

tega, pueda ahora fecundarse debidamente con las aportaciones filosóficas que nos dejó en sus obras este filósofo tan polifacético y original que fue Juan David García Bacca.—TEODORO IZARRA.

GARAGALZA, LUIS. *El sentido de la Hermenéutica. La articulación simbólica del mundo*. Anthropos, Barcelona- México 2014, 416 págs. Prólogo y epílogo de Andrés Ortíz-Osés. ISBN: 978-84-152-6095-0

Luis Garagalza, profesor de la Universidad del País Vasco, nos ha legado una espléndida trilogía de Hermenéutica filosófica, publicada por la editorial Anthropos. Primero fue *La interpretación de los símbolos* (1990), después *Introducción a la hermenéutica contemporánea* (2002) y ahora *El sentido de la hermenéutica* (2014). Quiero llamar la atención sobre este último libro magnífico porque es una auténtica Suma hermenéutica, en la que se dan cita todos los autores y todos los temas importantes en la disciplina contemporánea de la interpretación del sentido. Esta obra no es la típica exposición académica de teorías abstractas, sino que expone una filosofía significativa como es la filosofía del sentido existencial, desde la experiencia humana y la vivencia compartida.

Así que esta obra es significativa porque habla de la significación existencial del hombre en el mundo. Podría haberse titulado «Verdad y sentido», ya que se desbancan la categoría trascendental de la verdad (absoluta), en nombre del sentido relacional e interhumano. Aquí la verdad comparece como el sentido humano, el cual se define como la verdad encarnada. Frente al idealismo tradicional y su beatería de la existencia, este importante escrito plantea una batería de preguntas críticas y autocríticas, replanteando la cuestión radical del sentido existencial concatenado a su destino mortal.

El mal representado radicalmente por la muerte, adquiere el estatuto ontológico del que le privó la tradición idealista, afirmándose ahora un nuevo asuncionismo o asuntivismo crítico que el autor lo expresa radicalmente así: «asumir esta vida que nos va matando, es aceptar una muerte que nos

da la vida». Detrás de esta revisión corrosiva de la existencia está Hermes, el dios hermenéuta que accede a la trascendencia del Olimpo sin renunciar a la immanencia del inframundo, el dios que comunica esta vida con la otra y este mundo con el trasmundo, precisamente a través del lenguaje mediador de los contrarios.

En el capítulo I nuestro autor parte de la herencia humanista del Renacimiento y la Modernidad, recogiendo la idea del lenguaje como mediación simbólica entre lo real y lo ideal, en Hamann y Herder, Humboldt y Cassirer, Gadamer y Ricoeur. El lenguaje es mediador y se adscribe a Hermes, el dios de la hermenéutica. Esta mediación del lenguaje es una mediación simbólica que comunica la materia y la forma, lo sensible y lo inteligible, la imaginación y el intelecto. El lenguaje dice relación, es un «relaciocinio» que correlaciona o coimplica objeto y sujeto, mundo y hombre al encuentro, constituyéndose así en intersubjetividad dialógica.

Por eso en la hermenéutica de Gadamer el lenguaje encarna la mediación entre texto e intérprete, posibilitando la interpretación de los contrarios en su comprensión sintética, frente a la dispersión meramente analítica. Finalmente el propio lenguaje es la primigenia versión comprensiva o comprensora de la propia vida o existencia humana, articulando en su urdimbre y estructura el sentido existencial del hombre en el mundo.

En el capítulo II esta revisión del lenguaje como lenguaje hermenéutico de la existencia humana, se centra en su simbolismo. El lenguaje es esencialmente lenguaje simbólico o metafórico, en donde el símbolo lingüístico y la metáfora literaria sobrepasan el literalismo cósmico, mediando la imagen y el concepto, el hemisferio cerebral derecho y el hemisferio cerebral izquierdo, lo sentido y el sentido.

En efecto, en el lenguaje lo sentido se convierte en el sentido a través de la simbolización, la cual reconvierte el significado literal o cósmico en significación humana. Sin embargo, esta humanización de lo sentido en el sentido replantea críticamente su límite: el sinsentido. Pues el sentido es un sentido simbólico que celebra el triunfo sobre lo real, pero esta es una victoria pírrica ya

que vuelve o revuelve lo derrotado bajo la forma de una revuelta del sinsentido presuntamente superado.

En esta tesitura el lenguaje diáfano de Luis Garagalza revierte en un lenguaje radical y cáustico. La celebración clásica del sentido encuentra su tope en el fondo oscuro e irracional del mundo, captado por Anaximandro como caos indefinido, por los trágicos griegos como trágico, por Sócrates como eros daimónico, por Schopenhauer como ciego y aciago, por Nietzsche como turbulento, por Wagner como mortal o mortífero, por Santayana como abrupto o exabrupto, por Castoriadis como violento, por Sartre o Camus como absurdo y por Heidegger como «nada».

Desde Anaximandro hasta Heidegger, el origen del mundo es concebido como una matriz oscura, pero lo originado —la existencia— es una «exmatriación» o salida de madre que culmina en la muerte como vuelta al origen matricial. Por eso Castoriadis piensa que la conciencia del hombre y su cultura es un intento de sublimación que se topa con su alienación, ya que el sentido simbólico o cultural resulta un sucedáneo de lo natural: diríase que es una sutura humana de una fisura inhumana.

La honradez personal y valentía intelectual de Luis Garagalza le obligan moralmente, llegados a este punto límite y crítico, a plantear explícitamente el tema de nuestro tiempo: la cuestión radical del mal. Y así lo hace en un intrigante capítulo III en el que nos presenta sin rodeos, ayudado por R. Girard, la figura de Satán o el diablo como personificación del mal. Por una parte, hay un mal ontológico o radical encarnado o desencarnado por la muerte y la violencia cósmica extrahumana. Ya en la Biblia, la presunta creación del mundo por Dios es una creación de la nada, una nada o negatividad que se introduce así furtivamente en la propia creación o universo. El profeta Isaías explicita la cuestión cuando expone que Dios crea la luz y las tinieblas, la felicidad y la desgracia (Isaías 45,7). A partir de aquí, el filósofo Schelling pudo entrever en la figura o figuración del Dios un lado sombrío o tenebroso.

Ahora bien, además de ese fondo oscuro de Dios y de su creación, el propio Dios

creador aparece en la propia Biblia como «conchabado» con Satán el diablo, así en el Génesis y en el relato de Job. En la tradición bíblica el diablo o demonio es el Acusador o Inquisidor del hombre, el que personifica el mal y lo introduce en el mundo a través del orgullo y el odio, envidias, celos y recelos, pero sobre todo por la victimización del otro.

Este diabolismo victimario del otro, como lo llama R. Girard, recorre la historia demoníaca del hombre en este mundo, pero encuentra su crítica radical en la Biblia: tanto en la inocencia de Abel, José y Job en el Antiguo Testamento, como específicamente en la inocencia paradigmática de Jesús en el Nuevo Testamento. Explícitamente en el Evangelio la figura del Espíritu Santo es un Espíritu de amor, el cual se yergue como Paráclito o Defensor de las víctimas frente al Satán acusador y sus cómplices victimarios.

Ello nos conduce al impresionante final del libro del profesor Garagalza que comentamos, final expresado tanto en la Conclusión general como en las conclusiones particulares. El autor ha sabido ver el sentido existencial en su positividad, abocada empero al límite de una negatividad irremediable realmente, aunque remediable surrealmente, o sea, simbólicamente. El caso es que el mal no tiene remedio definitivo, aunque sí remedios o remedos contingentes: no hay solución final sino a través de la disolución mortal. Caben sin embargo algunas estrategias hermenéuticas o interpretativas del sentido, que lo presentan como apertura simbólica frente a la cerrazón cósmica o entitativa, reificadora e inhumana.

En este contexto la hermenéutica garagalziana nos ofrece una interesante revisión del eros socrático-platónico como un eros de carácter simbólico, daimónico o demoníaco (que no demoníaco), siguiendo un apunte de Goethe, lo que significa interpretar el sentido existencial como amor expansivo frente a toda impansión reductora o reduccionista. Otra salida consiste en recoger la estrategia simbólica del junguiano E. Neumann sobre la asimilación de la sombra, la cual representa nuestro lado oscuro e irracional. En lugar de darla de lado o proyectarla al otro, así demonizado o satanizado, victimizado, se trataría de asumirla y supu-

rarla personal y socialmente, asimilándola autocríticamente.

Sin embargo, el sentido se topa finalmente con la muerte como destino ciego y aciago. Aquí ya no valen componendas ni melopeas, sino tomar al toro por los cuernos. Y bien, la obra que comentamos concita finalmente lo «pensamientos poéticos» de Heidegger, el cual interpreta la nada que anida el ser como apertura o espesura en medio del abigarramiento o agarrotamiento de la existencia. El controvertido filósofo germano divisa en la nada que encarna la muerte «el resguardo de la diferencia del ser», la cual diferencia es la nada. Así que la muerte sería el «resguardo» del ser en la nada, no reificada o nihilista, sino simbólica o abierta a una (in)cierta trascendencia.

Ahora bien, lo más intrigante de Heidegger es que, recuperando la tradición cultural más radical, correlaciona la nada simbólica de la muerte con la nada simbólica del amor. Así como nuestra existencia encuentra cobijo simbólico en la nada de la muerte, así también encuentra cobijo simbólico en la nada del amor frente a la realidad cósmica o cosificada. Heidegger redefine el amor como «el desasir de los que son en la diferencia», así pues como el desasimiento, libertad o liberación, como la apertura y el resguardo o cobijo, como la espesura o espaciamento del sentido radical.

El sentido radical de la existencia está entonces en el amor como eros daimónico o «trascendencia inmanente». Un tal sentido está atravesado de sinsentido, sinsentido que como insinúa Garagalza por caminos vattimianos, posibilita en su «nada» la apertura del propio sentido frente a su absolutización dogmática.

De aquí que el propio Garagalza interprete antidogmáticamente al Dios como un Dios Anarco, afirmando así un «anarcoteísmo» que desfunda el fundamento absoluto del teísmo, poniendo en su lugar un eros, amor o sentido abierto de carácter hermesiano o hermenéutico (relativizador). A partir de aquí comprender el mundo es comprenderlo como incomprensible (Castoriadis), o mejor dicho, como misterioso o enigmático, sin quedarse cerrado o encerrado sino abierto infinita o indefinidamente.

Frente a todo encierro o encerrona dogmática, de uno u otro signo, la postura garagalziana resulta incisiva. Y es que, según nuestro autor, la búsqueda de sentido ya nos guía implícita o implicadamente, a través de sus huellas o vestigios huidizos o incluso ausentes; pues como dice J-L. Nancy, se trata de la ausencia de una presencia (simbólica). Precisamos entonces un lenguaje hermenéutico capaz de interpretar el sentido en medio del sinsentido, precisamente en cuanto alimento específico del espíritu humano. Es en un tal lenguaje simbólico donde aclaramos paradójicamente la oscuridad del mundo, al nombrar aquella y articular a este.

Al final, buscando la salida a la vida, nos topamos con la muerte como salida final, así como buscando el ser del ente nos topamos con la nada simbólica, y buscando la luz del sentido nos topamos con la oscuridad del sinsentido dialécticamente: y ello dice coimplicativamente, ya que se trata de coimplicar el sentido y el sinsentido en una complexión ambigua o ambivalente, es decir, de doble valencia, inclusivista y no exclusivista. El sentido comparece entonces como coimplicación o asunción del sinsentido para su remedio o remediación simbólica, la cual consiste en abrirlo y no en cerrarlo.

Frente al tradicional heroísmo del héroe clásico como presunto/presumido portador del sentido, que trata de eliminar al dragón del sinsentido, cabe concebir otra estrategia posmoderna (yo la llamaría intramoderna): la estrategia de la resignación como resignación hermenéutica, reasignación simbólica que por supuesto tiene una vertiente psicológica y social, axiológica y política, teórica pero también práctica.

Interesantemente Luis Garagalza considera que esta estrategia hermenéutica empalma con el realismo crítico-simbólico típicamente español. El cual, a partir del erasmismo de Vives, Laguna y los Valdés, prosigue en Fray Luis de León, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, pasa por Don Quijote, la picaresca y Gracián, y arriba en Santayana y Amor Ruibal, D'Ors y Machado, Unamuno y Ortega, Zambrano, Rof Carballo y Aranguren, E.Trías y el propio

Ortiz-Osés. Por su parte, el profesor José Luis Abellán denomina a esta tradición hispánica como un pensamiento simbólico de conciencia disidente, frente a la ortodoxia tradicional escolástica o escolastizante.- ANDRÉS ORTIZ-OSÉS

ZUCCA, LORENZO, UNGUREANU, CAMIL, (eds.), *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge Univ. Press., 2015 (paperback), 342 pp.

La aspiración religiosa de explicar la existencia y su compaginación con la multiforme sociedad secular europea es uno de los temas de nuestro tiempo. Que autores de sensibilidad filosófica muy diferente se pregunten por la cuestión lo testimonia. A pesar de que los recientes acontecimientos nos hagan más sensibles a ella, la cuestión no es de ahora. Al menos desde los albores del siglo XXI tenemos presente, como uno de los temas de más relevancia pública, la incidencia de algunas interpretaciones de lo religioso para nuestro espacio social.

El origen de la presente obra se halla el workshop celebrado en 2008 en el European University Institute de Florencia sobre las relaciones entre la autoridad política y la gestión de las tensiones entre la religión y la ley secular en el contexto de la sociedad europeas de inicio del siglo XXI. En el fondo estamos antes un problema nuevo, pues como indica Camil Ungureanu en la introducción de la obra, la relación entre el estado, la esfera pública y el concepto de ciudadanía forma una especie de trinidad co-substancial al imaginario público.

Las tres partes que configuran el libro ofrecen un lector una aproximación tan panorámica como concreta a diferentes cuestiones que inciden directamente en el planteamiento de la cuestión. En la primera de ellas se pasa revista a las perspectivas fundamentales que han monopolizado la aproximación secular a la cuestión en Europa. Son cinco aportaciones que discurren, respectivamente, sobre el republicanismo italiano, el liberalismo, la teoría crítica y el post-colonialismo (multiculturalismo). Una vez hecho el esbozo panorámico de los

dilemas conceptuales que acechan sendas perspectivas políticas sobre la religión, la segunda parte incluyen seis aportaciones que se centran en las tensiones de la perspectiva legal y su irradiación en «bienes» comunes como la educación, la libertad de expresión y la cohesión social. Por último, los dos capítulos de la tercera parte vienen a ser una glosa final que hace de intersección de los caminos de las dos anteriores y ofrece al lector una suerte de proyección de los dilemas emergentes que acechan al discurso político europeo y legal en torno a la religión.

La lectura del libro es tan exigente como sugerente. La obra no es una aproximación genérica a las cuestiones en liza, sino que invita a profundizar en *dilemas* espinosos concretos y reales que no siempre detectamos con suficiente claridad en nuestra cotidianidad. La vastedad de los campos que toca es así una nota necesaria de las aportaciones que incluye. Pero eso no la hace vaga o difusa. Al contrario, no se nos hace difícil aventurar una larga vigencia para la obra. En todo caso, aquí queremos destacar, por los momentos que nos tocan vivir estos días, dos aportaciones que casan perfectamente con las cuestiones más candentes para la opinión pública «occidental»: la tolerancia religiosa y la razón pública en el Islam.

Sobre lo primero trata el texto de Rainer Forst, quien se hace eco de la sentencia de Goethe sobre la tolerancia. La tolerancia, decía el de Frankfurt, debe ser una actitud temporal, pues en el fondo tolerar tiene un punto insultante. En la tolerancia anida una conciencia no siempre explicitada de superioridad en relación al «otro», de normatividad pretendidamente neutra del tolerante que accede, casi de forma magnánima, a aceptar las insensateces de esa alteridad. Por eso mismo la tolerancia es en sí mismo para Forst un concepto dialéctico: incluye y excluye a la vez; libera y domina al mismo tiempo.

Sin embargo, desde una perspectiva epistemológica post-ilustrada es inevitable hacer uso de ella para asentar la democratización de los espacios públicos. La razón (finita) es impotente para dar respuesta por sí sola de las preguntas que asolan la