

Hermenéutica crítica y hermenéutica filosófica. Gadamer frente a Spinoza

Juan Manuel FORTE MONGE
UCM
(jmforte@filos.ucm.es)

RESUMEN

Se consideran algunas cuestiones hermenéuticas a partir de la interpretación que Gadamer ofrece (fundamentalmente en *Verdad y método*) del *Tratado teológico-político* de Spinoza, un texto clave en lo que el propio Gadamer denominará “la hermenéutica clásica”. A través de esta interpretación, se indaga en qué medida Gadamer presenta una alternativa gnoseológica (y no meramente una fenomenología descriptiva) a la pretensión cartesiana de un concepto unitario y homogéneo de método científico y a sus derivaciones críticas respecto a la religión y la tradición

PALABRAS CLAVE: *Tradición; método hermenéutico; lingüística; verdad y sentido; unidad de sentido*

ABSTRACT

This paper attempts to take into account some hermeneutic questions starting from Gadamer's interpretation (basically through *Truth and Method*) of Spinoza's *Tractatus Theologico-politicus*, in Gadamer's opinion, a crucial document in “classical hermeneutics”. This interpretation allows thinking in what an extent Gadamer offers a gnoseological alternative (not simply a descriptive phenomenology) to the Cartesian pretension of a unitary and homogeneous concept of scientific method and its critical derivations towards religion and tradition

KEY WORDS: *Tradition; hermeneutical method; linguisticity; truth and meaning; unity of meaning*

Aunque Spinoza no fuera desde luego el primero en asumir la necesidad de contar con los elementos filológicos e históricos para extraer el sentido de las Sagradas Escrituras, sí fue el primero en atenerse a estos elementos como límites reguladores en toda interpretación de textos de estructura narrativa y significado ambiguo. El principio metodológico más importante de esta hermenéutica fue el intento de desconectar texto y tradición a partir del principio, de inequívoca inspiración protestante, de atenerse al texto mismo y, en último término, a su propio contexto, su historia. Por otro lado, dos instancias fundamentales destacan sobre las demás en el dispositivo metodológico de esta hermenéutica. En primer lugar, la sospecha respecto a la unidad de sentido entre los múltiples libros de las Escrituras (al menos en el ámbito de sus postulados especulativos), frente a interpretaciones que postulan una sistemática presunción de coherencia; una sospecha, por lo demás, sobradamente justificada por la propia heterogeneidad de autores

y contextos históricos que han producido la Escritura. En segundo lugar, la radical separación entre verdad y sentido (extensible a todos los documentos históricos), que separa al filósofo holandés del supuesto teológico de un texto íntegramente verdadero e infalible, así como le permite eludir los absurdos tanto del escepticismo fideísta (la verdad de la Escritura es superior a la razón), como del dogmatismo filosófico y teológico (el sentido de la Escritura debe determinarse desde la razón).

Es así que Gadamer aludirá *Tratado teológico-político* como el acontecimiento capital (*Hauptereignis*) en la crítica histórica de la Biblia llevada a cabo por la primera Ilustración¹. Y precisamente por ello, resulta llamativo que el filósofo alemán no dedique en toda su obra más que unas pocas alusiones al *Tratado teológico-político*, por lo demás, no demasiado extensas. Una escasa atención si la comparamos con la que Gadamer prestó a esta temática y a otros representantes de la hermenéutica teológica clásica y contemporánea, como Rambach, Oetinger, Barth o Bultmann.

Es obvio, y tendremos oportunidad de comprobarlo, que a Gadamer la figura de Spinoza, asociada a un radicalismo ilustrado y a la elaboración de un cierto dogmatismo racionalista, no le suscita demasiadas simpatías. Si nos atenemos a sus ya aludidas referencias al filósofo holandés, este último parece representar para el autor de *Verdad y Método* una contrafigura: el máximo exponente de un “momento dogmático” y poco fructífero de la hermenéutica clásica. En realidad, la relación de Gadamer con Spinoza se podría caracterizar mejor, como intentaré mostrar, encuadrándola en la tipología de los “diálogos frustrados”, el “falso diálogo” o de aquello que Gadamer llamó “la incapacidad para el diálogo”, incapacidad, por cierto, característica de quienes se escuchan permanentemente a sí mismos. No se trata aquí de una cuestión secundaria. Muy al contrario, el diálogo, la lógica de la pregunta-respuesta es para Gadamer el auténtico método de las ciencias del espíritu: un estado de apertura capaz de descubrir y poner al descubierto lo originario, capaz de dejarse interpelar por la tradición y que permite su apropiación; diálogo que se presenta como modelo tanto frente a la mera *doxa* (entramado de las opiniones propias o de las opiniones dominantes) como frente a la estructura monológica de la ciencia y la actitud teórica moderna.

¹ El *Tratado-Teológico-Político* sería el “acontecimiento capital” de la crítica histórica de la Biblia llevada a cabo por la primera Ilustración (H.-G. GADAMER, *VyM* II, 99; *GW* II, 96). Las siglas *VyM*, que utilizaré para mayor comodidad, se corresponden a las ediciones de *Verdad y método* I (trad. A. Agud y R. de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1977) y *Verdad y método* II (trad. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1992). Las abreviatura *GW* se refiere a los volúmenes *Hermenéutik* I y II de *Gesammelte Werke* (Tübingen, Mohr, Paul Siebeck, 1986), respectivamente.

Pero vayamos a la caracterización de Gadamer. En las páginas de *Verdad y Método* dedicadas a Spinoza, éste es presentado como el síntoma de un proceso de extrañamiento; un anticipo de la alteridad respecto a la tradición cristiana que después se desarrollará largamente durante la Ilustración. Toda vez que la “vida natural” de la tradición cristiana se resquebraja, el texto sagrado aparece en primer término como portador de un malentendido fundamental, como un conjunto de opiniones de suyo poco claras y aun incomprensibles. Alteridad que no es sólo imputable a una obscuridad léxica o histórica. Por el contrario, el mayor motivo de extrañamiento es fruto de la evidencia de que el texto sagrado enuncia una multitud de cosas que “no son derivables de los principios conocidos para la razón natural²”. Precisamente es el propio método (y los supuestos sobre los que se despliega) la causa de este extrañamiento al tiempo que su medicina. Spinoza se ha apropiado de un dispositivo teórico que permite entrar en el texto (ambiguo y a menudo obscuro) asegurándonos un sentido; cuando esto no es posible, el método determina al menos el sentido probable o, en último término, la imposibilidad de establecer cualquier sentido verosímil. Gadamer no aborda las particularidades de ese método, pero subraya algunos de sus supuestos y corolarios³. Para empezar, si la filosofía construye su discurso racional y auto-evidente (o al menos perspicuo) a partir de las nociones comunes y universales de la luz natural, la Escritura, por el contrario, se caracteriza por haber producido un discurso que debe explicarse a partir de la singularidad psicológica e histórica de sus autores, en combinación con la estructura (narrativa, poética, etc.) y la intención (edificante, conminatoria) que orienta sus historias y explicaciones. De manera que donde la Escritura no enuncia verdades derivables de los principios de la luz natural, el sentido del texto bíblico sólo puede interpretarse, hasta donde puede interpretarse, imputando a sus autores opiniones relacionadas con el momento histórico y cultural que vivieron y con sus propósitos particulares y gustos narrativos. De aquí también la escisión fundamental que Spinoza establecerá entre verdad y sentido como dos momentos perfectamente separados en la interpretación de la Escritura. Por todo ello, aclarar lo que de “verdad” pueda haber en la Escritura, debe complementarse con entender lo que de histórico hay en ella.

² *VjM* I, 234; *GW* I, 184.

³ Cfr. *VjM* I, 234-35; *GW* I, 184-5.

Gadamer sugiere varias consecuencias negativas de este modo de proceder. La primera, la alteridad irreductible derivada de haber supuesto un sentido de lo histórico en contraposición con una razón que tiene como señas de identidad la atemporalidad y la universalidad. Por un lado, se cortocircuita toda presunción de verdad de lo escrito que no encaje en los principios de la razón. Ello se hace desactivando la mediación de la tradición entre las Escrituras y el lector contemporáneo, identificando a aquélla, la tradición, como una cuestión ajena al texto mismo, e incluso como una pantalla que distorsiona el texto con sus prejuicios y sus propios intereses teológicos o políticos. En cualquier caso, lo escrito queda asimilado a un objeto, una *res*, que o bien se integra patentemente en el orden de la luz natural, o bien se ve desplazado como alteridad irreductible: la opinión de un autor dado, sus gustos, sus prejuicios. Desde este punto de vista, para Gadamer, en Spinoza no hay pretensión de abrir un diálogo con el texto sagrado, sino de cerrar una investigación. Lo no asimilable a la luz natural queda reducido bien a fenómeno incomprensible (*res imperceptibiles*), bien a fenómeno de opinión (*mens auctoris*), mero efecto del contexto histórico y cultural y de la textura psicológica e imaginativa del autor⁴. En otras palabras, gran parte de los textos sagrados no son otra cosa que “historias”. La verdad en el ámbito de la moral que Spinoza concede a las *Escrituras* (y que Gadamer también hace notar) no cambia demasiado este escenario, pues esta verdad moral sólo es tal en la medida en que viene autorizada o al menos no es desmentida por la propia luz natural.

Por mi parte, si no he entendido mal la interpretación de Gadamer, añadiría que la posición de Spinoza no parece agotarse en esta contraposición entre verdad y sentido, razón e historia. Creo que se podría aquí mostrar cómo Spinoza, al margen de sus declaraciones programáticas, asume que los problemas relacionados con el sentido histórico (como sucede en otros muchos ámbitos de la existencia humana), exigen un modelo de explicación que no pasa por el conocimiento de la esencia inmutable de las cosas y sus causas necesarias. En realidad, se trata de un vía de agua desde los orígenes mismos de la filosofía moderna. Ya Descartes, en la presentación de su moral *par provision* (en la tercera parte del *Discurso del método*), asume la primacía de la voluntad y la decisión en los campos de la existencia vedados para el entendimiento. Y, casi al final de sus *Principios de Filosofía*, otorga carta de naturaleza a la *moralis certitudo*. La propia lógica

⁴ *VjM* I, 235; *GW* I, 185.

janseanista, que Gadamer relaciona con el *Tratado teológico-político*, incluyó en su epistemología, junto a la certeza geométrica, la “certeza moral”, la “probabilidad” o la “verosimilitud”. Y, en esta misma línea, habría que preguntarse por qué Spinoza apela en ciertos momentos de su *Tratado teológico-político* a instancias como la “certeza moral” o el “sentido probable”, si como aparentes sucedáneos “legítimos” de la certeza matemática, o como alternativas a la evidencia racional y a la deducción geométrica en el campo de los saberes históricos⁵. En cualquier caso, lejos de mi intención exigir a Gadamer más matizaciones a este respecto, imposibles en una caracterización de Spinoza que, como la suya, se desarrolla en unos breves pasajes.

El resto de alusiones que Gadamer dedica a Spinoza, algunas explícitas, alguna otra más o menos velada, están en sintonía con este estado de cosas. Por ejemplo, casi al principio de *Verdad y método*, Gadamer menciona a Spinoza como la conclusión lógica de la extravagancia janseanista⁶. Una extravagancia que se cifraría en la pretensión de determinar con las reglas de la demostración lógico-matemática el crédito y la valoración que debían merecer los milagros en general. La lógica janseanista estaba enmarcada en un proyecto altamente piadoso: el de fundamentar epistemológicamente los verdaderos milagros de la tradición bíblica, pudiendo distinguirlos así de otros fenómenos falsos o más dudosos. Ahora bien, es precisamente esta línea de pretender someter a la tradición, el enigma y el misterio a unos parámetros de racionalidad, la que conduce a Spinoza. La generalización y radicalización de este procedimiento, esto es, la aplicación “del ideal metódico de la ciencia natural” al milagro bíblico, no podía saldarse, según *Verdad y Método*, más que con un “resultado catastrófico” para el cristianismo⁷. Sintomáticamente, Gadamer concluye esta alusión afirmando que la generalización de esta metodología como única norma de verdad en el ámbito de las ciencias del espíritu “representaría tanto como una autocancelación” (*Selbstaufhebung*)⁸. La intervención de Spinoza no implicaría simplemente un momento crítico, sino un giro que desplaza el milagro, en tanto que hecho incomprensible, hacia una comprensión racionalista del mismo. Dicho de otra

⁵ Me he ocupado de esta cuestión en el artículo “Historia y filosofía en la hermenéutica bíblica de Spinoza”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25 (2008), 313-327.

⁶ Cf. *VJM* I, 48; *GW* I, 24.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

manera, para Spinoza el milagro no sería ya un hecho por sí mismo, sino acaso un problema antropológico o gnoseológico⁹.

En este sentido, Gadamer describe esta tendencia racionalizadora y naturalista como un proceso esencialmente dogmático: la temprana Ilustración, cuyo máximo representante podría muy bien ser Spinoza, pretende esclarecer (como vanamente había pretendido la primitiva hermenéutica protestante) las reglas generales de toda comprensión, pretensión que, dirá Gadamer, sólo gracias a Schleiermacher se desprende de sus “momentos dogmáticos y ocasionales¹⁰”.

Resulta perfectamente comprensible que tras esta identificación de Spinoza con una hermenéutica de la *Selbstaufhebung*, Gadamer rastreara una primera alternativa al *mos geometricus* racionalista en el “sentido común” de Vico¹¹. Al fin y al cabo, Vico fue el primero en defender vehementemente la inconveniencia y limitaciones del método crítico y científico-natural en el ámbito de las ciencias históricas. Gadamer valora en Vico ese anticartesianismo que abandera la resistencia a un concepto de ciencia unívoco y a un método epistemológico unificado y homogéneo, resistencia que se nutre de la tradición humanista del Renacimiento y el Barroco. Lo que no impide que Vico cayera igualmente en el prejuicio moderno de la comprensión adecuada y transparente (arrastrando, por cierto, al historicismo posterior) a partir de su modelo reproductivo de comprensión histórica¹². En cualquier caso, lo más interesante es que este apartado, en el que Gadamer se ocupa de Vico, culmina con la reivindicación de la figura del teólogo pietista Friedrich Christoph Oetinger, del que se destacan los méritos de su propuesta hermenéutica, articulada esta última a partir de su noción de *sensus communis*¹³. Una noción que tendría su fundamento esencial en la idea de “vida”, y que, al decir de Gadamer, “frente a la violenta disección de la naturaleza con experimentos y cálculos, entiende el desarrollo natural de lo simple a lo compuesto como ley universal del crecimiento de la creación divina y, por lo tanto, también del espíritu humano¹⁴”. Frente a la violencia naturalista, la propuesta hermenéutica de Oetinger (fruto de una investigación, al decir de Gadamer, “verdaderamente extensa y erudita”) incluiría también una alternativa al método

⁹ *VjM*, II, 99; *GW* II, 96-7.

¹⁰ *VjM* II, 100; *GW* II, 97.

¹¹ *VjM* I, 48-61; *GW* I, 24-35.

¹² *VjM* I, 281, 343, 451; *GW* I, 226, 280, 379.

¹³ Cfr. *VjM* I, 57-61; *GW* I, 32-35.

¹⁴ *VjM* I, 59; *GW* I, 33.

matemático consistente en cierto “método generativo” que, aplicado al Libro sagrado, se cifra en “exponer la Escritura al modo de una siembra, con el fin de que la justicia pueda ser implantada y crecer¹⁵”. Es sintomático constatar, como el mismo Gadamer comenta, que la lectura edificante de Oetinger, nazca de una ontología espiritualista con claras influencias de la mística neoplatónica¹⁶, y que esta ontología, oponga su espiritual “sentido común” al ideal de certeza de la tradición cartesiano-racionalista. Creo que no sería demasiado radical afirmar que el método generativo de Oetinger significa de algún modo una recuperación del marginado “sentido espiritual”, buque insignia de buena parte de la hermenéutica medieval. En cualquier caso, Oetinger representaría, en la línea de Jacob Rambach, una recuperación de la amplitud del fenómeno hermenéutico, que no puede reducirse a comprender (*intelligere*) y explicar (*explicare*), sino que, como demostrarían de manera patente la hermenéutica jurídica y la teológica, debe incluir siempre el momento de la aplicación (*applicatio*).

Spinoza aparece nuevamente mencionado a propósito la lucha de la Ilustración contra los prejuicios provenientes de la autoridad y la tradición; una lucha que se dirige de modo principal contra la tradición religiosa del cristianismo y la Sagrada Escritura. La estrategia de la Ilustración consistió en este sentido en comprender la Escritura como un documento histórico. Se requería un gran esfuerzo crítico, dice Gadamer, para poner en duda la autoridad de las Sagradas Escrituras y neutralizar sus pretensiones de validez. Tanto más cuanto que cualquier escrito, y con mucha más razón la Escritura, contiene en sí mismo un momento de autoridad que equivale casi “a una pieza de demostración”. Ahora bien, la tendencia general de la Ilustración fue “no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón.” Y así, rota la vida natural de la tradición, se impone la característica soberbia de los modernos: “Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor¹⁷”.

En relación nuevamente con el prejuicio ilustrado de que es posible un conocimiento sin prejuicios, Gadamer recuerda que fue Lutero el que de alguna manera inició la tarea ilustrada en el campo de la hermenéutica teológica. Éste, al acabar con la autoridad del papa filósofo (Aristóteles) y del papa romano, permitió activar la tarea

¹⁵ *VjMI*, 58; *GW*I, 33.

¹⁶ Cfr. H. GADAMER, *Introducción a F. Ch. Oetinger, Inquisitio in sensum communem et rationem*, Stuttgart, Verlag, 1964, xxiii.

¹⁷ *VjMI*, 339; *GW*I, 277.

hermenéutica de defender el sentido razonable del texto contra toda imposición. Pero, respecto a la novedad representada por Lutero –y a diferencia del ejemplo mencionado en torno al jansenismo–, Gadamer retiene que una hermenéutica así no desemboca necesariamente en una “crítica religiosa tan radical como la que se encuentra en un Spinoza”. De manera que bajo la estela de Lutero, como bien supo entender Oetinger, “la posibilidad de una verdad sobrenatural queda abierta en cualquier caso¹⁸”; y, de hecho, podría concluirse conque en la tradición alemana “la Ilustración ha limitado con frecuencia las pretensiones de la razón reconociendo la autoridad de la Biblia y de la Iglesia¹⁹”.

En resumen, Spinoza parece representar para Gadamer un modelo de cierta radicalidad moderna y protoilustrada en el ámbito de la hermenéutica. Por un lado, tendríamos eso a lo que Gadamer llama la metodologización de la investigación histórica, que pretende con ello asegurar su objeto frente a los prejuicios distorsionadores propios de la tradición y la autoridad. El texto, frente a la tradición, e incluso frente a la razón, es la única fuente de sentido; ahora bien, puesto que la razón es la única fuente de verdad, cuando sentido del texto y verdad se enfrentan, el sentido es explicado en su condición de alteridad, es decir, en su carácter de opinión ocasional, o de irreductible incomprendibilidad. Como sabemos, la escisión entre verdad y sentido es factible sólo dando un rodeo por lo histórico, pues es la singularidad del momento histórico, la particularidad del autor y de su público originario aquello que nos abre la posibilidad de captar un verdadero sentido que, sin embargo, ya no es necesariamente un sentido verdadero.

Todo ello reposa, según Gadamer, en “un fundamento dogmático²⁰” extensible en un grado u otro a toda la modernidad y la Ilustración militante. Este momento dogmático tiene que ver obviamente con la incapacidad para asumir la finitud de la razón y con el carácter pretendidamente autofundado de la racionalidad moderna y de su dicotomía esencial entre sujeto y objeto. Una pretensión que Heidegger puso en tela de juicio con la estructura de “ser-en-el-mundo” y que Gadamer reconduce a su concepto de pertenencia (*Zugehörigkeit*), en el que se condensa (a través del juego estético, la tradición histórica o la

¹⁸ *VjMI* I, 345; *GW* I, 282.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *VjMI* I, 235; *GW* I, 186.

experiencia del diálogo) su alternativa a la moderna separación entre sujeto y objeto, texto e intérprete²¹.

En el ideal moderno de ciencia, el texto, la tradición, se piensan como objeto, como un tú objetivado desde una posición, la propia, que se ha retrotraído, dice Gadamer, “a la inmunidad de lo inasequible²²”. La pretendida superioridad de la posición ilustrada, identificada con la posición neutral y ahistórica de la razón, entiende su quehacer hermenéutico en la forma de un falso diálogo, como la pesquisa policial o la pregunta pedagógica: “se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo. Este reconocimiento de la alteridad del otro, que convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo lo que hace es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones²³”.

Gadamer insiste a menudo en la conexión entre el metodologismo objetivante y la instrumentalización del tú bajo este paradigma del falso diálogo. Así, por ejemplo, se trata de un fenómeno habitual en relación con cierto conocimiento de la naturaleza humana (*Menschenkenntnis*), que detecta elementos típicos en el comportamiento de los hombres, adquiriendo una relativa capacidad de previsión sobre “el otro”; pues bien, el correlato hermenéutico de esta forma de comportamiento respecto al tú, es, según Gadamer, “la fe ingenua en el método y en la objetividad que éste proporciona”. Y ello es así porque “el que comprende la tradición de esta manera la convierte en objeto, y esto significa que se enfrenta a ella libremente sin verse afectado, y que adquiere certeza respecto a su contenido desconectando metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella²⁴”.

En realidad, como puede deducirse de esta serie de citas, parecería que estamos ante una crítica que contiene al menos dos momentos. Por una lado, en el ámbito de la teoría del conocimiento, se debe superar cierta ingenuidad objetivadora por parte de una razón que ignora su propia estructura precomprensiva y ante la que Gadamer reivindicará la inevitabilidad del círculo hermenéutico. Por otro lado, la consecuencia pragmática de ésta objetivación de la tradición tiene que ver con una voluntad de dominio, en la que la tradición aparece como un tú cosificado al que se interroga como alteridad y al que se le

²¹ *VjMI* 549-55; *GW I*, 462-67.

²² *VjMI* I, 374; *GW I*, 308.

²³ *Ibid.*; *GW I*, 309.

²⁴ *VjMI* I, 435; *GW I*, 364.

niega en principio el reconocimiento en su pretensión de verdad. Curiosamente la ingenuidad epistemológica produce una relación de poder efectiva o, al menos, un aparente dominio sobre el objeto que aparece neutralizado.

Me interesa aquí sólo destacar, por su directa relación con la cuestión de Spinoza, que entre los presupuestos y los resultados de esta supuesta superación del planteamiento epistemológico, Gadamer destaca tres elementos que habrían sido cerrados en falso por el proceder objetivador de la modernidad: el prejuicio, la autoridad y la tradición.

Respecto del prejuicio, es bien conocida la tesis gadameriana sobre la imposibilidad de un juicio sin prejuicios. Bajo el influjo del círculo hermenéutico, Gadamer asume que el prejuicio no sólo es inevitable, sino que es la condición de posibilidad de todo juicio y, por ende, de toda interpretación. La propia Ilustración parte de un prejuicio general, en este caso infructífero, consistente en pensar que es posible librarse de los prejuicios²⁵. Evidentemente, Gadamer asume aquí, siguiendo a Heidegger, que el fenómeno de la comprensión tiene una dimensión ontológica que implica un estado de arrojamiento a un mundo necesariamente pre-comprendido; de manera que, para el hombre, dirá Gadamer “los prejuicios son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser²⁶”. El malentendido sobre el prejuicio se sustenta sobre el olvido de la pasividad originaria que envuelve a la existencia humana (también en su dimensión cognoscitiva), reclamando para sí el paradigma de un sujeto activo de conocimiento y capaz de autocomprensión y autoconstitución. Con todo, empezamos aquí a comprobar algo paradójico en esta crítica gadameriana. Pues es obvio que si Gadamer puede a continuación distinguir entre prejuicios legítimos e ilegítimos²⁷ (que parecen reducirse a meros fenómenos de precipitación), ello sólo parece posible reintroduciendo cierto objetivismo metodológico en el ámbito de la tarea hermenéutica. Tampoco el hecho de distinguir entre prejuicios productivos e improductivos soluciona otra cosa que trasladar el problema hacia la cuestión de qué significa ser productivo (una categoría, por cierto, de fuertes resonancias modernas) y para qué.

De la misma manera, respecto a la tradición, ésta no debe pensarse como un conjunto de hechos históricos objetivado ante el que podemos oponernos o asentir; por el contrario, “nos encontramos siempre en tradiciones, y este nuestro estar dentro de ellas

²⁵ *VjMI*, 343; *GW* I, 280.

²⁶ *VjMI*, 344; *GW* I, 281.

²⁷ *Ibid.*

no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición²⁸”. Se trata nuevamente de reconocer una pasividad originaria, un mundo de sentido que posibilita precisamente la actividad (crítica o no) del intérprete. De hecho, incluso la oposición a la tradición debe pensarse como una posibilidad de la misma tradición. Tampoco aquí el razonamiento de Gadamer parece impecable. Pues, como es obvio, si todo puede acabar caracterizado como un momento de la tradición explícita o implícita, se corre el peligro de asumir una noción de tradición tan indeterminada que resulta totalmente superflua. Y, sobre todo, se hace patente que tradición tiene aquí un doble sentido bien diferenciado: por un lado, el conjunto de capas de sentido explícitos que puede hasta cierto punto ser tematizado y objetivado y, por consiguiente, ante el que cabe el distanciamiento; y, por otro lado, la acción efectiva y actual de un caudal de presunciones que constituyen el horizonte de visión y que no puede ser nunca enteramente tematizable y objetivable. Ahora bien, si la Ilustración se presenta como crítica radical de la tradición, lo es porque entiende a ésta en el primer sentido, esto es, como depósito objetivado de pretensiones de sentido y de verdad, y no en el segundo, sustrato en cualquier caso inaccesible para la crítica. Por consiguiente, la crítica de la crítica que realiza Gadamer parece fruto de mezclar los dos sentidos.

Por último, la autoridad, cuyo rechazo sistemático es también uno de los extremismos de la Ilustración, es deformada e interpretada por ésta, al decir de Gadamer, como mera obediencia ciega, sin comprender que la esencia de la autoridad es el reconocimiento, un reconocimiento que no se otorga, sino que se adquiere y que la propia Ilustración ha concedido a la razón y al saber metodológico. Pues bien, también aquí el concepto de autoridad ofrecido por Gadamer es confuso, pues parece recurrir al credo racionalista. Puesto que una autoridad fundada en el reconocimiento racional –los ejemplos de Gadamer (el educador, el especialista²⁹) a este respecto son ilustrativos– es precisamente una autoridad fundada sobre criterios racionales y, por consiguiente, despojada de su esencia tradicionalista o carismática.

Al margen del carácter más o menos impecable de su argumentación, la rehabilitación de los prejuicios, la tradición y la autoridad nos devuelve a una concepción de la comprensión histórica que debe pensarse ahora como conciencia hermenéutica bajo

²⁸ *VjMI*, 350; *GW* I, 286.

²⁹ *VjMI*, 348; *GW* I, 285.

el modelo de la historia efectual, esto es, una historia que respecto al intérprete está siempre mediada por una trama de sentido insoslayable y que se resiste a una tematización exhaustiva. La precaución de Gadamer parece en este sentido obvia: es imposible enfrentarnos con el texto, así como con cualquier contexto histórico, como si fuera un objeto de contornos definidos que pudiera ser absolutamente esclarecido por algún tipo de conciencia reflexiva o histórica. Entre el texto y el sujeto cognoscitivo media siempre un mundo de sentido del que formamos parte y que sólo hasta cierto punto podemos neutralizar y hacer consciente.

El segundo aspecto de la crítica tiene que ver, como decíamos, con la cuestión gnoseológico-moral del reconocimiento, que implica a su vez varios elementos. La conciencia de la finitud y facticidad de la subjetividad, supone un nuevo escenario, donde el ideal de un sujeto epistemológico transparente y atemporal de la ciencia moderna viene sustituido por una existencia inevitablemente “posicionada” y que se mueve a partir de un horizonte de sentido articulado por la tradición y el lenguaje. La metáfora del “horizonte” sirve evidentemente para explicar la articulación del ámbito de la propia visión histórica. Sus límites indefinidos nos remiten a una visibilidad cambiante, más aún, a un desplazamiento continuo que hace cambiar y variar las posibilidades de visión. Es aquí donde juega un papel relevante (permítaseme simplificar la cuestión) el modelo de la verdadera comprensión, que pasa por el reconocimiento de la verdad del otro, del texto, como un horizonte diferente con el que es posible entenderse, comprenderse, acaso fusionarse. De modo que frente a la dialéctica dominadora de la relación sujeto/objeto y frente a los falsos diálogos cómo son la conversación estratégica o el interrogatorio policial, Gadamer propone un modelo de apertura que permite un verdadero diálogo con el tú, con la tradición, a partir de la inevitable oscilación entre familiaridad y extrañeza, identidad y diferencia; y sin que, por otro lado, el proceso se salde con la asimilación o la empatía, y mucho menos con el rechazo de una alteridad construida a partir de nuestros propios supuestos, sino precisamente con la comprensión enriquecedora que significa ganar una nueva posición. En el modelo, propuesto por Gadamer, de la pregunta-respuesta, y como sucede con el juego estético o con toda auténtica conversación, el asunto a tratar domina sobre los interlocutores, hace inevitable la apertura y ejerce su verdad ampliando las posibilidades de visión del horizonte de los interlocutores, en ese

proceso de resonancias hegelianas y anagógicas que Gadamer describe como “ascensión a una generalidad superior³⁰”.

De ahí que la célebre “fusión de horizontes” tenga para Gadamer una dimensión pragmática y moral, implicando una hermenéutica que ya “no es un saber dominador, no es apropiación como conquista, sino que ella misma se somete a la pretensión dominante del texto³¹”, hermenéutica aprovechable en discursos éticos y políticos, como de hecho ha sido el caso de cierto pragmatismo y multiculturalismo norteamericano.

Dicho esto, podemos preguntarnos ahora cómo es posible esta fusión de horizontes, qué hace posible este diálogo y esta lógica de la comprensión orientada al reconocimiento. Podríamos apelar aquí por ejemplo a ese “gran” y “único” “horizonte” que, según Gadamer, “se mueve por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestra autoconciencia más allá de las fronteras del presente³²”. Estamos aquí ante una metáfora que hace las veces de condición de posibilidad del diálogo entre tradiciones, posiciones y horizontes. En cualquier caso, la condición de posibilidad del hecho mismo de la comprensión, es aquello que Gadamer llamará la “lingüisticidad”. El filósofo alemán se muestra en este sentido meridianamente claro y tajante, la lingüisticidad es el medio universal de la mediación entre el pasado y el presente: “La relación humana con el mundo es lingüística y por tanto comprensible en general y por principio³³”. Así las cosas, es lógico que la fusión de horizontes propia de toda verdadera comprensión, sea “el rendimiento genuino del lenguaje³⁴”. Si el ser que puede ser comprendido es lenguaje, es obvio que el lenguaje mismo tiene que ser algo trascendente respecto a las lenguas tradicionales y los lenguajes artificiales, a pesar de que sólo pueda manifestarse a través de ambos. El lenguaje debe ser igualmente trascendente respecto a las tradiciones (finitas e históricamente posicionadas en un horizonte de sentido dado), pues remite a una estructura universal ontológica. Ahora bien, precisamente porque el lenguaje es la verdadera condición de posibilidad de la comprensión, se consigue así un acceso a la verdad más allá de esa “abstracción” que suponía la ingenuidad objetivadora y

³⁰ *VjMI*, 375; *GW I*, 310.

³¹ *VjMI*, 382; *GW I*, 316.

³² *VjMI*, 375; *GW I*, 309.

³³ *VjMI*, 568; *GW I*, 479.

³⁴ *VjMI*, 456; *GW I*, 383.

metodológica de la modernidad cartesiana, y, con todo, más acá de una metafísica de la infinitud como la hegeliana³⁵.

El lenguaje vendría a ocupar la posición mediadora de la razón ilustrada, abriendo la posibilidad de una teoría del conocimiento ampliada y no dogmática³⁶. Resulta entonces que, frente a un lugar común bastante difundido en las críticas a Gadamer, su hermenéutica no deriva en una suerte de relativismo o escepticismo, sino en una versión ampliada de la racionalidad³⁷. Una ampliación que no renuncia al conocimiento ni a la verdad, sino que simplemente recupera y reivindica formas de conocimiento que se sustraen al paradigma de la razón metodológica moderna. En este sentido, el proyecto gadameriano parece perfectamente diferenciado del de Heidegger, que no pasaba desde luego por rehabilitar la teoría del conocimiento. Se explica así la tendencia gadameriana a recaer en la gnoseología que, sin liquidar la legitimidad de la orientación cartesiana en las ciencias matemáticas y naturales, reivindica, como ya hiciera Vico, aproximaciones alternativas para las ciencias del espíritu. De hecho, para Gadamer, el modelo metodológico de la modernidad tiene también su cuota de legitimidad en las ciencias del espíritu: “También en ellas hay elementos que cabe subsumir en el concepto metodológico de la ciencia moderna. Todos hemos de aspirar como ideal a la verificabilidad de todos los conocimientos dentro de lo posible. Pero hemos de conceder que este ideal se alcanza muy pocas veces³⁸”. Pero se trata, sobre todo, de afirmar otras formas de acceso a la verdad frente a una concepción restringida de la razón epistemológica que se sitúa más acá de la verdad, en el mero rigor y precisión metodológicamente fundados.

De ahí la apelación a la “experiencia estética” o a la verdad del arte como evidencia o patencia y disolvente de la relación sujeto-objeto; de ahí, la reivindicación de la retórica o del “sentido común” defendidos por Vico o por Oetinger; de ahí también la atención al fenómeno del tacto, la sensibilidad o el “gusto” de Gracián; y así, igualmente, el análisis de

³⁵ *VjM* I, 569; *GW* I, 480.

³⁶ cfr. Q. RACIONERO, “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)”, *Revista de filosofía*, 4 (1991), 65-131, aquí, 107 y sigg.

³⁷ Q. Racionero ha mostrado la articulación de esta tesis (cfr. RACIONERO, “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)”, por ejemplo, en las páginas 126 y sigg. Por su parte, R. Rodríguez parece rehusar el supuesto relativismo radical achacado a Gadamer sobre la base de la instancia descriptiva, que mantendría a la hermenéutica anclada en el sustrato del rigor fenomenológico (cfr. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, 175). Mi convicción es que *Verdad y Método* supera con creces el nivel descriptivo y recae en el ámbito gnoseológico y en la *quaestio iuris* del método hermenéutico.

³⁸ *VjM* II, 56; *GW* II, 50.

la idea de “formación³⁹”, propia de la tradición alemana y que Gadamer opone a los saberes y conocimientos de tipo instrumental; y en esta misma línea, el análisis de “lo clásico” como paradigma de lo que significan la auténtica autoridad, tradición y apertura de sentido. Frente al metodologismo cartesiano, en las ciencias del espíritu se impone una lógica de la pregunta-respuesta, una hermenéutica de la apertura y el reconocimiento. Frente a las epistemologías inductivistas, se plantea un concepto de “experiencia” de raíces hegelianas. Y, por último, se recupera la *phronesis* aristotélica “como forma de saber distinto” y mucho más adecuado al objeto moral que cualquier saber instrumental o puramente teórico. Aquí están los sustratos que conforman el modelo gnoseológico de la hermenéutica gadameriana.

Ahora bien, ¿cómo es posible pasar desde una hermenéutica filosófica y universal (de origen heideggeriano), ajena por completo a un método exegético, y a una gnoseología de las ciencias del espíritu que se presenta como alternativa o superación del metodologismo moderno? Mi impresión es que, para ello, Gadamer se vale, entre otras cosas, de la generalización de una hermenéutica especial (la de la tradición teológica y jurídica) al resto de disciplinas históricas; en otras palabras, Gadamer adopta como paradigma de la comprensión estas hermenéuticas especiales (o una determinada interpretación de ellas) desoyendo en cierta medida el consejo fenomenológico de “atenerse a la cosa misma”. Sólo aplicando el valor que la hermenéutica teológica y cierta hermenéutica jurídica conceden a la tradición y a la autoridad, y sólo desde la centralidad que cobra en ellas (edificante o práctica) el momento de la aplicación y, en fin, sólo desde prejuicios tales como el de que la verdad esencial debe corresponderse con la verdad de lo escrito, podía Gadamer articular un modelo hermenéutico gnoseológico. Modelo de contornos sin duda indefinidos, pero modelo al cabo latente y a veces expreso en tantas páginas de *Verdad y Método*. Y creo que no sin razón se ha criticado la posibilidad de extender este modelo a la investigación de las ciencias sociales y humanas⁴⁰.

De poco sirve aquí, a mi parecer, argüir, como hiciera Gadamer a Betti, que el tema que le ocupaba no era una *quaestio iuris*, sino más bien las condiciones de posibilidad

³⁹ “Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna” (*VjM* I, 47; *GW*I, 23).

⁴⁰ Inevitable aquí asumir la invitación de Ricoeur referida a conservar “el contacto con las disciplinas que practican la interpretación de manera metódica y resistiremos a la tentación de separar la *verdad*, propia de la comprensión, del *método* puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis” (P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. de A. Falcón, México, FCE, 2003, 16).

de una *quaestio facti*. En realidad, la cuestión del cómo de la comprensión supone ya al mismo tiempo la cuestión del “cómo-no” de la tarea hermenéutica, igual que la apertura de sentido implica una denuncia también de las resistencias a esa apertura. A no ser que nos instalemos en una fenomenología descriptiva tan genérica que sea incapaz de discriminar ni determinar absolutamente nada. Pero lo cierto es que esto no es así en el caso de Gadamer. Por mucho que esa haya podido ser la expresa *intentio auctoris*, su propio texto desborda sus intenciones; así, como ya he expuesto, tanto la *pars destruens* como su descripción del problema hermenéutico, despliegan un esquema que se presenta inevitablemente como *quaestio iuris*⁴¹.

Por un lado, Gadamer está cargado de razón al recordar que es imposible escapar a la mediación lingüística en nuestra relación con los objetos y la historia. Y, desde luego, tiene igualmente razón al pensar es inevitable partir de un campo de prejuicios (valores, supuestos) sin los que la actividad hermenéutica sería impensable. Ciertamente es también que reducir la *intentio operis* a una mera *intentio auctoris* es un reduccionismo imposible y estéril. Ahora bien, precisamente ninguna de estas cosas pone en cuestión las precauciones metodológicas de la hermenéutica crítica e histórica; en todo caso suponen una corrección en el sentido de limitar su alcance y pretensiones. Puesto que por más que todo esté mediado lingüísticamente, no todo es reducible a lenguaje⁴², a no ser que nos instalemos en la metáfora medieval del “Libro de la naturaleza” atravesado por el Verbo, o que pretendamos privilegiar unilateralmente la verdad dialógica frente a la objetividad metódica, desdeñando todo patrón de eficacia objetiva en el ámbito de las ciencias del espíritu.

Por lo demás, sabemos también, prácticamente desde la crítica de Santo Tomás a la *pansemiosis* medieval, de la exigencia de poner algún límite a la *intentio lectoris* (que mucho

⁴¹ Se ha insistido a menudo en que la hermenéutica no consiste en un método ni propone o funda una metodología (cfr. R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y ontología: ¿cuestión de método?*, en “Métodos del pensamiento ontológico”, ed. de R. Rodríguez, Madrid, Síntesis, 2002, 256). Ahora bien, habría aquí quizás que distinguir entre la hermenéutica heideggeriana y la de Gadamer. Mientras que para el primero parece rotundamente válido el aserto anterior, nuestra tesis es que *Verdad y Método* no se ciñe a una ontología descriptiva o una fenomenología ontológica, sino que efectúa un brusco giro respecto a Heidegger, desde la ontología a la gnoseología [cfr. Q. RACIONERO, “Heidegger urbanizado (notas para una crítica de la hermenéutica)”, *Revista de filosofía*, 4 (1991), 127].

⁴² En este sentido se ha propuesto a menudo la idea de un núcleo lógico y perceptivo en la mente humana independiente del lenguaje, sea a partir del proceder monológico del pensamiento operacional (tal y como parece indicarla la epistemología genética de Jean Piaget), sea a partir de la hipótesis modular de la mente (propuesta por ejemplo por Jerry Fodor). Ambas propuestas apuntan a un recorte en las pretensiones de universalidad de la hermenéutica y de la lingüística (cfr. J. HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez Redondo, Tecnos, 2002, 284-85; E. MOYA, *Tradición y verdad. Límites del giro hermenéutico de la epistemología*, en “Caminos de la Hermenéutica”, J. Muñoz y A. M. Faerna eds., Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 119-20).

tiene que ver con el momento de la aplicación) para evitar los excesos de una remisión signica sistemáticamente anacrónica, no sólo *in verbis*, sino también *in factis*. Y, de la misma manera, la importancia otorgada al momento de la aplicación en toda comprensión, y la descripción de ésta, cuando es auténtica, como una ascensión a una generalidad superior, recuerda mucho a la anagogía generalizada de la hermenéutica medieval, a la cual, por cierto, también el racionalismo de Santo Tomás busca contener dentro de ciertos límites.

En general podríamos decir que Gadamer, ha restado importancia a un fenómeno fundamental y fundante de la hermenéutica, y que se ha ido elaborando sobre todo en el ámbito de la historia y la filología; fenómeno, que no es otro que la originariedad del malentendido y el ocultamiento, tan a la base de la tarea hermenéutica como la propia comprensión y el desvelamiento⁴³. De las disciplinas históricas y filológicas nace una hermenéutica de la sospecha y de la crítica a la que ni la filosofía ni el resto de hermenéuticas podrán ya renunciar, por más que Gadamer tenga razón en demandar sus límites o en relativizar su importancia. Pero ¿es que acaso saber que la *Donatio Constantini* es un documento escrito varios siglos posteriores a su pretendido origen no es un paso metódico que modifica de forma crítica cualquier aproximación al sentido del texto? ¿Es que no interesa a la conciencia hermenéutica saber que el autor de *Los nombres de Dios* no fue discípulo de San Pablo ni obispo y mártir de Atenas, sino un autor nacido varios siglos después? ¿Qué puede decirnos un cuadro religioso del siglo XVI o XVII si no tematizamos la tradición objetiva en la que se inscribe, desde las referencias bíblicas hasta la tradición iconográfica? ¿Podemos acercarnos a esta imagen, escuchar el sentido o la verdad que nos propone de un modo espontáneo? Sólo un espíritu medieval podría permitirse algo así. Lo cierto es que la Modernidad ha cortocircuitado definitivamente esta posibilidad, haciendo de la propia actitud teórica y de la conciencia reflexiva una forma de vida, una tradición precisamente en la que nosotros ya siempre estamos. Por lo demás, despachar toda esta problemática aludiendo a prejuicios de precipitación es no entender que este momento (el de rechazar el prejuicio infundado o el principio de autoridad) es un ingrediente crítico, insuperable y sin marcha atrás de la conciencia

⁴³ Esta ambivalencia signica, que implica siempre un “sentido múltiple” y que asume tanto el mostrar como el ocultar, es para Ricoeur el elemento común de toda hermenéutica, general o particular, fundamental o especial (*Ibid*, 17). R. Rodríguez ha destacado en este sentido una diferencia clave entre Heidegger y Gadamer por lo que respecta a sus concepciones de la tradición, mucho menos complaciente en el caso del primero, al destacar el carácter originario del ocultamiento y la labor deformante de la tradición (R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta, 2010, 175-76).

hermenéutica de la modernidad. La cuestión, por consiguiente, no es sustituir una conciencia histórica por una conciencia hermenéutica, sino aceptar los derechos respectivos de una y otra.

Debe añadirse algo obvio: el momento de la aplicación no tiene apenas relevancia o está simplemente ausente, si estamos ante escritos tendentes a suprimir al máximo la ambivalencia semántica. En estos casos, en los que, la pluralidad de sentidos ha sido prácticamente suprimida (los *Elementos* de Euclides, por citar el ejemplo de Spinoza y el propio Gadamer⁴⁴), la aplicación aparece como un momento desgajado y perfectamente diferenciado de la comprensión y, por consiguiente, la *intentio lectoris* es absolutamente superflua para la comprensión. Pues bien, en la medida en que las ciencias sociales y humanas se valen, aunque sólo sea parcialmente, de construcciones y estructuras legiformes (estadísticas, lingüísticas, económicas, documentales), se sirven de instancias metodológicas de las que la hermenéutica gadameriana no puede dar cuenta.

Si Gadamer hubiera tomado como modelo otros ámbitos de la hermenéutica diferentes al de la hermenéutica teológica o jurídica, se habría quizás topado con orientaciones muy diversas e igualmente posibles a las que imponía el gusto, el *sensus communis*, el ideal de formación, la experiencia estética, el juego, el modelo de lo clásico, la *phrónesis* aristotélica o el auténtico diálogo. Podría entonces haber tenido que abordar otras categorías exigidas en cada caso por la cosa misma. Y así, la diferenciación entre expresión y significación; entre sentido y relevancia; contexto originario y contexto de recepción; entre fuerza locucionaria e ilocucionaria; entre escritura exotérica y escritura entre líneas (en condiciones de persecución o de censura, lo que incluye prácticamente a toda la historia intelectual de Occidente hasta la Revolución francesa); entre verdad y sentido⁴⁵; y, especialmente, la desconfianza ante pretendidas unidades de sentido acríticamente asumidas. Es curioso que se haya a veces mencionado que precisamente en esta “unidad de sentido” y “anticipación de la perfección” se halla el principio más específicamente hermenéutico de *Verdad y Método*⁴⁶. Ni que decir tiene que ambas tendencias, que efectivamente orientan siempre toda interpretación, tienen que habérselas con el *factum* de

⁴⁴ El ejemplo es utilizado por Hans Albert en su ácida crítica y a veces injusta a la hermenéutica gadameriana (cfr. H. ALBERT, *Racionalismo crítico. Cuatro capítulos par una sátira del pensamiento ilusorio*, trad. Pérez Berta, Madrid, Síntesis, 2002, 156).

⁴⁵ Curiosamente se ha señalado que la diferenciación neta entre verdad y sentido es un rasgo importante de la hermenéutica de Heidegger (cfr. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, 161).

⁴⁶ Cfr. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, 185.

que muchas veces resultan ser el fruto artificial de una tradición o de una serie de prejuicios perfectamente desmontable. Justamente “el rodeo por lo histórico”, permite controlar la tendencia espontánea a formar y construir coherencias y unidades de sentido a los hechos y escritos; y aquí, el mérito de la intervención de Spinoza tiene mucho que ver, para decirlo con Habermas, con una hermenéutica profunda que desmonta un falso consenso aceptado en condiciones de comunicación sistemática distorsionada⁴⁷.

La desconfianza ante la unidad de sentido y la diferenciación entre verdad y sentido están sin duda entre las aportaciones que las disciplinas hermenéuticas deben a Spinoza, el cual por lo demás reivindicó una absoluta *libertas interpretandi* cuando lo principal que se busca no es de determinar el sentido probable o verosímil de un texto, sino sacar de él un rendimiento edificante, algo por otro lado, perfectamente legítimo. Si admitimos con Gadamer que aquello que verdaderamente satisface a la conciencia hermenéutica en su comprensión de la tradición es una “pluralidad de voces” que nos interpela, admitiremos igualmente que ésta exige métodos y modelos hermenéuticos diferenciados de acuerdo con la propia orientación de sentido en la que estemos inmersos.

El énfasis de Gadamer en la lingüisticidad de la “relación humana con el mundo” le ha llevado a plantear la “comprensión” como aquella forma de relación más auténtica y verdadera entre los hombres. Pero lo cierto es que el carácter universal de la mediación lingüística no favorece a la comprensión y el reconocimiento más que la explicación causal, la incomprensión, el extrañamiento; no hace del diálogo algo más originario o natural que el debate o la polémica, como demuestra la propia actitud de Gadamer respecto a Spinoza. Comprender lo diferente, asumir el salto y la diferencia histórica de una alteridad, puede ser una vía reflexiva que no tiene por qué traducirse en mera autoafirmación, puede también ser un ejercicio de comprensión.

No hay nada, por lo demás, que indique que las diferentes tradiciones sean internamente dialógicas y abiertas, ni que puedan mantener un diálogo o convivir entre ellas en una suerte de tolerancia pluralista. Lo que observamos más bien es que si las tradiciones son condición de posibilidad de muchas cosas, son también condición de imposibilidad de muchas otras. El continuo flujo entre identidad y alteridad provoca fuertes tensiones internas y posibilidades abiertas en varias direcciones, pero también un permanente conflicto con lo que se determina como externo y amenazador. Un conflicto,

⁴⁷ HABERMAS, *La lógica de las ciencias sociales*, 300 y sig.

que, como bien supo Spinoza, puede no ceñirse a simples cauces dialécticos, sino que puede bien convertirse en combate existencial, sin autoridad posible a la que apelar.