vez sea éste un buen pretexto para acercar posiciones y para realizar trabajos conjuntos en torno a un libro tan rico y tan desconocido todavía hoy.

Emeterio Chaparro Lillo

SERRANO DE HARO, Agustín: *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Trotta, Madrid, 2007. 101 pp.

Como si estuviera llamada a convertirse calladamente con el tiempo en una segunda Escuela de Madrid, el florecimiento filosófico que disfruta la fenomenología en España gracias en gran medida a la creación

y magisterio de Miguel García-Baró, va prodigando aquí y allá sus frutos ya en sazón con obras como ésta de Agustín Serrano de Haro que nos ocupa, uno de los más prominentes fenomenólogos de nuestro entorno, formado en los muros de la Complutense y en la actualidad científico titular del Instituto de Filosofía del CSIC.

Fiel al husserliano lema de «volver a las cosas mismas», que resonará amplificado años después por el propio Heidegger, y sin otra preocupación que hacer genuina filosofía, nuestro autor acomete en estas páginas el análisis riguroso y estricto de un fenómeno específicamente humano como es la puntería que se nos presentaba hasta ahora prácticamente inédito en la investigación filosófica, sin haberse apenas reparado en la revelación que el acto de apuntar ofrece sobre el yo, el cuerpo y su inserción en el espacio, la conciencia perceptiva, los hábitos intencionales y los movimientos de la atención. Entre nosotros, ni siquiera el mismo Ortega dio en reflexionarlo en su admirable *Prólogo* al libro cinegético del Conde de Yebes. Y, sin embargo, sobre este fenómeno tan común, pragmático y preteórico, furtivo hasta ahora a la razón contemplativa, va a desplegar nuestro autor toda su inteligencia inquisitiva para mostrarnos cómo, bien al contrario, el fenómeno del apuntar y sus condiciones de posibilidad nos llevan a las regiones de los genuinos problemas filosóficos. Todo ello escrito con un extraordinario dominio del castellano que combina aquella «perfecta claridad» que demandaba Husserl con una riqueza expresiva que entronca con la mejor tradición literaria de nuestros pensadores, calidad y cuidado de prosa que echamos desgraciadamente en falta en muchos libros de filosofía escritos en la actualidad.

Dividido el Ensayo en dos grandes apartados, en la Parte I acomete nuestro autor la inspección minuciosa del fenómeno según es vivido en la experiencia cotidiana para captar así su forma genérica y hacer comprensible su estructura de sentido. Por de pronto, advertimos *prima facie* que el hecho de apuntar es únicamente humano y que es esencialmente falible. En puridad, no cabe puntería en el mundo animal, ya que es condición esencial de una tal actividad contar con un útil-móvil proyectado hacia un hipotético blanco y que además se sopesa previamente su proyección. La ordenación de los elementos necesarios para el apuntar –blanco, móvil y sujeto apuntador– completa la delimitación inicial del fenómeno que nos incumbe. Ello nos lleva a reparar en los movimientos de la atención que preceden a todo ejercicio de puntería y en su concentración aneja, que dan en constituir ese «atletismo de la mirada» en que consiste el apuntar. A una tal actividad atencional que se focaliza en todo apuntar, le sigue la adopción de una postura corporal determinada que es de suyo perceptiva y que nos revela el plegarse del conjunto del cuerpo a las exigencias del órgano encargado de la proyección, en una «acrobacia de la carne» que es, como preludio del lanzamiento mismo, de

índole intencional. Como precisa nuestro pensador recurriendo a la terminología fenomenológica, todos los «sistemas cinestésicos» quedan así activados y activos, ordenados a una nueva acción inminente.

Sin embargo, no con ello está todavía aclarado fenomenológicamente el acto de apuntar: así, inherente a él le resulta el cálculo del lanzamiento como ponderación última que se constituye en *ratio sufficiens* del acto mismo de lanzar. Su examen detallado nos lleva de la mano al pulso y al tino habiéndose de dilucidar si las anticipaciones que ellos comportan tienen también la forma de una «expectativa intuitiva», tal como Husserl categoriza este género de actos en estricta analogía con los recuerdos (pág. 41). Con todo y con ello, quedaría incompleta la descripción de la esencia del apuntar si no reparamos en la radical gratuitud que comporta todo acierto. Esta incertidumbre tan ciertamente peculiar, «falibilidad esencial pero no arbitraria» (pág.45), confiere a los ejercicios y deportes de puntería su singular atractivo para el *homo ludens* desde tiempos inmemoriales.

Acotado ya el fenómeno en su genuina dimensión, la Parte II va a analizar las condiciones de posibilidad que permiten la aparición de la actividad de apuntar, acto que combina en sí un movimiento voluntario del propio cuerpo con el movimiento mismo del proyectil que recibe de ese cuerpo vivo determinado por la conciencia una suerte de *voluntas impressa*. Las reflexiones aquí vertidas reintegran ahora el fenómeno concreto de la puntería en el universo peculiar del mundo de la vida, participando de su verdad y legalidad radicales. Para ello se establece inicialmente un fructífero diálogo con las tesis avanzadas por Eugen Herrigel en su opúsculo de 1948, *Zen en el arte del tiro con arco*, que permite a Serrano de Haro una interpretación ontológica más profunda del hecho de apuntar, asumiéndolo como un «hábito intencional» y rescatando así en todo su alcance dicho concepto fenomenológico dilucidado por Husserl tardíamente.

Si confrontamos, como hace nuestro autor en el espléndido capítulo 8, la forma esencial del acto de la puntería con el planteamiento de Heidegger, vemos que, en puro rigor, sus condiciones de posibilidad no se compadecen con el marco de las determinaciones estructurales de la existencia humana postuladas por el pensador alemán en la primera sección de *Ser y tiempo*. Mas bien el apuntar mismo cuestiona humildemente algunas determinaciones arquetípicas de la ontología fundamental del ser-en-el-mundo, describiendo con precisión el autor las sucesivas dificultades del análisis heideggeriano a la hora de dar cuenta y razón de este «martilleo a distancia» en que consiste el apuntar (págs. 71 y ss.). En el sujeto que apunta, todo el cuidado está puesto en medir y esa «estimación expresa de la lejanía» habla en contra de las estimaciones originarias del cuidado que según Heidegger «no quieren medir» y

hacen del *Dasein* un ser de cercanías. Bien al contrario, toda puntería comporta un genuino *des-acercar* más que aquel *des-alejar* que implicaba esa suerte de acercamiento circunscriptivo mentado por el pensador de la Selva Negra Ahondando en ello, nuestro autor nos acabará mostrando cómo la acción de apuntar y tirar supera, al suponer la necesaria presencia de un «perfecto aplomo» del cuerpo, el tratamiento categorial heideggeriano donde el cuerpo propio brilla por su ausencia (pág. 77).

Finalmente, en el postrer capítulo nos muestra el autor cómo el principio de incertidumbre que tiñe todo acto de puntería va a constituir una confirmación del axioma fenomenológico de la necesaria percepción inadecuada del espacio. Así, la peculiar coimplicación entre el axioma universal de inadecuación formulado por Husserl y el *factum* de la gratuidad del acierto, llevará a un análisis minucioso que vendrá a demostrar en última instancia que la incertidumbre de la puntería «opera como una mostración *ad oculos* de la percepción inadecuada de espacio y mundo» (pág. 97). No sorprende pues que —como recoge nuestro autor a modo de epílogo— la fenomenología trascendental de Husserl aparezca entonces como el planteamiento teórico dotado de las categorías adecuadas para dar cabal razón de esta experiencia del apuntar mismo. Y es que a la postre este libro deber ser considerado como un verdadero tratado de ciencia de los fenómenos, ya que todo lo que se discute acerca de su objeto —el fenómeno del apuntar en este caso— es tratado cabalmente en directa mostración y justificación cumpliendo así con aquellos requisitos de rigor que solicitaba el propio Heidegger en su obra mencionada.

Hay en la *National Gallery* londinense un prodigio de escultura que plasma en bronce a un Teucro absorto del mundo tensando su arco en actitud de perfecta concentración, como recogiendo en sí la *quiditas* del apuntar mismo. Pareciera como si en ese su ademán nos señalara hacia nuestro libro acompasándolo con aquella cordial exhortación de Heráclito tan cara a Heidegger y Ortega: «*entrad, entrad, también aquí hay dioses*»: oyendo su invitación, nos hemos adentrado durante unas horas en los entresijos del apuntar y ciertamente hemos descubierto ese *quid divinum* que en toda su extensión y fenomenológica hondura Agustín Serrano de Haro nos ha mostrado admirablemente en estas páginas escritas con precisión de orfebre junto a la lumbre del puro pensar.

Ignacio García de Leániz Caprile

ORTEGA CAMPOS, Pedro: *El grito de los adolescentes*. CCS, Madrid, 2007.

El profesor Ortega Campos, con el rigor y la profundidad habituales en él, nos obsequia en esta ocasión con un estupendo libro: *El grito de*

los adolescentes, en el que desentraña con delicadeza y precisión la amplia problemática de esa edad crucial en la evolución del ser humano, de la que depende, en buena parte, lo que después seamos: «la adolescencia, esa alegría que estalla como una caja de cristal, ¿esa pena que jamás se disuelve?»

A partir de un caso real vivido por él mismo, apoyándose en la llamada de un adolescente a un TES (teléfono de emergencia psicológica) y en una serie de entrevistas realizadas por el autor, describe el profesor Ortega un completísimo mapa de ruta para poder entender y transitar por la «intrincado bosque» de los jóvenes-adolescentes, para poder comprender sus manifestaciones psicológicas y sociales, sus gritos y silencios, sus luces y sombras, sus esperas y sus esperanzas, ofreciendo al lector unas bien documentadas reflexiones, unas bien fundamentadas hipótesis que intentan explicar y esclarecer (y a fe que lo logran) las casi siempre controvertidas y desconcertantes actuaciones de los adolescentes.

Pedro Ortega lleva ya muchos años ejerciendo como Voluntario del Teléfono de la Esperanza, habiendo ayudado a mucha gente a superar sus problemas y traumas, y habiendo sabido, también, conciliar sabiamente esta generosa actividad de «escucha activa» con su dedicación permanente e ilusionada a sembrar en la mente y en el alma de sus jóvenes alumnos, como catedrático de Filosofía, aquellos valores intelectuales y morales que los van a convertir en ciudadanos bien formados, en personas capaces de vivir su vida con dignidad y sentido, haciéndoles ver, con nuestro Unamuno, «que el porvenir es el único reino del ideal, que son hijos de su propio futuro, más que hijos de sus propios padres» y que todo horizonte de esperanza es posible. (p. 12).

Enriquece el doctor Ortega su trabajo con *otros casos problemáticos* tratados por él mismo, de los que va extrayendo valiosas enseñanzas; con *textos de apoyo complementarios*; con *estrategias de ayuda* muy sugestivas; con *itinerarios conceptuales*, al final de cada capítulo, que favorecen la comprensión y asimilación de lo dicho; con un breve, pero interesante, *vocabulario aclaratorio*; con una cuidada, selecta y actualizada *bibliografía*.

Nuestros adolescentes a veces gritan silenciosamente y no les hacemos caso, dice el autor, porque no sabemos o porque no queremos. Los padres y los educadores debemos estar atentos al rumor de sus almas, al fragor de sus corazones. «Ojalá mi pluma», dice Pedro, recordando a D. Quijote, «sea la lengua del alma: cuales fueran los conceptos que en ella se engendraran, tales serían mis escritos».

Contra la desintegración familiar, contra el fracaso escolar, contra la negación de su propia conciencia e identidad, contra nuestra intransigencia y nuestros pre-juicios, hay que escuchar y educar a los adolescentes en la ansiosa búsqueda de sí mismos; hay que atenderlos en la inadaptación y fracaso escolar, en el descubrimiento equilibrado de su sexuali-

dad, para que, de esta manera, logren superar el síndrome de la enfermedad, de la tristeza, del sin-sentido, del aparente fracaso..., y fomentar de ese modo su autonomía, su altruismo, su solidaridad, su apertura a los demás, su personalidad... cada vez más definida y madura.

A través de cuatro amplios y enjundiosos capítulos, divididos cada uno de ellos en distintos apartados, el profesor Ortega nos describe cómo son y se nos muestran los gritos de los adolescentes, cuáles son las razones de esos gritos, cuáles son las soluciones, y, por fin, en el último capítulo, qué estrategias y actitudes de ayuda debemos poner en práctica para acercarnos a ellos: Al joven-adolescente hay que saber acogerlo y serenarlo, hay que ayudarlo a que nos exponga con claridad y calma sus problemas e inquietudes, hay que ayudarlo a que afronte con sinceridad y con objetividad lo que realmente le pasa, hay que proponerle, en fin, un plan de superación, un programa de acción para que pueda llegar a ser una persona equilibrada y feliz.

He aquí un estupendo libro que, a buen seguro, nos va a permitir acercarnos al proceloso mar del adolescente para tenderle una mano, ya que nos guía un avezado y experto timonel.

José L. Rozalén Medina

CONILL SANCHO, Jesús: *Ética hermenéutica*. Tecnos, Madrid, 2006. 286 pp.

El giro lingüístico caracteriza a gran parte de la filosofía del siglo XX. Dos corrientes principales lo adoptan explícitamente: la analítica y la hermenéutica. Las distintas disciplinas filosóficas (antropología, ética, estética, filosofía del lenguaje, ontología, etc.), cuando son practicables, se conciben o desarrollan en esa perspectiva lingüística. Este libro no podría comprenderse sin tener en cuenta los límites y posibilidades que implica esa primacía del lenguaje en muchos textos de la filosofía contemporánea.

Su autor, Jesús Conill, catedrático de Ética en la Universidad de Valencia, al abordar en esta obra el tema de la ética, se inscribe decididamente dentro de la corriente hermenéutica. Su título, *Ética hermenéutica*, significa bien el contenido al que aluden sus páginas. Consta de una introducción y tres partes. Desde el principio hasta el final notamos, sin lugar a dudas, el objetivo que se pretende: la configuración de una «*ética hermenéutica crítica desde la facticidad*». Se trata de una verdadera ética *hermenéutica*, frente a la posición de prestigiosos representantes de la hermenéutica filosófica que han manifestado sus reticencias respecto a esa posibilidad, y de una ética *crítica*, en respuesta a los que tildan a la hermenéutica de falta de auténtico sentido crítico.

Como presentación de los contenidos fundamentales de este libro, aprovecho el resumen que el mismo autor nos ofrece al final de la introducción, donde, por otra parte, en pocas páginas nos da la clave de toda la obra. ¿Por qué una ética hermenéutica? ¿No se trata de una empresa descabellada? ¿No es sintomático del poco interés que despierta o de la dificultad que encierra tal tipo de ética el que no sea habitual encontrar un capítulo dedicado específicamente a la ética hermenéutica en las Enciclopedias o Historias de Ética?

En un primer intento de justificar su pretensión, comienza manifestando que la ética no es algo ajeno a la hermenéutica, ya que cualquiera puede darse cuenta de que «los representantes más significativos de la filosofía moral y política contemporánea se sitúan en un contexto hermenéutico». Indica sus nombres: Rawls, Walter, Taylor, MacIntyre, Ricoeur, Rorty, Gadamer, Apel, Habermas y Vattimo. Luego afirma que es posible configurar una nueva ética hermenéutica desde la facticidad, con sentido crítico, descubriendo las raíces kantianas de dicha hermenéutica, aunque este camino de hermeneutización de Kant presente tres dificultades innegables: 1) la interpretación que da Gadamer de la *Crítica del juicio* en *Verdad y método*; 2) la impronta heideggeriana de la hermenéutica contemporánea, pues el pensamiento de Heidegger parece a muchos reacio a cualquier ética o, al menos a una ética compatible con el espíritu crítico moderno; y 3) los intereses de los defensores de la hermenéutica filosófica, que no han sido preferentemente los éticos, sino, por ejemplo, los estéticos y ontológicos.

A pesar de todo sería posible encontrar en Kant un potencial hermenéutico aprovechable. Otras fuentes básicas de las que se nutre esta ética hermenéutica son Heidegger, Gadamer y Aristóteles. Entre las aportaciones de este tipo de ética a la ética contemporánea, pone de relieve su contribución a esclarecer el estatuto de la razón que opera en las llamadas «éticas aplicadas» y a diseñar una ética de la responsabilidad en contextos complejos y plurales, como los nuestros.

La primera parte responde con detalle a la pregunta de si es posible hablar de un Kant «hermenéutico» o «hermeneutizable», en contra de lo que piensa Gadamer. En orden a ello destaca primeramente algunos aspectos de la *Crítica del juicio* que conectan con la hermenéutica, como la nueva función de la imaginación y la importancia del «sentimiento de la vida», una expresión que utilizará Dilthey. Goethe admiraba la *Crítica del juicio*, porque ayuda a establecer ciertas condiciones de la experiencia humana, entre las que destaca el vigor de la imaginación. Ésta puede articular ideas estéticas de totalidad. Lo cual constituiría una nueva forma de pensar, característica de la hermenéutica contemporánea. Además a partir del vitalismo de Ortega y Dilthey, de la analítica hermenéutica de la existencia de Heidegger y Gadamer, del perspectivismo

nietzscheano, contando con la noción fenomenológica de *Lebenswelt* y la de los intereses vitales, sobre los que reflexionan Apel, Habermas y Adela Cortina, «se ha podido ampliar y transformar por diversas vías la noción kantiana de la razón pura, de tal manera que a partir de Kant se han ido abriendo senderos que conducen a una ética hermenéutica como crítica desde la facticidad» (p. 38).

Más adelante, en esa misma primera parte, intenta desvelar lo que se ha atrevido a denominar una «estética de la libertad» y una «pragmática de la libertad» a partir de la *Antropología práctica o moral*, la *Antropología en sentido pragmático*, y la *Metodología de la razón práctica*. De acuerdo con ese punto de vista, corrige la interpretación de la tradición humanista que propone Gadamer, presentándola como una alternativa a la estética de Kant. En su interpretación la tradición humanista sería «otro de los vínculos posibles entre Kant y la ética hermenéutica crítica», la que él expone.

En la segunda parte asistimos a un amplio desarrollo de la noción de «facticidad» desde Heidegger, Aristóteles y Gadamer, y a una matizada reflexión sobre su íntima relación con la ética hermenéutica crítica. Después de analizar los principales sentidos (ontológico y ético) que se han atribuido a la «hermenéutica de la facticidad», la del Heidegger anterior a *Ser y tiempo*, que suele considerarse como la primera formulación de la hermenéutica gadameriana, Jesús Conill destaca los principales rasgos del peculiar modo de saber que esa hermenéutica, interpretada en sentido ético, aporta: «un saber *práctico y hermenéutico* (de aplicación y de experiencia), que parte de la *facticidad* y de la *historicidad* de la experiencia, y cuyo modelo es, en principio, la *phrónesis* aristotélica, situada en un determinado *ethos*» (p. 16).

Llegamos así a la tercera parte. ¿Qué tiene que ver una *ética hermenéutica desde la facticidad* con una ética orientada en sentido *crítico*? Se nos plantean dos interrogantes decisivos: «¿Es posible combinar las éticas de Aristóteles y de Kant, las *facticidades* de la experiencia vital e histórica y la *reflexión crítica*? ¿Cómo ejercer la “crítica” sin caer en las dificultades del procedimentalismo ético, y lograr algo así como un “universalismo ético” a partir de la facticidad de la experiencia, de la vida y de la historia?» (p. 16). Responde solicitando la ayuda de varios pensadores que incorporan el sentido crítico desde el propio ámbito hermenéutico: de los protagonistas de la *ética discursiva* (Apel y Habermas), la *ética de la alteridad y el reconocimiento* (Ricoeur), la *ética de la autenticidad* (Taylor) y la *ética de la «pietas»* (Vattimo). Más allá, en cierto sentido, de la hermenéutica, aunque sigue hablando de hermenéutica, se abre también al pensamiento científico, a la «facticidad de los conocimientos científicos». Su hermenéutica, por tanto, no se cierra sobre sí misma. Esto quiere decir que en su caso no le afectaría la crítica de Hans Albert a la hermenéutica

pura, tachándola de mascarada idealista, pues su ética hermenéutica sería *impura*, vital, histórica, abierta al pensamiento científico.

De este modo podemos decir que reformula la antropología del conocimiento en forma de una hermenéutica de la experiencia, que llama la atención sobre las raíces experienciales de la presunta razón pura y pone de relieve las estrechas conexiones entre *experiencia* y *logos*. Pero utiliza expresiones que pueden desconcertar a más de un lector. Su convicción de que las estructuras históricas y temporales de la facticidad de la experiencia pertenecen al carácter procesual de la razón le lleva a concluir que «no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*» (p. 276). El formalismo atemporal de la filosofía de la reflexión sería superable dando la debida prioridad a la experiencia hermenéutica, la cual experimenta realidad y es ella misma real. Y esta razón experiencial, que correspondería de manera notable a la inteligencia sentiente de Zubiri, sería más sensible que otros tipos de razón a las situaciones vitales concretas, por ejemplo, las situaciones de miseria y opresión que sufren muchos millones de personas en nuestro mundo.

Termina el libro con un resumen de las principales características de la «ética hermenéutica crítica a partir de la facticidad experiencial», es decir, de la ética hermenéutica tal como Jesús Conill la concibe: experiencial, humanista, aplicadora, axiológica y eleuteropática (Cf. pp. 280-285). Lo cual implicaría, según él, algunas aportaciones, sin las que hoy no se podría entender el fenómeno moral. La nueva noción rectora en ética no sería la de *ser*, sino la de *experiencia* y/o *vivencia*. Se configuraría un humanismo ético hermenéutico. Se descubrirían nuevas formas de aplicación de la hermenéutica que responderían a la complejidad actual del pluralismo de perspectivas y al pluralismo social. La hermenéutica incorporaría la dimensión axiológica de la vida, como sucede en la tradición española (Ortega, Zubiri, Aranguren, Marías). Y se entendería, desde ella, la libertad como eleuteronomía y como eleuteropatía, doble dimensión en la que radicaría la posible virtud cívica y la posible promoción de una mejora universalizable de la persona moral.

Espero que lo expuesto hasta aquí permita hacerse, al menos, una cierta idea de la concepción de la ética que se propone en este libro. Su lenguaje no es fácil de entender para los que no conozcan el contexto de la filosofía hermenéutica. Parece un libro destinado a «iniciados». Echo de menos, quizás al comienzo, en la Introducción, una breve síntesis sobre el significado complejo de la palabra «hermenéutica».

La doctrina del autor, salvo en contadas ocasiones, va brotando al hilo del comentario a varios filósofos, especialmente a Kant, Heidegger, Gadamer, Aristóteles, Dilthey, Apel y Habermas. La mayor parte del libro constituye una escucha de lo que otros han dicho y un diálogo con ellos (pp. 19-280). Su manera de proceder se parece mucho a la de Ha-

bermas y Apel en algunos de sus ensayos o a la de Javier Muguerza en su libro *Desde la perplejidad*. En el trasfondo de algunas de sus afirmaciones están sus libros *El enigma del animal fantástico* (1991), *El poder de la mentira* (1997) y algunos otros de sus escritos.

En un momento en que la ética ocupa con frecuencia el primer plano de la filosofía no dudo que este libro de Jesús Conill, tras el que se divisa un dilatado horizonte, que abarca desde Aristóteles a Hans Albert y Vattimo, puede conmover ciertos pilares pretendidamente inmovibles de la filosofía práctica. El proyecto hermeneutizador, armonizador e integrador de su ética hermenéutica parece no dejar nada fuera de su alcance. Se atreve a conciliar a Aristóteles, Kant, Heidegger, Dilthey, Gadamer y hasta al mismo Hans Albert o Zubiri.

Pero me pregunto si, a pesar de que habla tanto de experiencia, obsesionado por el ideal crítico de la filosofía kantiana, transformada y flexibilizada en Gadamer, Habermas y Apel, no sigue aún cautivo en las redes de un subjetivismo que amenaza devorar la posibilidad de fundamentar una ética más allá de las vivencias cambiantes y relativas. No veo cómo sea posible trazar un “universalismo ético” con los simples mimbres de la facticidad de la experiencia, de la vida y de la historia. Si el ser es tiempo y la razón es tiempo, si la nueva noción rectora no es la del ser sino la de la experiencia o vivencia, parece no haber ningún fundamento consistente de la ética, ningún criterio firme para determinar lo que es bueno o malo en sentido moral. Sin duda, Jesús Conill sabrá resolver esta aparente paradoja, más bien fuera que dentro de la filosofía hermenéutica de corte gadameriano o nietzscheano.

Ildefonso Murillo

GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis y GHERAB MARTÍN, Karim: *El templo del saber: hacia la biblioteca digital universal*. Deusto, Barcelona, 2006. 205 pp.

El término *conocimiento*, en su sentido más propio y riguroso, no se refiere exclusivamente a un proceso intelectual interno que acontece en la mente de los individuos sino, también, a un sistema objetivo de información acuñado, transmitido y aplicado por una sociedad humana a lo largo de su historia. La *teoría del conocimiento*, como elemento esencial del quehacer filosófico, ha venido centrándose, tradicionalmente - y salvada, acaso, la descomunal excepción de Hegel - en la primera de estas acepciones, descuidando considerablemente la segunda. Sin embargo, a la altura histórica del siglo XXI, la cantidad y complejidad del saber co-

dificado acumulado en Occidente comienza a demandar un interés filosófico explícito.

Desde luego, en esta tarea no se parte de cero. De siempre ha habido cierto nivel de discurso filosófico vinculado a la tarea de clasificar los saberes en función de las categorías que cada época o doctrina considera fundamentales desde su particular lógica del mundo. En cierto sentido cada gran pensador de nuestra tradición ha encarnado un proyecto diferente de biblioteca universal o, si se prefiere, vale decir que la revisión permanente de cualquier criterio propuesto para componer una biblioteca universal sería una tarea ineludible del filósofo. No es desatinado, por tanto, afirmar que todo gran pensador es un gran desbaratador de bibliotecas.

En efecto, allá por el siglo XIII San Alberto de Colonia ya asombraba a sus discípulos con la advertencia de que nunca sabremos qué ciencias van a tener las generaciones futuras. Entiéndase bien, no se trata simplemente de que no conozcamos aún los contenidos futuros de la ciencia del futuro – cosa obvia, si son realmente futuros - sino que no sabemos, siquiera, y esto es lo gordo, con arreglo a qué ciencias y disciplinas se va a organizar en el futuro el conocimiento disponible. ¿Acabarán las actuales matemáticas – antaño geometría y algebra – siendo un sub-apéndice de la informática? ¿será la sociología un nivel de la teoría de sistemas? No lo sabemos porque depende, en parte, de propio desarrollo interno de esas disciplinas, y, en parte, de aspectos tecnológicos, políticos y filosóficos que están por constatar.

Lo que está claro es que, tratándose de información, ningún asunto es jamás meramente formal y la organización de una biblioteca y el sentido de lo que dice la información organizada por ella se condicionan siempre de manera mutua e inexorable, como demuestran fehacientemente las organizaciones documentales de la antigua URSS. Para quien no tenga a mano información sobre estas últimas baste la paradigmática constatación de que, según la lógica de la *Enciclopedia Británica*, Napoleón debe ubicarse en la categoría de “dictadores que han tratado de conquistar Europa.”

Se completan estas afirmaciones con la constatación, por lo demás evidente, de la profunda y biunívoca influencia que, a lo largo de la historia (desde el sonido articulado a la WEB, pasando por el papiro o el pentagrama) se da entre el desarrollo de los contenidos de una cultura y el de los procedimientos técnicos que ésta puede movilizar para el archivo y transmisión de la información. Estos últimos constituyen lo que podríamos llamar *primer escalón* informativo de la “tecnología cognitiva” de un grupo humano – el de nuestros periodistas, el bibliotecarios o informáticos. El *segundo escalón* sería el de los procesos y estructuras necesarios para que el individuo maneje ese primer escalón de una manera socialmente satisfactoria, es decir, el nivel pedagógico-formativo. El *tercero* acoge los flujos de actividad orientados hacia el incre-

mento de la información generalmente valiosa disponible en una sociedad, es decir, la investigación. Y, finalmente, el *cuarto* y *último* nivel sería el de la reflexión crítica – epistémica y axiológica - sobre todos los anteriores, labor eminentemente meta-académica donde, en el fondo, gobierna el saber meta-académico por excelencia que es el filosófico.

Venía al caso este precipitado esbozo de una general de la información, para presentarle al lector la gravedad del asunto que el libro que se trae entre manos: *El templo del saber: hacia la biblioteca digital universal*, de José Luis González Quirós y Karim Gherab Martín. Una gravedad que su lectura fácil y amena y su explícita ubicación inicial en el terreno de la “gestión del conocimiento” podrían invitar a pasar por alto. Queda bien claro, sin embargo, que el intento primordial de la obra apunta a determinar cuáles han de ser y cómo deben organizarse las categorías fundamentales que estructuran, acaso definitivamente, nuestro ingente piélagos de datos en un sistema informativo universal, inteligente y eficaz. Ello implica, por lo tanto, un desarrollo argumental que afecta a los cuatro niveles de manejo de la información que acabamos de proponer. En cada uno de esos cuatro niveles nos ofrece este libro argumentos inteligentes y motivos de reflexión abundantes.

De entrada, y por lo que se refiere a la consideración de las funciones informativa y educativa, el texto acumula razones consistentes para concluir que *“En una época de cultura de masas resultan especialmente llamativos algunos de los desastres catalizados o causados por la difusión de mensajes de muy baja calidad intelectual y moral, el relativismo práctico inducido de una manera insensible por la proliferación de textos innecesarios, mentirosos y confusos frente a los que puede resultar casi inoportable la pretensión de que exista alguna cosa más parecida que otra al ideal de la verdad. Pero, dada la naturaleza del problema de fondo, siempre serán mucho mayores las ventajas de la libertad que el imposible intento de poner mordazas supuestamente ilustradas. Vale esta conclusión en todos los terrenos, pero ha de aplicarse con especial prudencia en el ámbito académico en el que la pretensión de que existen verdades valiosas y errores evitables es esencial.”* (p. 183.)

Ahora bien, el caso es que las actuales tecnologías de la información y la comunicación nos ponen encima de la mesa, queramos o no, una revolución de primera magnitud en lo que se refiere a nuestro tratamiento de la información, también en el nivel de la investigación. Se trata de la revolución cognitiva que entraña el poder organizar la información, no sólo a partir de descriptores externos, como es tradicional (autor, título, fecha de publicación, etc...), sino también a partir de descriptores internos. Dentro de estos últimos se distingue, además, entre el empleo de aquellos imple descriptores internos que singularizan un texto; como por ejemplo, cuando se solicitan textos que relacionen:

“Cervantes”, “psicosis” y “Freud”; y el empleo de descriptores internos “popperianos” que describen el lugar lógico de un texto en el conjunto de discusiones que afectan a una determinada parcela (como, por ejemplo, “este es el primer texto que cuestiona la distinción entre estímulo y respuesta en el análisis de la conducta humana”).

La consideración rigurosa de las implicaciones culturales de este extraordinario paso en la historia de nuestra gestión del conocimiento supone el principal esfuerzo argumental de la obra en lo que constituye el esbozo de una “teoría ideal de la documentación”, y es, justamente, esta empresa la que nos lleva al meollo más filosófico del asunto. Hasta qué punto nuestro nuevo contexto informativo resuelve viejos problemas epistemológicos o remite los de siempre a nuevos y fascinantes contextos instrumentales es, sin duda, el interrogante que pervive al concluir su última página.

Por ejemplo, como se ha sugerido ya, a ningún conocedor de la historia de nuestro pensamiento se le oculta que el primer imperativo toda filosofía ha sido la relectura de la reformulación de los principales “descriptores popperianos” de las principales filosofías antecedentes. En efecto, la memoria, y con ella toda información codificada, es siempre propiedad de un sistema intencional y con historia, es decir, de una biografía. El descriptor “popperiano” de cualquier biblioteca universal siempre será, pues, un contenido histórica y críticamente abierto. Entramos así, de lleno, en el viejo y fascinante asunto filosófico de “las categorías” – o modos fundamentales del *legesthai*, del “ser dichas las cosas” – tal y como su primer formulador: Aristóteles, lo presentó hace tres milenios. Entonces se trataba de llevar a cabo un examen sistemático del lenguaje común como depósito natural de los conceptos primordiales que determinan nuestra mentalidad y el pensamiento, no solamente como individuos o grupos, sino con carácter universal. Ahora no se trata ya de rastrear una predicación trascendental bajo la superficie del lenguaje corriente sino de fijar las nociones que conformarán objetivamente la trama del saber común de la humanidad.

Nos vemos así inmersos con singular viveza en lo que todo juego de categorías entraña de aventura intelectual y de propuesta, en suma, de una “característica universal” posible o imposible. La innegable puesta en marcha, por obra de Internet, de ese proyecto de “alfabeto de ideas posibles” o verdadera gramática universal, que atisbara Leibniz, como situación límite de una base de datos digital universal adquiere ahora, en la pantalla de nuestro ordenador, una realidad problemática – por inminente – y fascinante. El viejo asunto de la “gramática universal”, podría resolverse, a fin de cuentas, en términos de constitución y gestión de una biblioteca virtual universal.

Ni por rigor intelectual ni por fruición un tanto “borgiana” se nos pueden escapar las honduras metafísicas latentes en esta argumentación. Tirando del hilo hacia abajo tenemos, en efecto, que “... *en el fondo, es más razonable considerar que todo documento de saber se refiere a otros documentos que suponer, por el contrario, que cualquier documento funda su valor en poseer alguna clase de relación privilegiada con la realidad.*” (p.156) Tirando de este hilo hacia arriba atisbamos el verdadero origen de la consistente y nada accidental vocación de *templo* que toda biblioteca con verdadera pretensión de universal asume. Ciertamente, si toda memoria lo es siempre para y desde una biografía, la biblioteca definitiva aspira a tejer el relato último de todo y, por ende, a forjar la memoria de Dios, única biografía imaginable para albergar la memoria de todos los datos posibles.

Estamos, en definitiva, ante una lectura amena y actual, fresca y novedosa, que perfila ante nosotros una fascinante convergencia entre la labor filosófica y la de gestión de la información, una convergencia profunda y compleja que no dejará indiferente a ningún humanista del siglo XXI.

Ignacio Quintanilla Navarro