

GÓMEZ-HERAS, J. M.; MARTÍN GÓMEZ, M. (coords.) 2015, *Comprender e Interpretar. La recepción de la hermenéutica en la España democrática*, Salamanca: Instituto de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos. ISBN: 978-84-943135-3-0, 437 páginas

La comprensión de un aspecto determinado de la cultura, ya sea una rama del saber científico, una corriente literaria o, como es el caso que nos ocupa, toda una tradición de pensamiento filosófico, no puede abordarse en forma meramente global, si es que uno pretende escapar de un conocimiento más bien diletante de la cuestión. Pero al mismo tiempo es también cierto que toda investigación ha de contar con una comprensión global del sentido, de suerte que el análisis minucioso pueda remitir de alguna forma a ese marco general del que se parte, y sin el cual correría siempre el peligro de perderse por los angulosos terrenos de lo particular. Este fenómeno, por lo demás *ya totalmente* hermenéutico, es precisamente el que trata de resolver el libro que nos ocupa. En sus páginas encontramos una excelente contextualización de la tradición hermenéutica en las universidades españolas, contextualización que, según yo la entiendo, podrá cumplir la función de ofrecer un marco global para ulteriores indagaciones más específicas.

La metodología utilizada es ciertamente peculiar, y aunque —tal y como se dice en el prólogo— corre el peligro de hacer la obra excesivamente heterogénea en su forma, dota sin embargo al contenido de “la frescura y objetividad de lo vivido en cercanía” (14). Tras un prólogo de Palacios Bañuelos, la introducción de Gómez-Heras dibuja en forma clara los rasgos propios de la tradición hermenéutica y sus diversas fases desde Schleiermacher. Tras ello encontramos dieciocho escritos breves, cada uno de los cuales aborda un autor o colectivo de autores españoles que han heredado alguna de las tradiciones mencionadas; estos escritos vienen a cargo de alguna persona próxima al autor de que se trata en cada caso. Por último, Teresa Oñate y Andrés Ortiz-Osés presentan dos textos adicionales.

Antes de abordar la recepción española de las diversas tradiciones hermenéuticas resumiré brevemente las estructuras fundamentales que Gómez-Heras asocia a la teoría hermenéutica en general, así como las especificidades de cada una de esas tradiciones.

Desde su comienzo con Schleiermacher, la hermenéutica tuvo por objeto discurrir sobre las condiciones bajo las cuales un intérprete podía comprender un texto, autor o evento acontecido en un contexto histórico diferente al de la interpretación. Gómez-Heras localiza diez estructuras tópicas en toda hermenéutica contemporánea: una *metodología fenomenológica*, según la cual la hermenéutica seguiría el lema husserliano de “ir a las cosas mismas” en el lugar donde éstas aparecen; la idea de una *mediación trascendental* en toda pretensión de transmitir el sentido de un mundo (el del autor) a otro (el del intérprete); la reivindicación de un *dualismo epistémico* contrario al ideal neopositivista de la ciencia unificada; la constatación de una *precomprensión o a priori precategorial irrefragable* frente a la crítica ilustrada contra todo prejuicio; la reivindicación del concepto de *horizonte* como marco en que adquieren sentido las vivencias o eventos; las categorías de *historicidad y tradición*; la *circularidad hermenéutica* como forma de abordar los dos elementos del método (parte y todo): la totalidad, por así decirlo, anticipa el sentido del fenómeno concreto a interpretar; protagonismo del *lenguaje*, en tanto mediación que suprime la distancia entre autor e intérprete; la *estructura dialógica* de todo acto de interpretación; y, en último lugar, la crítica al objetivismo positivista en favor de la indagación trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión.

En este intento por *rehabilitar* el sentido oscurecido de un texto o acontecimiento histórico *en que consiste* la hermenéutica, Gómez-Heras encuentra seis episodios diferentes, que fueron sucediéndose a lo largo de los siglos XIX y XX.

En primer lugar, y ante el surgimiento en la Ilustración tardía de una tendencia a aplicar el método de las ciencias positivas también a la historia, la filosofía y el resto de las posteriormente llamadas por Dilthey “ciencias del espíritu”, surge en Alemania la hermenéutica romántica de Schleiermacher, en la que las reglas de interpretación inciden en la repetición del acto creador psicológico en que se gestó el texto a interpretar.

En segundo lugar, y enfrentándose al positivismo histórico vigente en Europa a finales del siglo XIX, Dilthey reivindica un historicismo que hace de la hermenéutica el método general de las ciencias del espíritu. Siguiendo el modelo kantiano, e inserto en la misma problemática que había ocupado a Schleiermacher, su objetivo fue el de realizar una crítica de la razón histórica capaz de fijar las bases metodológicas y epistemológicas de las ciencias históricas (*Geisteswissenschaften*), guiadas por la categoría de comprensión frente a la explicación de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Apoyado en una ontología vitalista, la experiencia científica de la historia se realizaría a través de la propia vivencia histórica, constitutiva por lo demás del ser humano.

Apoyándose tanto en la fenomenología como en la crítica nietzscheana a la metafísica, emerge en los años veinte la figura de Martin Heidegger. Su

reivindicación de una hermenéutica de la facticidad opera el tránsito desde la epistemología hasta la ontología. El a priori trascendental es entendido al modo de una precomprensión fáctica, de un *Lebenswelt* ya dado. Pero frente a la fenomenología el acento ya no recae en el ámbito de la conciencia, sino en el de la cosa misma. Con el tránsito desde la hermenéutica como epistemología o modo de interpretar textos a la hermenéutica como ontología, la comprensión deja de ser un método para devenir estructura misma del existente humano.

Con la publicación en 1960 de *Verdad y Método* Gadamer se consolida como el gran referente de la hermenéutica contemporánea. Como en Heidegger, la interpretación y la comprensión transitan desde la epistemología hasta la ontología. Pero en Gadamer el lenguaje ocupa un lugar mucho más protagonista, en tanto medio a través del cual se entrega todo fenómeno. En cualquier saber subyacen una serie de presupuestos o a priori categoriales, que Gadamer llama prejuicios; éstos actúan como condición de posibilidad de toda interpretación. Además de las estructuras clásicas de la hermenéutica —diálogo, historicidad, horizonte de interpretación—, Gadamer reivindica dos conceptos adicionales: la precomprensión (*Vorverständnis*) y la historia efectual de los efectos (*Wirkungsgeschichte*). El pasado, la tradición, se integra en el presente como factor constitutivo, como elemento “constituyente de la historicidad del hombre” (41).

Por otra parte, Paul Ricoeur da un nuevo giro al planteamiento con su reivindicación de una hermenéutica narrativa del yo. El modelo de Ricoeur apuesta por la apertura a la alteridad en contra del subjetivismo idealista del yo husserliano.

La hermenéutica se ve revitalizada durante los años sesenta y setenta del siglo pasado con la aparición del debate en torno al positivismo y las ciencias sociales. En este contexto Habermas y Apel reivindican una hermenéutica crítica que hace del consenso discursivo la base del procedimiento justificador de normas. Es intención manifiesta de esta corriente la transformación intersubjetiva del kantismo, para lo cual se sustituye el sujeto trascendental por la comunidad ideal de comunicación o situación ideal de habla.

En las últimas décadas del siglo xx y la primera del XXI autores como Koselleck y Vattimo han aplicado la hermenéutica a nuevos campos del saber. Mientras el primero explora la idea de una historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*), el segundo procede a una reactualización de la hermenéutica desde la noción de *pensamiento débil*. Por otra parte, Gómez-Heras menciona también la extrapolación española de la hermenéutica a otros sectores de las ciencias culturales, tales como el derecho, la teología o la filología.

Pero dejemos ya de lado los rasgos de la hermenéutica y las diversas ramas en que ésta se bifurca, y abordemos la recepción que han tenido estas tradiciones en España.

Bajo el título de “Palabra y memoria”, Pablo García Castillo expone las claves de la hermenéutica de Emilio Lledó. Huyendo de todo dogmatismo, la filosofía de Lledó se presenta a ojos del autor como un compromiso hermenéutico indagador del sentido de aquellas preguntas a que el hombre no puede sustraerse sin traicionar su razón. Esta tarea se emprende dando a la escritura y al lenguaje un estatus ético-comunicativo, según el cual toda lectura, toda interpretación, se realiza bajo la forma intersubjetiva del diálogo.

Marcelino Agís Villaverde da cuenta por su parte de la llamada Escuela Hermenéutica Compostelana, constituida en torno a las figuras de Ángel Amor Ruibal y Paul Ricoeur, habitual visitante en la Universidad de Santiago. Un lugar protagonista se reserva a Baliñas Fernández y su hermenéutica del texto filosófico. El *pensamiento icónico* de Baliñas otorga la mayor relevancia a las metáforas, las imágenes y los símbolos que habitan en el interior de los textos filosóficos. El autor destaca además otros nombres con aportaciones hermenéuticas notables, como la hermenéutica impregnada de existencialismo de Jesús Ríos, la hermenéutica literaria de Ángel González, la hermenéutica medieval de César Raña o la suya propia, heredera de Baliñas y Ricoeur.

Modesto Berciano Villalibre expone en tercer lugar su propia hermenéutica heideggeriana, que junto con otras líneas de pensamiento inspiradas en Vattimo conforman el llamado “Círculo Hermenéutico” de Oviedo. Tras desarrollar algunas tesis sobre la lectura heideggeriana de Nietzsche, así como el devenir general del pensamiento heideggeriano, Modesto Berciano expone su propio concepto de hermenéutica, fundamentado en una relectura del pensamiento de Heidegger según la cual el sentido más profundo de su hermenéutica residiría en la noción de evento (*Ereignis*).

Por su parte, Luis Garagalza reivindica la figura de Andrés Ortiz-Osés para el caso de la recepción hermenéutica en el País Vasco. Tomando como hilo conductor el pensamiento gadameriano, la hermenéutica de Ortiz-Osés comienza conceptuando el lenguaje como “medio” en que acontece el pensamiento, para posteriormente concebirlo como “forma de vida”. Este “giro antropológico” aleja a la teoría hermenéutica del campo de la filosofía para hacerla partícipe de la comprensión cultural —especialmente de los elementos mitológicos y simbólicos, de entre los cuales al autor interesa particularmente la cuestión del *matriarcalismo* vasco—. Luis Garagalza destaca además otras líneas significativas dentro del grupo de Deusto, tales como la hermenéutica sociológica de Jesexto Beriain, la hermenéutica política de Patxi Lanceros, la hermenéutica intercultural de Blanca Solares o su propia hermenéutica filosófica. El capítulo concluye con un breve texto de Gómez-Heras en torno a la hermenéutica emancipadora de José M^a. Aguirre.

Como quinta aportación Lourdes Flamarique expone la recepción de la hermenéutica filosófica en la Universidad de Navarra. Comienza su análisis con algunas consideraciones generales sobre la aparición de la hermenéutica filosófica dentro del Departamento de Filosofía, aparición que estuvo marcada por una bifurcación entre la tradición sociológica, explorada por Fernando Múgica e interesada por la cuestión de la metodología propia de las ciencias sociales, y la tradición apegada a Schleiermacher, realizada por ella misma. Tras mencionar la revitalización de la tradición hermenéutica emprendida por Alejandro Vigo y sus estudios de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, la autora aborda el marco hermenéutico literario, en el cual aparecen nombres como Enrique Banús y Luis Galván, y el teológico, donde destacan Claudio Basevi y Vicente Balaguer.

Juan Antonio Rodríguez Tous emprende una revisión de la hermenéutica catalana. Según se constata, la influencia de Emilio Lledó ha quedado reflejada tanto en autores cercanos a la crítica textual, como Miguel Ángel Granada, Antonio Bosch o Antonio Beltrán, como en autores que, alejados de la hermenéutica como disciplina de estudio, siguieron sin embargo el legado de su maestro: “la escrupulosa atención al análisis textual como requisito imprescindible para la intelección y/o comprensión de la ‘vida’ interna de las ideas filosóficas” (164). Dentro de este último grupo surgen nombres vinculados a la teoría crítica (Raúl Gabas, Margarita Boladeras o Jacobo Muñoz), a la tradición analítica (Manuel Cruz) o a los estudios hegelianos (Ramón Valls Plana). El autor destaca por último las aportaciones de Eugenio Trias y su giro hermenéutico-ontológico basado en el concepto de “Límite”, y de Amador Vega con su hermenéutica experiencial.

Javier Gracia revisa la hermenéutica crítica encarnada en la Escuela de Valencia. Bajo el influjo de una reformulación *cordial* de la ética discursiva, a través de la cual Adela Cortina pretende incluir el momento afectivo en la razón fundamentadora de normas, el grupo de Valencia se ha ocupado en profundidad de las éticas aplicadas. Este planteamiento entronca con el marco de una hermenéutica crítica —profusamente considerada por Jesús Conill, y bebedora tanto de Kant como de la filosofía española y la ética apeliano-habermasiana—, según la cual “es en el seno de cada actividad donde se descubren las metas que le dan sentido y legitimidad social” (175). Dentro del grupo aparecen autores como Domingo García-Marzá, vinculado a los conceptos de sociedad civil y política deliberativa; Agustín Domingo, más apegado a hermenéuticas como Gadamer o Ricoeur; Emilio Martínez, que ha aplicado el método hermenéutico a las éticas aplicadas; Juan Carlos Siurana, elaborador de una “brújula hermenéutico-crítica” para el progreso ético; Elsa González y su ética empresarial dialógica; Francisco Arenas, cercano al estudio de la retórica en

el ámbito de la educación cívica; así como el propio Gracia, estudioso de las posturas de Taylor y la ética intercultural.

Bajo el sugerente título de “Ni tan cerca ni tan lejos”, Juana Martínez analiza la recepción de la hermenéutica en la Universidad de Murcia. Dada la ausencia de una línea de trabajo explícitamente hermenéutica, la autora defiende la existencia de una conexión por vía negativa: en Murcia se desarrollan en forma manifiesta las dos tradiciones con las que más profusamente ha discutido la hermenéutica de Gadamer, a saber, la teoría crítica —y en este caso destacan tanto Ángel Prior y su intento por suplir los déficits críticos de la hermenéutica mediante la teoría habermasiana, como los comentarios a la hermenéutica de Gadamer realizados por José Luis Villacaña— y la deconstrucción de Derrida —donde aparece el nombre de Patricio Peñalver—. Por su parte, Urbano Ferrer se aproxima al concepto de persona desde la fenomenología husserliana y la hermenéutica; en tanto Norberto Smilg Vidal analiza la teoría apeliiana de la verdad.

En noveno lugar, Encarnación Ruiz presenta el legado de la hermenéutica en la Universidad de Granada. Este legado se expresa por vez primera a comienzos del presente siglo, con la apertura de una línea de investigación en torno a los conceptos de “nihilismo” y “metafísica” en Nietzsche y Heidegger. En este marco aparecen múltiples nombres vinculados al pensamiento hermenéutico, de entre los que la autora destaca a Juan José Acero, cercano a la filosofía del lenguaje y el pragmatismo; Remedios Ávila, cuya vinculación con la hermenéutica queda patente en sus estudios de Heidegger y Ricoeur; Óscar Barroso, que aborda la problemática desde Zubiri; Pedro Cerezo, estudioso, entre otros temas, de la hermenéutica de Heidegger; Juan Antonio Estrada, que examina la analítica existencial heideggeriana en relación con el cristianismo; Francisco Javier de la Higuera, ocupado en Foucault; José García, que utiliza la hermenéutica en sus reflexiones sobre estética; Jesús José Nebreda, cuya lectura de Gadamer lo lleva a una comparación con Merleau Ponty; Juan Antonio Nicolás, ocupado en autores como Apel, Albert, Zubiri o Gadamer; José Antonio Pérez Tapias, concentrado en las condiciones para el diálogo intercultural, y cercano a las tesis de Apel y Habermas; José María Rubio, centrado en la relación entre lenguaje religioso y hermenéutica bajo la óptica de Ricoeur; Encarnación Ruíz, cuyo interés por la hermenéutica queda mediatizado por sus estudios de Nietzsche; Luis Sáez, que ha analizado la hermenéutica en su relación con la fenomenología y la teoría crítica; y José Francisco Zúñiga, concentrado en la idea del diálogo hermenéutico.

De la recepción hermenéutica en la Universidad de Málaga, focalizada sobre todo en Luis Enrique de Santiago Guervós y Marco Parmeggiani, da cuenta el propio Guervós. Su texto reconstruye en primer lugar el paradigma

hermenéutico, remitiendo a las raíces en Schleiermacher y Dilthey; tras ello explicita el giro hermenéutico de la epistemología a la ontología a cargo de Martin Heidegger, conceptualizado como una *radicalización de la hermenéutica*; para a continuación centrar su análisis en la teoría de la *experiencia humana del mundo* emprendida por Gadamer. El punto más significativo refiere al intento de conectar a Gadamer con la teoría de la interpretación de Nietzsche, intento al que ha contribuido también Marco Parmeggiani con múltiples publicaciones.

Manuel Barrios Casares y Margarita Planelles Almeida analizan la hermenéutica filosófica en la Universidad de Sevilla desde una doble perspectiva. Desde una visión al pasado reciente, Manuel Barrios destaca la coincidencia de la aparición de la hermenéutica en España (finales de los setenta) con la irrupción de la posmodernidad —y en concreto con la relectura posmoderna de la hermenéutica a cargo de Vattimo—. Este fenómeno marcó en general la recepción de la hermenéutica en España, y en particular en la Universidad de Sevilla, donde destacaron al respecto los nombres de Mariano Peñalver y, más tarde, Juan Antonio Rodríguez, Manuel Barrios o José Manuel Sevilla. Desde una visión al presente, Margarita Planelles destaca los nombres de Jesús Navarro, José Antonio Antón, Antonio Gutiérrez, Javier Hernández y José Antonio Marín.

En relación a la Universidad de Salamanca, María Martín Gómez apela en primer lugar a los grandes exégetas salmantinos (Francisco de Vitoria, fray Luis de León). Esta constatación, junto con una evidentemente imprescindible alusión al pensamiento de Unamuno, da ya buena cuenta de la significativa relación que mantiene la histórica universidad con la tradición hermenéutica. No obstante, la autora abandona pronto estas referencias para adentrarse en la recepción contemporánea de la hermenéutica. Para este propósito resulta destacable en primer lugar el nombre de Miguel Cruz, temprano conocedor del pensamiento de Martin Heidegger. Más específicamente vinculados a la hermenéutica se encuentran sin embargo José María García Gómez-Heras, que hizo de la filosofía hermenéutica, en diálogo con autores como Habermas, el método adecuado para “interpretar el sentido del discurso moral” (287); Mariano Álvarez, estudioso de autores como Heidegger, Gadamer o Habermas; el historiador de filosofía Cirilo Flórez, José Luis Fuertes, Pablo García y la propia María Martín. Destaca también la presencia hermenéutica en otras instituciones salmantinas como la Facultad de Filología —donde se encuentra Antonio Tovar— y la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia —donde cabe nombrar a Saturnino Álvarez, Ildefonso Murillo o Antonio Pintor Ramos—.

Juan R. Roca y Jesús A. Valero dan cuenta por su parte del grupo hermenéutico de la Universidad de Valladolid. Además de algunas investigaciones socio-hermenéuticas influenciadas por la sociología del conocimiento de Mannheim, los autores destacan como especialmente relevante la recepción

de la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot. En torno a esta recepción se destaca un núcleo fundamental del grupo hermenéutico, donde aparecen nombres como los de Joaquín Esteban, Lourdes Otero, Sixto J. Castro, Juan. R. Coca y Jesús A. Valero; y un grupo periférico, donde los autores ubican a Miguel Ángel Quintana, Pedro José Herráiz y Elena Jiménez.

De la recepción de la hermenéutica en las universidades madrileñas se encarga Gómez-Heras. Como en otros casos, la hermenéutica recibió en Madrid un impulso clave con la aparición de Gianni Vattimo y la eliminación de las connotaciones tradicionalistas habitualmente asociadas a ella. En la Universidad Complutense destacan nombres como M. Maceiras, vinculado al personalismo francés y a Ricoeur; J. Trebollé, centrado en la hermenéutica germano-protestante; Navarro Cordón, defensor de una ontología hermenéutica inspirada en el idealismo alemán; y especialmente Ramón Rodríguez, centrado muy particularmente en el pensamiento de Heidegger. También cercano a Heidegger, pero en la Universidad Autónoma, destaca Félix Duque. Ángel Gabilondo, estudioso de autores como Dilthey, Gadamer, Ricoeur o Foucault, constituye el otro gran heredero de la hermenéutica en dicha Universidad. En la UNED encontramos los nombres de Teresa Oñate, reconocida discípula de Vattimo; Diego Sánchez Meca, hermeneuta próximo al pensamiento de Nietzsche; y Jacinto Rivera. Antonio Gómez Ramos, difusor de la hermenéutica filosófica, constituye el autor más significativo al respecto en la Universidad Carlos III. En último lugar, en la Universidad Pontificia de Comillas destaca Miguel García-Baró y sus estudios sobre la verdad en relación con la hermenéutica.

Miquel Ripoll Perelló indaga en la recepción de la hermenéutica filosófica en la Universidad de las Islas Baleares. Llama la atención sobre el creciente protagonismo de la materia, fomentado especialmente por los estudios de Juan Luis Verma sobre Nietzsche y Heidegger. El mismo Verma dirige además el Máster de Filosofía, en el que profesores como Francesc Casadesús, Francesc Torres, Diego Sabiote y muy especialmente Gabriel Armengual han promocionado los estudios sobre hermenéutica.

La Universidad de La Laguna ha emprendido entretanto una lectura política de la hermenéutica filosófica, y en especial de la recepción de la obra gadameriana, tal y como explican Ángela Sierra y L. David Cáceres. Tras un interesante análisis de la discusión acontecida durante los años sesenta entre hermeneutas y frankfurtianos, los autores destacan el papel de Ciro Mesa Moreno y su intento por defender a Gadamer de la crítica habermasiana. En una línea similar, aunque más centrado en el concepto de “experiencia” dentro de la hermenéutica gadameriana, ha trabajado Carlos Marzán Trujillo.

La recepción de la hermenéutica filosófica en la Universidad de Vigo ha estado marcada por los estudios literarios, tal y como señala Fernando Romo.

Aunque el autor realiza un exhaustivo análisis sobre la teoría de la literatura hermenéutica en España, de entre los nombres que menciona nosotros solo vamos a llamar la atención sobre aquellos que están vinculados con la Universidad de Vigo, y entre los que se cuentan Felipe Martínez Marzoa y Arturo Leyte, claramente más relacionados con la filosofía que con la literatura; y el propio Fernando Romo, perteneciente al marco de la teoría de la literatura.

El último capítulo está dedicado a la recepción de la hermenéutica jurídica en España, y viene a cargo de Juan Antonio Gómez. El primer nombre que destaca es el de Luis Recaséns, que abordó ya en un momento muy temprano el problema de la interpretación del derecho. De una forma más explícitamente hermenéutica, herederos de la hermenéutica jurídica gadameriana, surgen los nombres de Antonio Osuna, Andrés Ollero o Juan Antonio García Amado; vinculados a la hermenéutica crítica en clave iusfilosófica el autor menciona a Adela Cortina y la Escuela de Valencia; a Gregorio Robles para el caso de la teoría comunicacional del derecho; a Tomás Domingo y Agustín Domingo, receptores de la hermenéutica jurídica de Paul Ricoeur; y a Francisco Arenas y Miguel Ángel Quintana para el caso de la hermenéutica jurídica analógica.

Como conclusión, la obra presenta dos apéndices a cargo de Teresa Oñate y Andrés Ortiz-Osés. Mientras la primera emprende una revisión general de la recepción de la hermenéutica en el ámbito hispano-americano, haciendo especial hincapié en Vattimo y su contenido no solo hermenéutico, sino también “cristiano-marxista”; el segundo expone una concisa pero esclarecedora visión de la España hermenéutica.

Con estos breves comentarios he pretendido ofrecer un resumido marco general de la obra, de manera tal que al lector que así lo desee le sea posible acudir directamente a aquellos capítulos que le susciten un mayor interés. Ha sido mi intención no dejarme llevar por las mayores o menores simpatías hacia las diversas corrientes tratadas; si no lo he conseguido, débese ello a esa imposibilidad tan bien captada por Gadamer de sustraerse en forma completa a los prejuicios de los que uno parte. Esta constatación tiene sin embargo una importancia relativamente pequeña para el caso que nos ocupa.

Sin embargo, y con esto desearía finalizar, también para el caso de la interpretación de la realidad social —cuando pasamos *del texto a la acción*— la hermenéutica insiste en la imposibilidad de sustraerse totalmente a la tradición. En tanto que en este caso está en juego algo más que la interpretación sesgada de un texto filosófico, el asunto se vuelve algo más controvertido. Claro está que toda crítica, y también la crítica interpretadora de la realidad de la sociedad, ha de contar necesariamente con esa inmanencia al contexto de surgimiento de la que de alguna forma no puede nunca escapar; pero es preciso reconocer el mérito de la hermenéutica crítica al exigir en este caso del proceso

interpretativo algo más que mero factualismo del sentido. Por así decirlo, quizás el ilustrado prejuicio *contra todo prejuicio*, la pretensión de sustraerse *en la medida de lo posible* a aquellas formas de prejuicio que no puedan apelar más que a su vigencia para justificar su validez, no sea el mayor de los peligros cuando de lo que se trata no es de reconstruir un volumen conjunto de filosofía, sino de repensar las formas organizativas de nuestra sociedad —y las *posibles* estructuras represivas a ellas asociadas—.

CÉSAR ORTEGA ESQUEMBRE
Universitat de València