

## **RESEÑAS**



**PÉREZ DE LABORDA, Alfonso, *Sobre el Dios que hay*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2015, 391 pp.**

**SANTIAGO GARCÍA ACUÑA**

Doctor en Teología y Licenciado en Filosofía

Profesor agregado de la Cátedra *Filosofía Sistemática I: Dios*

Facultad de Filosofía de la UESD

Madrid/España

secretario.general@sandamaso.es

Recibido: 10/05/2016

Aceptado: 7/10/2016

El decir racional “sobre el Dios que hay” constituye el centro de este libro de madurez nacido de la pasión filosófica de su autor, que es maestro de filósofos por el constante testimonio de filosofar siempre con radicalidad y sentido del buen humor. Ambos acentos de la filosofía de Pérez de Laborda no podían faltar en esta obra. Desde sus primeras páginas nos deja claro que no se atiene a ninguna convención filosófica, ni hay por adelantado una vinculación respecto de conceptos no suficientemente pensados o aclarados, sino que las palabras fundamentales con las que expresa su pensamiento adquieren contenido significativo en el crisol de la experiencia personal, irreductiblemente viva, consciente y carnal, de carne inmemoriada-maranatizada-hablante, siempre descentralizada y removida internamente por el deseo, pues es de suyo palpitante. Palabras, pues, experienciales, que por eso refieren a los “ques” y a los “quienes” que hay, es decir, a las diversas realidades impersonales o personales que nos tocan por su darse, se relacionan inmediatamente con nosotros y nos hablan con la expresividad y la gramática propias de sus haberes concretos y respectividades, llamando nuestra atención, incluso hasta el asombro, y dándonos que pensar al extremo de enfrenar nuestro deseo de saber con la cuestión del fundamento de ser. Vivenciamos la realidad de las realidades, y contamos en nuestro haber, por el logos de carne que somos, con la capacidad de “hacer el camino de las realidades al fundamento de realidad” (p. 155).

Se trata de un rigor filosófico no reñido con el humor y la amistad, porque en el quehacer filosófico de nuestro autor ambos nacen de la misma fuente, a saber,

de una mirada amorosa que contempla y vive lo que hay con curiosidad, admiración, cuidado, profundidad, gozo, agradecimiento y esperanza. Ese mirar húmedo, abierto, jovial, alegre y animoso se vierte en el fino humor de los ejemplos y símiles que jalonan la andadura del libro, y en el diálogo amistoso que establece con otros. Es una obra de metáforas y analogías, y, a la vez, de lúcida y amable conversación filosófica. Cine, música, danza, mamoncetes, espejos, aguas fluviales, leones, elefantos e hipopótamos, galaxias y marcianos, el diábolo, arte literario y pictórico, guías del desierto, monstruos, pirámides y otras muchas realidades se convierten en figuras que ayudan a seguir y comprender la investigación filosófica que se despliega paso a paso en sus páginas. Dicha investigación, radicada en la experiencialidad de la vida, tiene amplitud dialógica. Hallamos un filósofo que habla y discute lúcidamente no sólo con filósofos, sino también con físicos, matemáticos, teólogos, neurocientíficos, historiadores, cineastas, literatos, exagetas, etc. Sin pretender ser exhaustivo, Galileo, Newton, Copérnico, Einstein, Higgs, Darwin, Aristóteles, Lenin, Engels, Descartes, Hobbes, Spinoza, San Agustín, Barth, Machamer, McGuire, Churchland, Reichenbach, Schwart, Poincaré, Carnap, Lutero, Leibniz, Ignacio de Loyola, Alzubialde, Fessard, Mouroux, Freud, Girard, Cicerón, Tirado, Moore, Sartre, Heráclito, Platón, Calvino, Staniloae, Juan Crisóstomo, Unamuno, Ford, Cimino, Teilhard de Chardin, y otros que quedan en el anonimato, son interlocutores directos del autor. Este diálogo no se transforma nunca en mera expresión de erudición, sino que es un continuo hacer filosofía en relación amistosa con ellos.

Creo que una de las características más relevantes de “Sobre el Dios que hay” consiste en ser el fruto de un largo recorrido. Aquí convergen años de estudio, de reflexión, de mirada filosófica al mundo y al hombre, de relación con alumnos y compañeros profesores en la vida académica de la Universidad. Es un libro que compendia en cierto modo el itinerario de la filosofía de nuestro autor. No es la primera vez que toca la cuestión del “hay” con relación a Dios. Ya lo había hecho en otras obras suyas. Por eso, estamos ante un libro que “continúa y termina otros anteriores” (p. 9 nota 2). Pero la cosa no queda ahí. Tratar “del Dios que hay” de manera más sistemática y monográfica le ha exigido al autor volver a cuestiones fundamentales afrontadas en escritos precedentes. En esta obra nos ofrece recapitulación de todos ellos, donde adquieren convergencia, un horizonte nuevo y mayor alcance, hasta el punto de ayudar a nuestra mirada en el vislumbre del Dios que hay.

El autor se lanza al agua de los hayes y haberes. Su filosofía es una filosofía de la carne que toca lo que es real, alejándose de lo abstracto y de conceptos clausurados en sí mismos. Y en el agua de lo que hay, nada contracorriente, hacia arriba, y remonta filosóficamente el flujo temporal y el movimiento del ir siendo de los hayes del mundo y de los hombres, para ascender hacia el fundamento, al

Dios que hay. Sólo después de la ascensión su mirada se dirige aguas abajo, hacia donde fluye el tiempo y las realidades temporales. Comienza a nadar en contacto con el fluido material de las cosas del mundo. El punto de inmersión es la materia en su esencial dinamicidad y con su múltiples líneas evolutivas, irreducible a simple *res extensa*, porque tiene el espesor de sus propias internalidades (espacio, tiempo, matematicidad o geometría, legalidad). Es así como en “Sobre el Dios que hay” entra de lleno la filosofía de la ciencia y el momento crítico acerca de la ciencia misma. Quien crea la ciencia desde lo que está dándose es el hombre concreto de carne y hueso. Por eso la dimensión crítica se despliega en una antropología filosófica que describe la capacidad científica de la carne que somos a partir de nuestros haberes. Tenemos sensibilidad, pero se trata de una sensibilidad que está conjugada con la imaginación creativa, y ésta, a su vez, con la razón, que, como logos de carne, es una razón húmeda y de amorosidad, no una razón avasallante, seca y de sequedades (cf. pp. 38, 81). Con estos haberes estamos bien sumergidos “en la experiencia y en el ámbito de la experiencialidad”, y podemos introducirnos en los espesores y las profundidades de los hayes del mundo y de los hombres, y tocar “las vísceras de las cosas y los adentros de los quienes” (pp. 18, 20, 88), superando la mirada estrecha del logicismo y la mirada corta del empirismo.

Experiencialmente llevadas, filosofía de la ciencia y antropología de la carne nos abren, reconociendo la prelibertad de la materia y que somos seres de amorosidad, al mundo como creación y a nosotros como creaturas, con haberes en continuidad y discontinuidad respecto de aquél (el mundo). Nos sabemos el punto rojo del movimiento evolutivo de la materia dinámica de las realidades mundanales y, a la vez, también por nuestro concreto modo de ser, abiertos y traspasados, desde la propia experiencia vivencial, a los más allá del hay del mundo y de nuestro hay. Por eso, afirma el autor, “siempre tendremos la posibilidad de hacernos una última pregunta: ¿por qué hay todo lo que hay cuando podría no haber nada de lo que hay?” (p. 129). Así reformula el interrogante metafísico fundamental planteado por Leibniz, de cuya relevancia se hizo eco Schelling y después Heidegger. Con racionalidad podemos decir “hay Dios”: el Dios creador del mundo y nuestro creador. Ese es el Dios que hay y no otro. La pregunta metafísica radical sólo tiene una respuesta racional: el hay del mundo y nuestro hay se originan por un acto creativo que no es obra del mundo ni de ninguno de nosotros.

Sin abandonar la filosofía de la ciencia y la antropología filosófica, el ascenso aguas arriba de nuestro autor conjuga ambas ciencias filosóficas con la filosofía de la religión. Con la entrada racional de la creación, en “Sobre el Dios que hay” se realiza, sin ningún resquicio de panteísmo románticista, lo expresado por Schelling en *Aforismos introductorios a la Filosofía de la naturaleza*: “indudablemente la religión no es la filosofía; pero igualmente aquella filosofía que no uniera en un acuerdo santo la religión con la ciencia no sería más filosofía. La

religión del filósofo tiene el color de la naturaleza [...]” (aforismo, 22). No otro es el color de la naturaleza sino su creaturalidad, que resplandece en su belleza y en la rica expresividad de la misma, la cual nos habla sin voz del Dios que hay, en quien se nos dan los principiares del hay del mundo y la originación radical del hay de nuestra vida conviviente. Así pues, en el ámbito de nuestra experiencialidad, como afirma nuestro autor, “estructuras de ser y de comprender [...] nos señalan nuestro hay, un hay en el que se da también la experiencia religiosa” (p. 109). A partir de la experiencia religiosa nos preguntamos por el cómo y el quién del Dios que hay. Se trata de una búsqueda racional cuya senda no es otra que el camino de la analogía, trazado por el mismo acto creador: nuestro haberes, que proceden de Dios, nos abren al ser del Creador y nos hablan del hay del Dios que nos creó. “El cómo somos nosotros mismos en nuestro haberes”, dice el autor, es “la única manera posible de hacernos una idea de cómo es el hay de Dios” (p. 136). Podríamos pensar que hacernos una idea del Dios que hay implica sobrevolar la realidad. Pero no es el caso. La ideación del hay de Dios se arraiga en el “tocamiento de experiencialidad”, en “atingir a Dios” mediante la experiencia de nuestro hay y del hay del mundo, que son inmediatamente experienciables (cf. p. 152). El camino de la analogía no se conjuga ni con la experiencia empirista ni con el logicismo, que todo lo deduce de la razón misma. Lo recorremos únicamente mediante la experiencialidad de la carne que somos.

Somos yoidades carnales, creativas, libres, que podemos desplegar nuestra vida en el ámbito mundanal porque el mundo es casa para nuestra carne de libertad pues él mismo es prelibertario. Materialismo, no; determinismo, tampoco. Sí, en cambio, prelibertad (de la materia) y libertad (de la carne que somos). Ésta es una clara y constante reivindicación de “Sobre el Dios que hay” respecto del hay del mundo y de nuestro hay. No somos marionetas, sino actores libres en un mundo que, por su estado de prelibertad, puede ser “espacio” para nuestra libertad y conjugarse con ésta. El acto creativo de Dios da materia dinámica, con fuerzas de dinamicidad evolutiva (cf. p. 217), de las cuales nosotros, como punto rojo de la evolución, participamos en nuestra carne libre (cf. p. 229). “La libertad es siempre exceso” (p. 316) y no se nos ofrece nunca en el vacío, sino “en la línea de vida, [...] que no se acaba en la escueta puntualidad del presente” (p. 234) porque está abierta al porvenir. Con otras palabras del autor: “la naturaleza, mi naturaleza, no [...] impide mi libertad [...]. Si no tuviera naturaleza me faltarían los medios por los que ser eso que soy en libertad; con los que soy en libertad” (p. 237). “Nacemos en un nicho de expansión libertaria [...], un nicho de libertades” (pp. 238-239). Somos libres y podemos ser libres. “La esencia de nuestro ser se nos da en esa palabra: podemos” (p. 239). Un poder recibido como don y que en la donación encuentra su sentido.

La nuestra es una libertad de voluntad, una voluntad de querer, de querer amante y de querer ser amado, por tanto no reducible a instintualidad. La carne de libertad que somos, con la viva expresividad que le es propia, es carne de amorosidad, constantemente tensionada por puntos atractores que la llaman y la solicitan con fuerza persuasiva (cf. pp. 246-247) para caminar por caminos de libertad. Hay mundo prelibertario y hay carne de libertad amorosa; esos hayes dicen del acto de creación por parte de Dios como acción absolutamente libre de amor, que dona ser, fuerza de ser e inclinación a ser en plenitud. Nuestra carne de libertad, y en ella la prelibertad del mundo, desea completud, busca su crecimiento, el amejoramiento de sí misma, esto es, realizar su ser libertario.

¿Cómo y dónde se perfecciona y plenifica nuestra voluntaria libertad? Nuestro autor nos habla de un punto atractor que, respecto de todos los demás puntos atractores, tiene una índole especial para nosotros, porque es “icono de libertad que atinge la nuestra” con “suave atingencia”, con “suasión enamoradora”, y en el cual “se nos ofrece vislumbrar la completud” de la carne libre y amorosa que somos. Punto omega le llama. Hacia ese punto van pues las aguas como a su fin. “El punto omega es carne como nosotros lo somos; [...] una carne [...] que transparenta en su plenitud el misterio de la completud de Dios” (p. 259). Los otros puntos atractores, si nos alejan del punto omega, encorvándonos sobre ellos mismos, cierran nuestra libertad, la atrapan y la someten a lo banal, frustrando su propensión a ser más y mejor (cf. pp. 260-261). En cambio, el punto omega nos abre, en connaturalidad de amor, por enamoramiento y en su amor de carne de plena libertad, el horizonte sin límites de la plenitud de nuestra vida. ¿Qué espacio puntual concreto es el punto omega? En la metáfora de la figura geométrica del diábolo propuesta por el autor sería el punto en el que convergen todas las líneas del cono inferior, a saber, las líneas mundanales y las líneas de nuestros más allás, y, a la vez, el punto que abre éstas a la totalidad del cono superior. En la vida real es el espacio Jesús de Nazaret (cf. p. 271).

La filosofía de la carne de nuestro autor, en la que se conjugan filosofía de la ciencia y antropología filosófica, y éstas con la experiencia religiosa, tiene así apertura a la teología. Quizás sea aquí, en el encuentro de filosofía y teología, donde la consideración que hace nuestro autor del propio pensamiento no exprese todo su alcance. Creo que su filosofía de la carne se convierte en los últimos capítulos en filosofía del cristianismo, sin dejar por ello de ser carnal. Es verdad que no hay abandono de la razón filosófica, pero ahora ésta toma como dato la revelación cristiana. Esto es filosóficamente justo, pues el cristianismo está vivo en el mundo, además toca la yoidad carnal del autor, la nuestra y la de muchos hombres. Su mirada filosófica une magistralmente el recorrido ascensional realizado hasta ahora, en un nadar contracorriente aguas arriba, con la revelación cristiana, para encontrar en ella el Alguien que la belleza y el bien mundanales no llegan a

manifestar, expresar y comunicar, aunque apunten a él, y que es la piedra angular del mundo como creación y de nuestra libertad personal (cf. p. 323), a la vez que “espacio absoluto de novedad” (p. 369), pues constituye la transparencia carnal de la Belleza, la Gloria y la Presencia del Dios que hay. Despliegue de la filosofía de la carne como filosofía del cristianismo. Y además unos últimos pasos que no sólo son razón filosófica sobre la revelación cristiana, sino un verdadero dar razón de la esperanza abierta por el punto omega, el espacio de Jesucristo, un testimonio razonante de la vida cristiana que se participa.



***La representación. Jornada de filosofía. J. Antúnez Cid (ed.), Universidad San Dámaso, Madrid, 2014, 302 pp.***

**MARÍA DEL CARMEN PAREDES MARTÍN**

Doctora en Filosofía  
Catedrática  
Facultad de Filosofía  
Universidad de Salamanca  
Salamanca/España  
paredes@usal.es

Recibido: 3/10/2016  
Aceptado: 7/10/2016

Se reúnen en esta publicación los trabajos presentados en la “Jornada sobre la representación” que tuvo lugar en la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Dámaso en Octubre de 2014. El elenco de contribuciones de este volumen aborda el tema de la representación en su dimensión filosófica y fundamentalmente teórica. La importancia de la representación como problema filosófico nos retrotrae a Platón (J. Antúnez, pp. 87ss), tanto en lo que respecta a la relación entre las cosas y las ideas o formas como en cuanto al modo de entender esa relación como presencia y su carácter de verdad, no sólo en el pensamiento y en el lenguaje, sino también en las cosas y en el reino de los nombres. Además, el significado de la representación en la filosofía clásica moderna tiene tras de sí todo el desarrollo anterior de la última filosofía medieval o, si se quiere, premoderna y se asienta en las formulaciones canónicas de Aristóteles y Tomás de Aquino. L.J. Prieto se ocupa en particular de las innovaciones introducidas por Ockham y Suárez, que dejaron su impronta en Descartes e iniciaron con ello el “giro inmanentista” (pp. 58ss) del conocimiento. Con Ockham comienza a entenderse la representación como aquello que se conoce y no como mediación entre la cosa y el entendimiento, planteamiento o “giro” que tiene su progresiva modulación en Descartes y que se manifiesta más explícitamente en Kant.

Las referencias a la relación entre la representación y el arte, o las artes, que se encuentran en diferentes estudios (P. Gilbert, pp. 126ss, V.M. Tirado, 143ss.) permiten ilustrar su complejidad en aplicaciones no estrictamente filosóficas, como la pintura, el teatro, el cine y otros contextos de producción y reproducción.

Con todo, la dimensión teórica de la representación es el tema que aglutina principalmente el peso de los distintos trabajos. P. Gilbert deslinda las semejanzas y desemejanzas entre “presentación” y “representación” como aspectos que se han de tener en cuenta a la hora de entender el significado actual del término. P. Fernández Benítez sostiene la primacía teórica de la representación con el apoyo de los planteamientos husserlianos (pp. 35ss, 45ss), que se abren a la temática más explícitamente afectiva de Scheler (pp. 50ss). Amplias referencias a Husserl también se encuentran en Gilbert, en Tirado San Juan y en García Acuña, puesto que la filosofía de Husserl es, indiscutiblemente, una de las herencias filosóficas que felizmente podemos reconocer en muchas de las cuestiones que actualmente se discuten sobre el problema de la representación. Tanto Hegel como Husserl señalaron la exigencia de deslindar entre “representación” y “pensamiento conceptual” a la hora de aquilatar las cuestiones filosóficas. Y no en vano ya Husserl advirtió sobre “los equívocos de este término [representación], no fáciles de distinguir” (*Investigaciones Lógicas*, V §11).

Dos temas muy relacionados con el problema de la representación –por no mencionar todos los que aparecen– tienen que ver con la intencionalidad y con Dios. Por una parte, si bien para Prieto la intencionalidad del conocimiento se pierde en la modernidad y, sobre todo, en Kant (p. 61, 69), es ésta una cuestión que Gilbert aborda de modo diferente (pp. 133ss) con vistas a plantear la presencia de una imagen y de una huella en aquello que es representado, en definitiva, el sentido del aparecer –y no de la reproducción– que brota en la representación fenoménica. Por otra parte, García Acuña hace girar su extenso trabajo en torno a los términos “hombre-representación-Dios”, abordando primero la representación como actividad subjetiva con el fin de adentrarse después en la cuestión de si es posible representar a Dios. Sin duda, esto último sobrepasa cualquier esquema categorial que empleemos en su discernimiento. El autor sostiene que la posibilidad de resolver esta cuestión positivamente no depende tanto de capacidades humanas como de la apertura, permanentemente trascendente, de Dios hacia el hombre. Se nombra esta apertura “abrazo” y “llamada”, que introduce “la novedad de aquello que la razón no puede aportar por y desde sí misma” (p. 302). Y puesto que la fenomenología tiene una notable presencia en este volumen, recordemos que, para Husserl, Dios es “la fuente última” de una evidencia “absoluta y suprasubjetiva”, tal como lo formula en su *Filosofía Primera* (*Erste Philosophie*, Hua. VII, 80).

**GÓMEZ HERAS, José María y MARTÍN GÓMEZ, María. *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*. Astorga: CSED – Instituto de Humanidades, Universidad Rey Juan Carlos, 2015, 437 pp.**

**FRANCISCO FERNÁNDEZ-JARDÓN**

Graduado en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca  
Máster en Estudios Avanzados en Filosofía. Universidad Complutense  
Madrid/España  
francisco.fdezjardon.alvarez@gmail.com

Recibido: 13/09/2016

Aceptado: 7/10/2016

Posiblemente sea *transición* la palabra que mejor puede dar cuenta del sentido y propósito del presente libro. Tal término se ha consolidado como categoría para definir el paso desde el ocaso de la dictadura franquista al nuevo régimen democrático. Ahora bien, entendida en un sentido amplio, sin circunscribirla al plano político, bien puede interpretarse también como una *puesta al día* en múltiples y variados ámbitos de la sociedad española. Uno de éstos es, precisamente, el campo de la filosofía que, junto al resto del país, *transita* desde el régimen de Franco hacia una europeización que se da a la par que se consolida la recién llegada democracia. En esta puesta a punto de la “maquinaria filosófica” nacional la recepción de la reflexión hermenéutica procedente del resto del continente es indicador de la renovación que se produce en la filosofía en España.

Por lo tanto, el objetivo del presente libro no es otro que brindar un instrumento que posibilite un acercamiento a la recepción del pensar hermenéutico en nuestro país. Con tal fin, una numerosa nómina de investigadores presta su colaboración en la elaboración de la obra, organizando sus contribuciones por capítulos según las distintas zonas de la geografía nacional en que ha tenido lugar un desarrollo el pensar hermenéutico. Si bien cada autor expone de manera diferente las diversas aproximaciones a la hermenéutica, en general todos los capítulos ofrecen una presentación de los distintos grupos de investigación, títulos e investigadores que han contribuido en la introducción de la hermenéutica. Además de esto, se ofrece también un capítulo dedicado a hermenéutica y literatura y otro a la relación

de hermenéutica y derecho. Cierran la obra dos publicaciones referidas a la misma temática del libro, de Teresa Oñate y de Andrés Ortiz-Osés respectivamente.

Como el propio José María Gómez Heras indica en su introducción (p. 56) se echa en falta un capítulo en el libro que, a la par con los capítulos de hermenéutica y literatura y hermenéutica y derecho, dé cuenta de la recepción de la hermenéutica desde el campo de la teología. Es precisamente en su prolija introducción donde el coordinador expone el profundo vínculo existente entre hermenéutica y exégesis bíblica para, seguidamente, dar cuenta del desarrollo histórico de la hermenéutica hasta el siglo XX y las distintas “hermenéuticas” que se han dado, y que han sido introducidas en España. Además de esto, también nos ofrece en la introducción una lograda exposición sistemática sobre el quehacer hermenéutico que bien vale como preámbulo a los siguientes capítulos, y, por qué no, como primer acercamiento a la hermenéutica.

A partir de esta introducción, el libro se va desarrollando conforme al plan indicado, esto es, recorriendo la geografía nacional por áreas de recepción hermenéutica, si bien el primer capítulo se dedica en exclusiva a Emilio Lledó. En él Pablo García Castillo reconoce la figura que ha propiciado el “despertar de la conciencia lingüística” (p. 62), introduciendo en España el modo lingüístico de pensar el ser que ya había acontecido en el norte de Europa.

Después de este único capítulo dedicado a una persona en singular comienza el recorrido por el noroeste de España. Marcelino Agís Villaverde nos presenta la escuela hermenéutica compostelana, constituida en torno a la figura de Carlos Baliñas, y que integra investigadores de las tres universidades gallegas. Resalta el autor el “carácter hermenéutico” del pensar gallego remontándose hasta Amor Ruibal –cuya obra editan algunos hermeneutas gallegos–, pero, posiblemente, el rasgo más propio de esta escuela sea su fuerte vínculo con Paul Ricoeur, que trasciende el ámbito de la mera recepción de ideas y llega incluso al vínculo personal creado a raíz de su participación en distintos encuentros y jornadas en Galicia, algunos de ellos organizados por la Sociedad Interuniversitaria de Filosofía (SIFA), obra, también, de Baliñas.

Continúa el recorrido por el norte de España con una aproximación de Modesto Berciano Villalibre al llamado “Círculo Hermenéutico de Oviedo”, constituido a partir de una visita de G. Vattimo a la capital asturiana, de donde resultó la formación de tal grupo y una serie de publicaciones sobre temática hermenéutica. Ahora bien, el capítulo de Berciano se muestra crítico con la recepción que se da de Heidegger y expone las razones que le llevan a discrepar de tal interpretación.

El informe que Luis Garagalza presenta se refiere a la fuerte recepción que se da de la hermenéutica en el País Vasco. Precisamente es posible hablar incluso de una “escuela vasca” formada en torno a la figura de Andrés Ortiz-Osés y el desarrollo de su filosofía. Considera que Ortiz-Osés se sitúa en la *intramodernidad*,

esto es, “la búsqueda del sentido desde el alma o corazón de la modernidad”, señalando como reto “el sentido, pero un sentido no abstracto o absoluto, sino relacional y abierto, por cuanto asunción o sutura del sinsentido dado” (p. 120).

La recepción de la hermenéutica en la Universidad de Navarra es escasa, y está estrechamente vinculada a la teología, particularmente a los estudios de Sagrada Escritura, pero, desde ahí, como la propia autora indica, este interés pasa a la Facultad de Filosofía. Lourdes Flamarique presenta la investigación en torno a Schleiermacher que se inicia en los años noventa y la posterior ampliación de ésta para acoger a autores como Heidegger, Gadamer o Ricoeur.

Por lo que respecta a Cataluña, la acogida de la hermenéutica no ha sido especialmente significativa, y sigue, mayoritariamente, la línea de G. Vattimo. No obstante, destaca Juan Antonio Rodríguez Tous tres figuras significativas dentro del ámbito catalán: Emilio Lledó, Eugenio Trías y Amador Vega.

Al igual que en las universidades gallegas o en el País Vasco, es posible hablar de una “escuela” en el caso de Valencia. Ésta comprende, no sólo la Universidad de Valencia, sino también la Politécnica de esa misma ciudad, la de Castellón e incluso la de Murcia, además de la Fundación Etnor. La escuela valenciana está particularmente influida por la hermenéutica crítica, pero su elaboración hermenéutica tiene lugar especialmente desde la perspectiva de las éticas aplicadas. Como Javier Gracia Calandín indica, la figura más destacada es sin duda Adela Cortina Orts, si bien la nómina de autores presentados es extensa.

Continuando hacia el sur, Juana N. Martínez indica que en la Universidad de Murcia no se da un exclusivo acercamiento a la hermenéutica, sino que las líneas de investigación son múltiples, lo cual posibilita el diálogo entre seguidores de distintas corrientes. Más específicamente, el acercamiento ha sido a figuras tales como Heidegger, Husserl, Habermas o Gadamer, destacando el más reciente interés por las relaciones entre estos dos últimos, y también de éstos con Derrida.

Por lo que respecta a la Universidad de Granada Encarnación Ruiz Callejón nos presenta una facultad de filosofía en la que la acogida de la hermenéutica ha sido muy amplia. La autora reseña los distintos proyectos de investigación, las distintas publicaciones y también nos presenta una amplia lista de investigadores en esta materia. Destaca de la hermenéutica en Granada “la consolidación de estos estudios, la alta tasa de participación e implicación de los investigadores en los proyectos, publicaciones y actividades I+D sobre los autores” (p. 251), así como una pluralidad de áreas de estudio, desde la metafísica o la estética a cuestiones como el diagnóstico de nuestra época, el diálogo entre culturas o la filosofía de la liberación.

También en tierras andaluzas nos aproximamos a la Universidad de Málaga, donde sobresale la figura de Luis Enrique de Santiago Guervós como investigador

de la obra de H.G. Gadamer y su relación con la teoría de la interpretación tal y como es entendida por F. Nietzsche.

Como en el caso malacitano, en la Universidad de Sevilla la recepción de la hermenéutica fue tardía y se circunscribe a un número no excesivamente amplio de investigadores. La introducción de la hermenéutica en Sevilla, tal y como nos indican Manuel Barrios Casares y Margarita Planelles Almeida, vino de la mano de los cursos sobre idealismo alemán y también de la publicación de la revista *Er*, especializada en hermenéutica y postestructuralismo.

En Castilla y León es notable la importancia que tiene Salamanca en un estudio acerca de la recepción de la hermenéutica en nuestro país. El arraigo de los estudios humanísticos en el *alma mater* salmantina permite referirnos a la existencia de una hermenéutica en figuras tales como el Tostado o fray Luis de León, y, más recientemente, en Miguel de Unamuno. No obstante, atendiendo al tiempo contemporáneo, como tiene por propósito el libro, María Martín Gómez subraya la importancia de la ciudad charra en la introducción de la investigación hermenéutica al albergar esta ciudad la editorial *Sígueme*, la cual editó en 1977 la traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito de la obra de H.G. Gadamer *Verdad y método*. Además de esta singular obra, la editorial publica diversos títulos relacionados con la hermenéutica en su colección *Hermeneia*. Junto a ella, también la editorial San Esteban cuenta entre sus ediciones con obras hermenéuticas. Por lo que respecta al ámbito académico, en la Universidad de Salamanca el profesor Miguel Cruz Hernández fue pionero en la introducción de las novedosas corrientes hermenéuticas en Salamanca. Además de él, María Martín señala, entre los cultivadores de la hermenéutica en la ciudad del Tormes, como figuras sobresalientes a Mariano Álvarez Gómez, Cirilo Flórez Miguel y José María Gómez Heras. Por otra parte, también en Salamanca se apunta a la Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca y a la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia de Salamanca como centros de recepción hermenéutico, destacando la segunda por ser una de las primeras instituciones en acercarse a esta nueva corriente filosófica de la mano de Saturnino Álvarez Turienzo.

Prosiguiendo el recorrido en tierras castellanas, Juan R. Coca y Jesús A. Valero Matas presentan la recepción hermenéutica en la ciudad de Valladolid. Allí cabe señalar primeramente el cultivo de la filosofía del derecho por parte de Antonio Osuna Fernández Largo como primera introducción de la hermenéutica, pero, si en algo se caracteriza la reflexión hermenéutica vallisoletana, es en seguir la línea de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. En virtud de ese seguimiento se ha constituido en la ciudad castellana el llamado “Grupo de Valladolid” en el cual se integran investigadores de la Universidad de Valladolid, el Instituto Superior de Filosofía y la Universidad Europea Miguel de Cervantes. En el núcleo de este grupo se encuentran: Joaquín Esteban Ortega, Lourdes Otero León, Sixto

J. Castro, y los autores del capítulo correspondiente a la recepción hermenéutica vallisoletana.

En el siguiente capítulo, los coordinadores del volumen se encargan de acercar al lector a la hermenéutica en Madrid. El recorrido empieza por destacar el acercamiento a Ricoeur desde el personalismo francés de M. Maceiras, las investigaciones en autores posteriores a Kant de J.M. Navarro Cordón, o las investigaciones en torno a Heidegger de R. Rodríguez, todos ellos en la Universidad Complutense de Madrid. También se informa sobre la investigación de la estructura lógica de la obra de Gadamer de María G. Navarro (CSIC). Por lo que respecta a la Universidad Autónoma de Madrid, se señalan aquí la importancia que la investigación en hermenéutica han tenido Félix Duque o Ángel Gabilondo. No se queda atrás en la Universidad Nacional de Educación a Distancia, donde Teresa Oñate se centra en la filosofía de G. Vattimo o Diego Sánchez Meca se aproxima a la hermenéutica desde la perspectiva de la religión. Por último, cabe indicar dos figuras más en el acercamiento a la hermenéutica en las universidades madrileñas: por un lado Antonio Gómez Ramos, en la Universidad Carlos III, y, por otro lado, Miguel García-Baró López, en la Universidad Pontificia de Comillas.

El resumen de Miquel Ripoll Perelló acerca de la recepción de la hermenéutica en las Islas Baleares apunta que ésta ha sido más bien escasa, si bien en los últimos tiempos se ha producido un acercamiento a ella desde el grupo de investigación “Corrientes críticas del pensamiento contemporáneo” y también desde el máster en filosofía que la institución académica oferta. En la nómina de investigadores dada sobresale el nombre de Gabriel Amengual, quien entre sus publicaciones ha tratado la cuestión hermenéutica.

A diferencia de Baleares, en Canarias sí podemos hablar de una influencia de la hermenéutica contemporánea. No obstante, como indican Ángela Sierra González y L. David Cáceres esta aproximación se caracteriza por una lectura política de la hermenéutica. Investigadores como Ciro Mesa Moreno tratan de extraer las consecuencias políticas de una ontología hermenéutica, que pasan por una desconfianza hacia cualquier utopismo y un cierto escepticismo, que previene contra cualquier dogmatismo. También en Canarias se ocupa de la hermenéutica gadameriana Carlos Marzán Trujillo.

Por último, para concluir, Fernando Romo Feito y Juan Antonio Gómez García nos acercan a la relación entre hermenéutica y literatura y hermenéutica y derecho respectivamente. El primero nos presenta la hermenéutica como una alternativa para los estudios en teoría de literatura, si bien indica que aún queda camino por recorrer en esta dirección. En esta línea, destaca aquí la figura de Sultana Wahnón. Por lo que respecta a la filosofía jurídica, la recepción de la hermenéutica ha sido más fructífera, tal vez debido a la naturaleza propia del derecho. Según el autor la interpretación es constitutiva de lo jurídico, pues “la

interpretación se entiende como el acto de comprensión textual del sentido normativo del texto jurídico” (p. 382). La nómina de autores es amplia, y Juan Antonio Gómez García ofrece un gran número de nombres enmarcándolos en las distintas líneas de investigación hermenéutica-jurídica presentes en España.

Se cierra el libro con los dos apéndices a los que ya nos hemos referido: publicaciones previas de Teresa Oñate y de A. Ortiz-Osés acerca del mismo tema: un acercamiento a la recepción de la filosofía hermenéutica. Tras más de 400 páginas de detallados informes, el libro constituye una buena herramienta para una investigación histórica sobre el periodo de *transición* de la filosofía española, marcado por el agotamiento de las formas neoescolásticas y la apertura de un espacio, entre dialécticos y analíticos, para los hermeneutas, de los que se puede decir, cuarenta años más tarde, que su investigación filosófica ha sido abundante y de gran calidad, tal y como nos testimonian los colaboradores del libro. Cada autor desde su peculiar óptica, nos ofrece una aproximación a su ámbito de recepción hermenéutica que difiere de sus colegas tanto en la extensión como en los contenidos. Ahora bien, esto hace que la lectura no sea homogénea, pues cada autor subraya aspectos propios que enriquecen la lectura del libro en su conjunto, no siendo éste una mera relación de hechos, sino una oportunidad para un acercamiento a un modo de pensar –el hermenéutico– que ha sido exitoso en la España contemporánea desde la perspectiva de quienes lo han cultivado.