# Instituto Tecnológico
# y de Estudios Superiores de Occidente

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades

**Licenciatura en Filosofía y Ciencias Sociales**





## El diálogo con la alteridad: la dimensión normativa de la "fusión de horizontes"

---

**ENSAYO** que para obtener el **GRADO** de
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**


Presenta: **JORGE FLORES URIBE**

Director **DR. MIGUEL FERNÁNDEZ MEMBRIVE**



Tlaquepaque, Jalisco. Junio de 2024.

*A mis padres, Edilberto y Clara,*

*y a Margarita.*

.

Expreso mi sincero agradecimiento a todos mis maestros, en especial al Dr. Miguel Fernández Membrive, quien, a lo largo de todo el proceso, siempre se mostró atento y dedicado en su labor como director de este trabajo.

*La cuestión está planteada por el ignorante,*

*quien ni siquiera sabe qué le ha movido a preguntar así.*[1]

– JOHANNES CLIMACUS

[1] Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 1999, p. 27.

# Índice


Introducción 4
Capítulo 1: El concepto de comprensión 9
1.1. El concepto de comprensión 9
1.2. El concepto objetivista de comprensión 15
1.3. El concepto hermenéutico filosófico de comprensión 23
Capítulo 2: Horizonte y fusión de horizontes 34
2.1. El concepto de "horizonte" 36
2.1.1. El horizonte como tema de investigación fenomenológica en Husserl 37
2.1.2. El planteamiento gadameriano del concepto de "horizonte" 45
2.1.2.1. La lingüisticidad en el horizonte 48
2.2. Del horizonte a la fusión de horizontes 52
2.2.1. El sentido productivo del diálogo en la descripción del horizonte 54
2.3. Consideraciones finales 60
Conclusión 62
Bibliografía 68

## Introducción

En "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", su autor declara: "Permanecer próximo a los griegos aun siendo consciente de su heterogeneidad, descubrir en su diferencia unas verdades que quizás estaban olvidadas y quizá siguen influyendo de modo incontrolado, fue para mí el *leitmotiv* más o menos expreso de todos mis estudios."[2] A partir de dicha cita se puede entender que *Verdad y método* emerge como la respuesta de Gadamer a una experiencia personal que, empero, él descubre universal: la experiencia de comprensión y entendimiento a partir del encuentro con la tradición. De igual manera, esta afirmación resalta el profundo arraigo del pensamiento filosófico en la tradición, una relación que, si bien podría pensarse en términos de subordinación, también denota un dinamismo que desafía al pensamiento, pues plantea una interpelación junto con la obligación de atender su cuestionamiento. Así, Gadamer pregunta cómo los cuestionamientos de la tradición griega pueden volverse comprensibles en el presente, de modo que los problemas abordados por Platón o Aristóteles adquieren relevancia contemporánea, evidenciando así la vitalidad de su pensamiento. Puede preguntarse en qué radica esta vitalidad y por qué es relevante para la filosofía mirar hacia la descripción que desarrolla Gadamer en torno a la comprensión.

El presente trabajo retoma la definición de la filosofía que ofrece Gadamer, según la cual es un saber de la totalidad. No obstante, el término "totalidad" es por sí mismo problemático. Podría ser interpretado como el margen desde el cual cualquier experiencia tiene posibilidad de ser pensada. Sin embargo, ello puede acarrear un problema ulterior: cómo ha de entenderse la relación de la filosofía con esa totalidad. Puede darse el caso en el que surja con fuerza el prejuicio de la primacía de la razón, y así entender el conocimiento como el principal quehacer del ser humano. En este sentido, la filosofía tendría como principal tarea comprender la metodología de las ciencias. No obstante, dicho impulso tiende a oscurecer el fenómeno que surge como armazón entre el hombre y la totalidad: el fenómeno de la comprensión.

[2] Hans-Georg Gadamer, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer" en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 375-402, p. 382.

Aunque la comprensión, como problema filosófico, se dirige a la totalidad, no se ha entendido así en todo período de la historia. Parte importante de la controversia en torno a la comprensión radica en la connotación metodológica que se le puede adjudicar, de tal modo que la comprensión pasa a concebirse como un ejercicio intelectual, como un procedimiento de orden metodológico. Esta noción parte de una serie de prejuicios que Gadamer reconoce operativos en los planteamientos de la hermenéutica técnica. La fe ciega en el método, a juicio de Hans-Georg Gadamer, tiene por resultado un ocultamiento del ser del lenguaje, de la historia y de la misma comprensión. Esto no ha de interpretarse como reproche al método o a la ciencia; al contrario, Gadamer muestra un camino que conduce al esclarecimiento del fenómeno mismo de la comprensión. Por un lado, el conocimiento sólo es una posibilidad más en que puede desarrollarse la comprensión. Por otro, considerando que el mundo es un mundo ya dado antes de que sea conocido por el hombre — y dado lingüísticamente—, es posible repensar esta totalidad dentro del mundo lingüístico, el cual acoge todo desarrollo comprensivo. Ambos puntos sitúan al hombre primigeniamente comprendiendo en un mundo lingüístico. Habría entonces que tener en consideración que la filosofía ha de atender el tema de la comprensión asumiendo que ella apunta hacia la totalidad; por lo que apunta a un problema universal.

Ahora bien, el saber de la totalidad encuentra una estrecha relación con el lenguaje, pues no sólo se desarrolla *en* el lenguaje, sino que *es* lenguaje. Sin embargo, este saber, originariamente lingüístico, se confronta continuamente con la finitud humana. Esta finitud configura el epicentro de la experiencia negativa que retoma Gadamer para su descripción fenomenológica. Esta negatividad puede ser traducida a una incapacidad de comprenderlo todo, o bien puede referirse a una imposibilidad de eludir nuestra situación hermenéutica. La finitud que enfrenta la filosofía, saber lingüístico de la totalidad, es la penuria lingüística: la imposibilidad de decirlo todo y de decirlo definitivamente. Sin embargo, la experiencia de finitud no es un lastre con el cual tenga que lidiar la filosofía; por el contrario, la finitud tiene un sentido productivo para la propia filosofía.

El talante lingüístico de la filosofía resuena en el esclarecimiento de la relación dada entre quien comprende filosóficamente y el trasfondo histórico de los problemas de la tradición. Pues la

filosofía no sólo es historia del problema, es filosofía en tanto que plantea verdad para el pasado y para el presente. En ello radica la vitalidad de la tradición; cuando ésta es descubierta, pareciera que la situación del presente se fusiona con la situación del pasado, afianzando la pertinencia, validez y actualidad del problema filosófico. Por ende la vitalidad puede ser ubicada en la "fusión de horizontes".

Desentrañar la comprensión como fenómeno existencial exige abordar simultáneamente el concepto de "horizonte". Este concepto revela que la comprensión no es un acto pasivo, de recepción de información, ni mucho menos un despojo de todo prejuicio. Es, más bien, un proceso activo de interpretación y evolución del significado que las cosas pueden otorgar, a partir de la experiencia de finitud. El concepto de "horizonte" ha sido utilizado de diversas maneras dentro de la historia de la filosofía, pero Husserl lo elevó a la categoría de problema filosófico fundamental. La importancia del horizonte radica en su vínculo con la intencionalidad de la conciencia y la constitución del mundo. Si bien el concepto tiene esta relevancia dentro de la fenomenología, no ha de interpretarse que Gadamer retoma el concepto de horizonte husserliano para aplicarlo a su propia investigación sobre la comprensión. Es preciso distinguir que ambos acercamientos al horizonte corresponden a pretensiones filosóficas distintas. Para Gadamer, el horizonte es una condición de la comprensión hermenéutica representada en los prejuicios del intérprete. La comprensión está arraigada a una *co-interprelación* entre el horizonte del presente y del pasado, un diálogo que genera una tensión con la distancia histórica.

El horizonte es el marco de referencia que prefigura toda comprensión del mundo. No se trata de un conjunto de valoraciones o conocimientos fijos, sino de un trasfondo dinámico, que se configura a partir de la experiencia, la historia y la tradición misma. Aunado a ello, el horizonte tiene tres características fundamentales: apertura, historicidad y lingüisticidad. La situación hermenéutica de horizonte se encuentra en un dinamismo sin fin, propiciado por los momentos de interpelación del contacto con la tradición. En segundo lugar, el horizonte es producto de *influencias incontroladas* que provienen de la tradición –como lo afirma Gadamer en la cita que abre esta introducción. Esto significa que toda comprensión del presente está sujeta a una herencia que se arraiga en los prejuicios. En tercer lugar, el horizonte se articula y se expresa a

través del lenguaje. Esto supone que el dinamismo propio del horizonte acontece en el lenguaje y también como diálogo con la tradición.

Ahora bien, surge un problema al considerar que una fusión no significa necesariamente una buena o correcta fusión de horizontes. La diferencia está marcada por la disposición frente a la interpelación, la cual haría pasar del ocultamiento de los prejuicios del presente a una aclaración y reubicación en la comprensión. En caso contrario, se correría el riesgo de confundir una novedad en el planteamiento con prejuicios operativos que no han sido auscultados. Aunado a ello, en el concepto de fusión de horizontes puede entenderse cómo se origina la comprensión en un dinamismo dialógico que afecta al intérprete y a la tradición, generando una continua interpelación a ambos; y con ello, la constatación de la existencia de un fenómeno que revela la vigencia de los problemas; no como problemas de alguien en específico, sino como problemas de las cosas mismas.

A partir de lo anterior surge el siguiente cuestionamiento, eje del presente trabajo: ¿Cómo puede entenderse adecuadamente el concepto de la fusión de horizontes, como un hecho dado en la experiencia de la comprensión, o bien como un proceso al que hay que atender para comprender mejor? Si *Verdad y método* parte del reconocimiento de la experiencia de interpelación de la tradición y revela que en la precomprensión se pueden encontrar elementos que sugieren una fusión con el horizonte de una tradición aún no develada, ¿cuál es la importancia de señalar un control de la fusión de horizontes y por qué a partir de una descripción de la comprensión y de la situación hermenéutica surge el reconocimiento de un compromiso presente en quien ha comprendido o en quien busca comprender? Si tras la experiencia de finitud, que también impacta a la filosofía, se encuentra una productividad, entonces en la experiencia de la interpelación de la tradición es posible reconocer la importancia de la fusión de horizontes para un saber que aspira a la totalidad. El presente ensayo tiene, pues, como finalidad argumentar que el concepto de fusión de horizontes es de índole normativa, pues el ganar horizonte revela que la situación hermenéutica fundamental exige atender la interpelación que incita la tradición. Esto debido a que no hay pleno acceso a las cosas, ni a los problemas que puedan generarse dentro de la filosofía, si no es por medio del diálogo. La situación hermenéutica no puede entenderse en modo alguno como un condicionamiento pasivo de la conciencia, como si ésta

fuera sólo receptora de las influencias incontroladas del pasado. Pero tampoco es un acto que el ser humano ejerza. En consecuencia, acceder a la verdad presente en los planteamientos del pasado requiere entrar con justicia al movimiento de creación de significado que modifica tanto el horizonte presente como el de la tradición.

Para desarrollar el argumento central del trabajo, primero es necesario demostrar en qué sentido la comprensión es un problema relevante para la filosofía. Por lo tanto, se debe examinar el contexto en el que surge el concepto de comprensión en las reflexiones de la filosofía alemana sobre la historia. Se pretende entender por qué Gadamer habla de un ocultamiento del ser de la comprensión y del problema fundamental de la hermenéutica, especialmente cuando estos conceptos se reducen a una tarea técnica interpretativa. Asimismo, se busca inteligir la problematización que plantea Gadamer en torno a la historicidad, la comprensión y el prejuicio, considerándolos elementos intrínsecos y no defectos para el trabajo interpretativo. Esto establece una base para pensar en el punto de partida de la descripción del horizonte, a partir de una revalidación del concepto de prejuicio y el desarrollo de una tarea filosófica que resalte la complejidad de la situación hermenéutica universal.

En el segundo capítulo se pretende profundizar en la transición de un análisis descriptivo de la experiencia de comprensión al concepto normativo de la fusión de horizontes. Para ello se investigará el origen del concepto de horizonte dentro de la filosofía y su papel en la obra de Gadamer. Una parte importante de este análisis se centrará en los elementos inherentes al horizonte que permiten componer una posterior fusión de horizontes. Además, se examinará el surgimiento de la "familiaridad" y la "extrañeza" como modos propios de la manifestación del horizonte, lo que permitirá explorar la orientación y el sentido del concepto de interpelación. Finalmente, se abordará el concepto de diálogo como un punto central en la hermenéutica y como un compromiso que, de cumplirse, conduce a una ampliación del horizonte y a un mayor entendimiento de la *cosa*.

## Capítulo 1: El concepto de comprensión

### 1.1. El concepto de comprensión

El concepto de horizonte ha de entenderse como una categoría propia de la filosofía hermenéutica y, a su vez, estrechamente vinculada al concepto de comprensión (*verstehen*, en alemán)[3]. Asimismo, el desarrollo conceptual de la hermenéutica y la comprensión se circunscriben dentro de una discusión sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu[4]. Por ello es relevante mostrar, antes que nada, la importancia que tiene tal concepto para la filosofía misma. De aquí que el propósito de este primer capítulo sea mostrar la razón por la que el problema de la comprensión es un problema relevante para la filosofía. Ahora bien, si se quiere entender por qué es relevante dentro de la filosofía, habría que entender de qué trata la filosofía.

Lo primordial en la filosofía es el ocuparse del "todo".[5] En principio, puede descartarse una connotación cuantitativa de la totalidad; pues, esta totalidad remite a una experiencia existencial entre el mundo y quien busca comprenderlo. Por ello, Gadamer aclara que se trata de "una idea que va más allá de cualquier posibilidad de conocimiento finito, y no es nada que pueda ser conocido científicamente".[6] La caracterización de la filosofía como aquel saber sobre la totalidad, muestra, en primer lugar, que su campo es lo universal de la vivencia humana. Con ello podría decirse que también está dentro de su campo encontrar las condiciones bajo las cuales experimentamos la verdad, y nos comprendemos a nosotros mismos. Entonces, la revisión del concepto filosófico de comprensión tendrá que evidenciar cómo es que éste tiene una dimensión existencial y fundamental para el hombre.

La relación entre la totalidad y la filosofía tiene que distanciarse de aquélla que se da entre el conocimiento científico y la naturaleza; pues parece más evidente la relación que puede haber entre ciencia y experiencia, en la cual esta última funge el papel de poner a prueba hipótesis y conceptos sobre fenómenos de la naturaleza. Cierto es que el conocimiento científico muestra

[3] Tal y como es utilizado en la tradición hermenéutica.
[4] Como nombre genérico de lo que hoy entendemos por ciencias humanas y sociales.
[5] Hans-Georg Gadamer, "Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía" en *La razón en la época de la ciencia,* Alfa, Barcelona, 1981, p. 7.
[6] Hans Georg Gadamer, "Ciencia y filosofía" en *Acotaciones hermenéuticas,* Trotta, Madrid, 2002, p. 23.

aquello que puede ser conocido bajo sus parámetros, aunque no puede hablar de lo que antecede a la constitución del conocimiento, o de aquello que da origen a lo que puede conocerse. Por lo mismo, una filosofía que parte de los criterios científicos no puede tener otra tarea que contribuir a la justificación de la ciencia. "Totalidad", en una fundamentación científica de la filosofía, significaría el margen desde el cual cualquier experiencia cognoscible puede ser pensada.

Si bien pueden existir corrientes filosóficas que consideren –o incluso obvien– que la filosofía es principalmente epistemología y que tiene como principal tarea servir en la comprensión metodológica de las ciencias, habrá otras que cuestionan esto y, con ello, también se pregunten si la filosofía debe trascender los límites de la ciencia. Esta distinción se vuelve aún más relevante cuando observamos el desarrollo de la filosofía en el contexto del pensamiento alemán del siglo XIX, donde el predominio del método de las ciencias naturales influyó en gran medida en la filosofía y en las ciencias del espíritu. Sin embargo, pensadores como Heidegger y Gadamer, a través de su crítica a la fe metodológica, lograron resaltar el aspecto existencial del concepto de comprensión, mostrando así la compleja interacción entre la filosofía y la ciencia en la búsqueda de la comprensión de la totalidad.

El aspecto filosófico del concepto de comprensión surge en la discusión del problema de la historia en la filosofía alemana de finales del siglo XIX. Gadamer señala que a partir de la crítica a la filosofía hegeliana se impuso un predominio del método de las ciencias naturales que influenció fuertemente a la filosofía y a las ciencias del espíritu. Con ello el problema de la historia se erigió desde una perspectiva epistemológica; la pregunta por la historia consistió en la pregunta por la posibilidad de la ciencia de la historia, del conocimiento objetivo de los acontecimientos históricos.[7] La crítica de Heidegger y Gadamer a esta concepción científica y metódica del conocimiento histórico logró a su vez mostrar el aspecto existencial del concepto de comprensión.

La primacía del conocimiento sobre otras prácticas, disposiciones y capacidades humanas proviene de una suerte de prejuicio sobre la condición del hombre, conforme a la cual el desarrollo de la humanidad depende del conocimiento del mundo. No obstante, el conocimiento

[7] *Cfr*. Hans-Georg Gadamer, "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana" en *Verdad y Método II,* Sígueme, Salamanca, 1998, p. 35.

racional no es la manera primigenia en la que el hombre se encuentra en el mundo. El mundo es dado al hombre antes de que éste lo conozca, idea que desarrolla Heidegger durante la primera mitad del siglo XX.[8] Conocer el mundo sólo es un desarrollo más que se sostiene en una estructura existencial previa. Gadamer aclara esta ilusión de la primacía de la razón en los siguientes términos: "En realidad la razón no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad [...] histórica, no se comprende a sí misma y mucho menos comprende la realidad mítica que más bien la envuelve y sustenta".[9]

La comprensión como concepto filosófico apunta hacia la totalidad; empero, la comprensión ha recibido distintas caracterizaciones, como aquella que se originó en la búsqueda de fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu. Ésta dista mucho del concepto filosófico que fue desarrollado por Heidegger y, posteriormente, por Gadamer. Hay un vínculo entre el lenguaje, la historia, la totalidad y la comprensión que podría contribuir a delimitar lo propio de la pregunta filosófica. La filosofía misma replantea su propia definición en tanto que incorpora el concepto filosófico de comprensión. Si Gadamer afirma que "El mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje"[10], significa que el quehacer filosófico, como saber de la totalidad, apunta a una experiencia primigenia y previa a todo saber, que ahora se descubre en el lenguaje y la interpretación. Entonces, la comprensión no solo es un objetivo del pensar filosófico, sino también un elemento crucial en la estructura y la evolución misma de la filosofía, conectando la reflexión sobre la totalidad con la reflexión sobre la historia de la filosofía. En cierto modo, la historia del concepto de comprensión es historia de la filosofía, pues la forma en que filósofos como Heidegger o Gadamer abordaron el concepto de comprensión influyó en la dirección y el desarrollo de la filosofía en sí; pues pudieron establecer una nueva forma de ontología desde la hermenéutica.

La importancia de revisar la historia del concepto de comprensión en la tradición hermenéutica se justifica por la noción que aquí se emplea de filosofía: ésta no sólo es el saber que se pregunta por la totalidad, también es historia de este saber. Gadamer reconoce este vínculo afirmando

[8] *Cfr*. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo,* Trotta, Madrid, 2012, p. 104.
[9] *Ibid.*, p. 41.
[10] Hans-Georg Gadamer, "La historia del concepto como filosofía" en *Verdad y método II,* Sígueme, Salamanca, 1998, p. 83.

que: “Justamente al advertir que la filosofía pregunta por el todo, debemos indagar el modo como se plantean sus preguntas, es decir, en qué conceptualización se mueve la filosofía. Porque es ella la que plantea la pregunta, y es preciso tenerlo en cuenta para aprender a elaborar la problemática”[11]. Tal constatación surge del reconocimiento del lenguaje empleado en la filosofía, el cual carece de una univocidad comparable al lenguaje matemático. Esto último no significa que la filosofía esté falta de sustento; por el contrario, la acreditación de la conceptualización filosófica es otorgada por la relación entre palabra y concepto, según Gadamer.

La palabra, de acuerdo con Gadamer, se erige como una "unidad de discurso que cimenta la comunicación".[12] Esta estrecha vinculación entre el lenguaje y la comunicación constituye el cimiento de la exploración en torno a la historia conceptual, revelando que los conceptos no se desenvuelven en una estructura definitoria rígida, sino que fluyen en el discurso humano. En otras palabras, la comprensión de un concepto emerge con mayor fuerza al reconocerlo en su uso en los diversos momentos históricos que han dado forma a su evolución. Un concepto brilla con mayor intensidad cuando su genealogía es apreciada y comprendida en toda su riqueza contextual.

El énfasis que pone Gadamer en la relación entre palabra y concepto se debe a que lo establece como criterio para entender la importancia de la *historia del concepto* como una forma de realización de la filosofía. Ahora bien, la historia del concepto sólo puede interpretarse correctamente si se reconoce la importancia de la unidad conceptual, una estructura que determine el funcionamiento de cada concepto, la cual le otorga legitimidad a su significado. Para explicarlo, Gadamer contrapone su postura al enfoque de la historia de la filosofía llamado *historia del problema;* el cual pretende sostener un progreso en la filosofía que podría ser capaz de sobrepasar el relativismo.[13] Sin embargo, conceptos como *libertad*, señala Gadamer, no representan una identidad ahistórica; sino, por el contrario, el sentido que pudiera tener el concepto de *libertad* está sostenido desde el contexto histórico en el que se desenvuelven otros muchos conceptos, de tal manera que el sentido de aquél está fuertemente influenciado por

[11] *Ibid.*, p. 86.
[12] *Ibid.*, p. 84.
[13] *Ibid.*, p. 85.

conceptos propios de cada época. De esta forma, el concepto de libertad puede significar algo distinto si se pregunta por él en la filosofía moral estoica, o bien en la época contemporánea; cada contexto histórico representa una red semántica distinta que condiciona el concepto en cuestión. El significado o sentido del concepto está sometido a la palabra, a la vivencia de necesitar comunicar algo; por ello, la historia del concepto importa en la medida en que se reconoce cómo participa éste en la discusión viva del lenguaje: "La aportación de la historia del concepto consiste en liberar la expresión filosófica de la rigidez escolástica y recuperarla para la virtualidad del discurso"[14]. Por esto, no se puede exponer el concepto de comprensión como si fuera parte de un herramental de la filosofía; sino que, por el contrario, se tendría que indagar por la unidad conceptual dentro de la cual se reconozca el funcionamiento legítimo de tal concepto.

La conceptualidad, el influjo que tiene la vida del lenguaje en la constitución del sentido de un concepto, está marcada por una experiencia de finitud en quien pregunta filosóficamente. La finitud es una característica propia de la comprensión filosófica y se muestra como una penuria lingüística: "Este es el drama pavoroso de la filosofía: que ésta sea el esfuerzo constante de búsqueda lingüística o […] un constante padecer de penuria lingüística",[15] sentencia Hans-Georg Gadamer tras considerar que, si la filosofía trabaja especialmente con el concepto, ha de tratarlo como la impresión que deja una conversación o discusión con la tradición en torno a éste. Se trata de una tensión entre lo que se quiere decir y aquello que se dice; pero también hace referencia a la penuria que se da en el entendimiento entre quien habla sobre un concepto y lo que éste da a entender. Puesto que la experiencia de la conciencia siempre se encuentra sostenida en el lenguaje, el concepto se percibirá únicamente como una minúscula parte de la riqueza del lenguaje; por lo que los conceptos deben ser tratados como el resultado de un diálogo continuo con la tradición. Surge, por tanto, una tensión entre lo que se intenta expresar y lo que efectivamente se logra comunicar, así como una dificultad en la comprensión mutua entre quienes discuten sobre un concepto y lo que este concepto realmente significa.

El objeto de estudio de la filosofía es preminentemente lingüístico, y esto significa no sólo que se expresa por medio de palabras, sino que su sentido sólo puede ser dilucidado mediante el

[14] *Ibid.,* p. 93.

[15] *Ibid.,* p. 87.

esclarecimiento de su trasfondo histórico. Si toda forma de estar en el mundo, toda forma de conocer y de comprender, están mediadas por el lenguaje, entonces la filosofía se dirige a la raíz constitutiva de todo tipo de conocimiento y de todo tipo de experiencia. Es por ello que, a diferencia de las ciencias naturales, en las ciencias del espíritu aflora una afinidad entre lo que es el hombre y el objeto de estudio; en parte, a ello se debe la fuerza que la filosofía ha invertido en la investigación sobre las ciencias del espíritu: "Al filósofo […] le incumbe presentar, en lugar de resultados visibles y convincentes para todos, lo problemático y lo que da que pensar, lo que se ofrece al individuo pensante en la labor de las ciencias del espíritu".[16] De aquí surge la inquietud del problema filosófico de la comprensión, pues es en la fundamentación de las ciencias del espíritu donde comienza a reconocerse el límite de la metodicidad de las ciencias naturales y de la comprensión objetivista; así como, por otro lado, el ámbito trascendental que da origen al mismo conocimiento científico.

La comprensión, como problema filosófico, apunta a la totalidad, aunque no se ha entendido así en todo período de la historia. Muestra de ello es cómo en la modernidad se ha interpretado con una perspectiva técnica y epistemológica. Sin embargo, la estrecha relación que tiene la comprensión con el lenguaje, la historia y la totalidad la convierte en un elemento central en la reflexión filosófica. Si, por otro lado, se considera que una tarea esencial para la filosofía es también ocuparse de su propia historia, destaca la pertinencia de considerar el contexto en el que surgen y se desarrollan los conceptos filosóficos. En última instancia, la comprensión no sólo es un objeto de estudio para la filosofía, sino también un componente esencial de su estructura y evolución, que conecta la reflexión sobre la totalidad con la reflexión sobre la historia de la filosofía. La historia del concepto de la comprensión es, de hecho, una parte integral de la historia misma de la filosofía. Pues, como bien lo afirma Gadamer: "Si las ciencias humanas están en una relación determinada con la filosofía no es únicamente en razón de un esclarecimiento puramente epistemológico. Ellas no son sólo un problema para la filosofía, ellas representan por el contrario un problema de la filosofía".[17] Por esta razón se ha de ahondar en

[16] Hans-Georg Gadamer, "La verdad en las ciencias del espíritu" en *Verdad y método II,* Sígueme, Salamanca, 1998, p. 43.
[17] Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica,* Tecnos, Madrid, 1993, p. 45.

el vericueto de la fundamentación de las ciencias del espíritu, sobre el cual se alza la crítica gadameriana.

### 1.2. El concepto objetivista de comprensión

El concepto de comprensión empleado por Gadamer surge a partir de la crítica del objetivismo y del historicismo. En este apartado se pretende mostrar la pertinencia de la crítica gadameriana al planteamiento epistemológico de la historia. Dicha exposición consta de dos momentos: se pretende demarcar el concepto de método y su papel en la fundamentación del conocimiento científico; y, posteriormente, describir los presupuestos del objetivismo y del historicismo. Resulta necesario recalcar que esta exposición se atendrá, sobre todo, a la postura de Gadamer frente a estos planteamientos y autores.

Históricamente hablando, Gadamer reconoce dos momentos determinantes para la operación del método de las ciencias exactas en las investigaciones históricas: la publicación de *Los límites de las ciencias naturales como modelo conceptual*, de Rickert, en 1896;[18] y el esfuerzo de Droysen por justificar el talante epistemológico del problema filosófico de la historia, a mediados del siglo XIX.[19] Ambos, con una fuerte influencia kantiana, pretendían elaborar una justificación epistemológica para el saber histórico: el primero, desde la definición del objeto histórico; el segundo, desde la búsqueda de la lógica histórica. Los dos esfuerzos representan una visión objetivista de la historia.

El objetivismo destaca el análisis de la historia desde la relación entre el sujeto y el objeto: el historiador frente a los objetos históricos. Este análisis epistemológico busca establecer la posibilidad de una ciencia histórica y, por lo tanto, implica la búsqueda de un método particular para lograrlo. Por otro lado, puede entenderse por historicismo aquella manera de hacer teoría sobre la historia que sostendría que el sentido de un hecho histórico no puede ser entendido si no es dentro de su contexto epocal. Esta particular manera de hacer teoría sobre la historia parte

[18] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, "El problema de la historia en la reciente filosofía…", p. 35.
[19] *Cfr*. Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 52.

de una conciencia crítica con respecto al presente: "[...] se fija la tarea de alejarse de la actualidad de la vida presente que nos ocupa y de conocer el pasado sin pretensiones".[20] De entrada, si se parte del supuesto de que nuestra subjetividad cuenta con una serie de sesgos, originados en nuestro propio contexto histórico, parece congruente con la cientificidad el deseo de distanciarse de tal arbitrariedad, en vistas de acceder a la originalidad del suceso histórico.

Es posible considerar que la crítica gadameriana a la tendencia metodológica dentro de las ciencias del espíritu, apunta hacia el concepto "pseudocartesiano de método histórico-crítico"[21]. Además, Gadamer pone en evidencia una inadecuación entre el tipo de conocimiento que pueden reflejar las ciencias del espíritu y el fenómeno en el cual se centran, producto de una analogía errónea entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, conforme la cual estas últimas habrían de seguir un método inductivo, como en la física. De ahí que parte importante del cuestionamiento gadameriano reconozca una suerte de distanciamiento o extrañeza entre las ciencias del espíritu y su objeto de estudio. Como lo señala en *El problema de la conciencia histórica:* "¿Por qué en el dominio de las ciencias humanas la idea cartesiana del método no se denuncia como inadecuada? ¿Por qué no sería, sobre todo, el antiguo concepto de los griegos el que tendría derecho de citarse?".[22] A partir del concepto aristotélico de método, Gadamer reconoce que un buen método es aquel que ha sido determinado por el *objeto mismo,* a diferencia de aquél que ha sido dictado previamente al encuentro con la cosa. Sobre el método inductivo, Gadamer sostiene: "La adopción de este modelo humano no permite circunscribir la experiencia de un mundo social e histórico; al contrario, se desconoce totalmente la esencia de esta experiencia cuando se la plantea únicamente en medio de procesos inductivos. Así pues, lo que se entienda por ciencia no se obtiene de las regularidades[…]".[23] Esta crítica se dirige hacia la fe metodológica, la cual oculta a la tradición como una alteridad que habla en un lenguaje, y no como algo pasivamente a disposición de quien pretende conocerla.

Puede reconocerse el origen de la primacía del método y de la evidencia científico-matemática en la modernidad; incluso, Gadamer constata en ello la señal distintiva de esta época: "[...] la

[20] Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico" en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 215.
[21] Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 48.
[22] *Ibid.,* p. 47.
[23] *Ibid.,* p. 50.

Edad Moderna, frente a tanta disputa sobre su concepto y datación, se define inequívocamente por la aparición de un nuevo concepto de la ciencia y de su método, hecho realidad por primera vez, al menos en parte, por Galileo, y fundamentado filosóficamente por primera vez por Descartes".[24] El peso que tiene el método radica en que es una fuente de verificación en miras a la certeza. Este acto tiene detrás de sí la pretensión de librar la arbitrariedad de lo "subjetivo" para abrir paso a la ley natural que rige al fenómeno como forma primigenia del ente. Esto debido a que la ciencia entiende al ente no como sustancia sino como un objeto extenso; no importa ya la esencia sino las cualidades que determinan a la cosa en una específica forma de ser. Para poder entender cómo funciona la certeza metódica es preciso reconocer que ésta surge como la indagación sobre cómo se presentan las cosas siguiendo una ley inherente a ellas. La fundación de la mecánica de Galileo marcó el inicio de esta nueva relación con las cosas y, con ella, el inicio de la ciencia moderna.

Por otro lado, Descartes reconoce que para esta nueva aspiración de conocimiento no pueden ser suficientes los medios de la filosofía escolástica, pues "nada hay en ella que no sea objeto de disputa, y, por consiguiente, dudoso [...] Y en cuanto a las demás ciencias, ya que toman sus principios de la filosofía, pensaba yo que sobre tan endebles cimientos no podía ser edificado nada sólido"[25]. Si todo era objeto de disputa en las nacientes ciencias, significaba que aún no se llegaba a proposiciones sólidas, capaces de cerrar la discusión. Pareciera que el valor concedido a la certeza de la demostración metódica se sostiene en la creencia de que algo verdadero tiene como propiedad lo imputable a un grado de no permitir discusión al respecto. El buen uso de la razón supone enunciados apodícticos, frente a los cuales no puede haber refutación alguna; la disputa en la argumentación ha de cesar, pues ante el juicio apodíctico no puede haber nada objetable.

El pensamiento racional en Descartes, ilustrado en la cita anterior, pretende unificar la posibilidad de conocimiento desde una nueva metafísica centrada en el ente como fenómeno matematizable. Para ello, a partir de lo que Descartes observó en el conocimiento matemático, retomó cuatro principios de la lógica, que a su juicio podrían constituir una base para reconocer qué tan verdadero puede ser el conocimiento: admitir como verdadero sólo aquello presentado

[24] Hans Georg Gadamer, "Ciencia y filosofía" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 27.
[25] René Descartes, *Discurso del método*, Gredos, Madrid, 2011, p. 105.

clara y distintamente; dividir cada parte del problema para su examinación; conducir el pensamiento partiendo de lo sencillo y simple, para ir ascendiendo poco a poco a lo compuesto; y hacer recuentos integrales para asegurarse de no omitir nada.[26] Ahora bien, para reconocer lo certero, la razón se hace valer de la intuición: afinidad de la certeza con la razón. El desarrollo de la apodicticidad se encuentra ilustrada en las *Meditaciones metafísicas*, donde se revela la garantía que subyace al método certero; garantía que, si bien se sostiene en la autoconciencia, tiene como fundamento la *res divina.* Este último paso no lo siguió Kant ni la posterior filosofía moderna, a diferencia de la autoconciencia: "La primacía de la res cogitans de Descartes, de la autoconciencia como *fundamentum inconcussum* de toda certeza del conocimiento, es un supuesto común a toda la filosofía moderna que se extiende a todas sus escuelas, empiristas e idealistas, realistas, materialistas o positivistas".[27] Esta base, aparentemente irrefutable, puede entenderse como un componente que, sumado a la incorporación del método para conocer al objeto de conocimiento, conforma parte fundamental del problema del conocimiento, o bien de lo que algunos denominan modelo clásico de conocimiento. Por su parte, Gadamer reconoce en la idea del método de Descartes la base del presupuesto fundamental de la Ilustración, "según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para protegerse de cualquier error".[28]

Se puede volver ahora al objetivismo propio del historicismo. Además del mismo procedimiento metódico de la razón, el historicismo presupone que los prejuicios históricos, otorgados por nuestra distancia histórica, son barreras para el conocimiento histórico.[29] El objetivismo responde a la búsqueda de un conocimiento histórico teniendo como premisa principal que la evidencia histórica es análoga a la evidencia de las ciencias naturales. Si bien algunos historicistas, como Dilthey y Droysen, defendieron la autonomía de las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias naturales, parte de sus aspiraciones consistieron en alcanzar evidencias con una objetividad semejante a la de estas últimas. Si el conocimiento se contrapone a la arbitrariedad y al capricho de una subjetividad, su ejercicio exigiría un método para sobrepasar

[26] *Cfr. Ibid.*, p. 114.
[27] Hans Georg Gadamer, "El significado actual de la filosofía griega" en *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, p. 131.
[28] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 345.
[29] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", p. 216.

esa subjetividad; que en el campo histórico estaría encarnada por los prejuicios del horizonte histórico en que se sitúa el historiador.

Desde la perspectiva objetivista, la comprensión se concibe como un ejercicio intelectual que busca desprenderse de cualquier prejuicio, con la ilusión de disminuir la distancia entre el sentido del presente y aquél que es propio del suceso histórico. Es ciertamente un objetivo justificado evitar malinterpretar los testimonios del pasado; sin embargo, es importante tener en cuenta que esto no abarca toda la tarea de comprender el pasado y su tradición. Gadamer no rehúsa el interés detrás del desarrollo objetivista de la comprensión; por el contrario, su crítica apunta a un límite de tal concepción: "Es un objetivo justificado, indiscutiblemente, tratar de controlar los prejuicios del presente para no malentender los testimonios del pasado, pero eso no colma toda la tarea de comprensión del pasado y de su tradición". [30] El cuestionamiento gadameriano apunta más hacia la f*e metodológica* que tiende a ocultar los mismos fenómenos que se pretenden conocer en las ciencias del espíritu; por otro lado, esa misma fe metodológica supondría una noción de la comprensión que no le haría justicia a la hondura que ésta tiene para toda experiencia humana.

La crítica de Gadamer a la perspectiva objetivista de la comprensión se suma a aquélla que dirige a la noción que desarrolló Wilhelm Dilthey. Desde la perspectiva objetivista, se busca eliminar prejuicios históricos en la comprensión del pasado; pero a este nuevo enfoque centrado en la comprensión como tarea primordial de las ciencias del espíritu, se le añadió una dimensión metódica que conecta la comprensión con una interpretación en continuo cambio y, en última instancia, con la noción de "vida", concepto filosófico central en la filosofía de Wilhelm Dilthey. La crítica gadameriana se centró precisamente en el señalamiento de una inconsistencia entre la noción de filosofía de Dilthey y el concepto filosófico de vida.

A consideración de Gadamer, el trabajo de Dilthey de fundamentación científica de las ciencias del espíritu concierne a un punto elemental: la *experiencia interior.* Gadamer señala que Dilthey opone la idea de una psicología 'científico-espiritual' a una psicología "explicativa"; a la primera compete la descripción de las *leyes de la vida espiritual*, fundamento común en las

[30] *Idem.*

ciencias del espíritu y concepto que no puede ser entendido a plenitud desde la categoría de "explicación", sino mediante aquélla de "comprensión"[31]. Aunado a ello, Gadamer lee este esfuerzo de Dilthey como un trabajo que, aun asumiendo la historicidad de nuestras perspectivas sobre la misma historia, aspira a "legitimar el conocimiento científico de lo históricamente condicionado como ciencia objetiva".[32]

El concepto de comprensión se evidencia como un acto que pertenece a la vida. Éste condensa una "comunicación" lograda entre lo particular del individuo y lo general de los sistemas de vida social; pero también entre la vivencia particular y la vida en general. Esto debido a que es la vida misma la que posibilita toda empresa de conocimiento y comprensión; por la misma razón toda manera de conocer y comprender será histórica y relativa frente a la vida. Sin embargo, Gadamer reconoce en el planteamiento de Dilthey una aspiración a un saber no relativista, a un proceder metódico que logre en las ciencias del espíritu evidencias con una objetividad similar a la que puede encontrarse en las ciencias naturales:

> Lo que dirige las reflexiones de Dilthey no es pura y simplemente una adaptación superficial del método de las ciencias humanas a los procedimientos de las ciencias naturales, sino el descubrimiento de algo que es auténticamente común en los dos métodos. Pertenece a la esencia del método experimental sobrepasar las contingencias de una observación subjetiva [...]. Sobrepasar metódicamente las contingencias de una perspectiva puramente subjetiva y realizar así un conocimiento histórico y objetivo, tal es la aspiración profunda de las ciencias humanas.[33]

Gadamer enfoca la fundamentación del conocimiento histórico en Dilthey en la exigencia de un ejercicio autorreflexivo de las teorías y del mismo proceder indagatorio. Esta exigencia de autorreflexión o autognosis permitiría ubicar toda interpretación o valoración en una corriente histórica más amplia, y con ello se iría puliendo el sentido momentáneo del contexto histórico, para abrir paso a un conocimiento mayor:

---

[31] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer*, El problema de la conciencia histórica,* p. 56.
[32] *Ibid.,* p. 58.
[33] *Ibid.*, p. 62.

> El conocimiento del todo de la realidad histórico-social, al que nos vimos empujados como problema más general y último de las ciencias del espíritu, se verifica sucesivamente en un nexo de verdades que descansa en una autognosis crítica, en la cual las teorías particulares de la realidad social se levantan sobre la teoría del hombre, se aplican luego, en una ciencia histórica verdaderamente progresiva, para explicar cada vez más de esa realidad histórica de hecho vinculada a la interacción de los individuos.[34]

La *autognosis* o *autorreflexión* es el medio por el cual la vida puede pensarse a sí misma y a través del cual todo sistema objetivo de la vida (la moral, la religión, el conjunto de leyes, etc.) puede aclararse en su relación con los individuos particulares. Dentro de esta concepción, la filosofía también se muestra como una objetivación de la vida, la cual funciona como una autorreflexión de la vida misma.[35] Aunado a esto, Gadamer señala que, dentro del pensamiento de Dilthey la filosofía provee una actitud dubitativa a la vida con la expectativa de librarla de los dogmas autoritarios, constituyéndose así como un *saber verdadero*.[36] Este saber se sostiene sobre el encuentro de la vida consigo misma; éste es su criterio absoluto, frente al cual cualquier otro conocimiento que no reconociera su relatividad, estaría cayendo en una creencia dogmática.

Gadamer, por otro lado, no está de acuerdo con los destellos de un "cartesianismo latente",[37] el cual, a su juicio, conduce a una incompatibilidad con la filosofía de la vida que Dilthey desarrolló. Detrás de esta incompatibilidad se ponen en juego dos nociones diferentes del concepto de la certeza: "la certeza aprehendida en el seno de la vida y la certeza de las ciencias".[38] La certeza de las ciencias, la cartesiana, se obtiene a partir de un método crítico; mientras que la certeza de la vida es aquélla que "poseen en la vida los fines y los valores que allí se presentan a la conciencia con una pretensión absoluta".[39] Gadamer afirmará que, en el pensamiento de Dilthey, ambas nociones de certeza terminan por fusionarse de tal forma que éste concebirá la certeza científica como la culminación de un desarrollo de aquella certeza que

---

[34] Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 2015, p. 132.
[35] *Cfr*. Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, p. 63.
[36] *Cfr. Ibid*., p. 64.
[37] *Ibid.,* p. 65.
[38] *Ibid.,* p. 66.
[39] *Idem.*

reina en la vida. Aunado a ello, la certeza ofrecida por la ciencia, señala Gadamer, es el baluarte de solidez que buscaba Dilthey.[40] La alternativa que observa Gadamer, frente a la postura adoptada por Dilthey, redunda en la seguridad que otorga la experiencia de la vida misma.

Más que una inconsistencia, lo que aquí se pretende señalar es la postura gadameriana con respecto al planteamiento de Dilthey sobre la vida y la tarea crítica de la ciencia, llevada a cabo por una conciencia histórica: una ciencia sostenida en el cartesianismo no puede ser el escollo de un saber que pretende fundamentarse de modo distinto a las ciencias naturales.[41] En este mismo sentido, en *Verdad y método,* Gadamer analiza cómo es que el planteamiento de Dilthey fue afectado por un concepto de experiencia preeminentemente científico y consecuentemente excluyente de la historicidad; pues, según Gadamer, el objetivo de la ciencia es la objetivación y reproducibilidad de la experiencia: "(...) por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada".[42] Aquí reside un punto que ha de considerarse en lo que sigue: el concepto de experiencia del que se sirve Gadamer en su trabajo es diferente de aquél que él mismo le atribuye a Dilthey.

Se puede reconocer una preocupación común entre el enfoque de Dilthey y el historicismo: lidiar con el peso abrumador de la historia de quien se descubre histórico. Sin embargo, Gadamer y Heidegger sostienen que esta condición no debe ser eludida, sino asumida. Esta perspectiva se vuelve fundamental al abordar el giro ontológico de la hermenéutica que se enfrenta al "metodologismo epistemológico" de la hermenéutica científica. En este contexto, resulta esencial, entonces, acercarse al fenómeno de la comprensión desde una perspectiva ontológica, donde la finitud de nuestra condición histórica se convierte en un supuesto ineludible y la distancia que puede aparentar la historia representa, más que nada, una riqueza. Por otro lado, el desarrollo conceptual de esta hermenéutica ontológica tomará distancia de un planteamiento epistemológico. Esto sentará las bases para la exploración del concepto de horizonte en la filosofía hermenéutica.

---

[40] *Ibid.,* p. 67.
[41] *Cfr. Ibid.*, p. 69.
[42] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, p. 421.

### 1.3. El concepto hermenéutico filosófico de comprensión

Si bien la palabra "hermenéutica" puede evocar "la técnica o especialidad en la interpretación", también puede referirse a una hermenéutica ontológica; es decir, aquélla que considera el fenómeno de la interpretación como una condición fundamental de la existencia humana. Por lo mismo, lo que ahora se pretende mostrar es la distancia que toma Gadamer con respecto al "metodologismo epistemológico", propio de una hermenéutica científica. En este apartado se van a exponer algunos aspectos relevantes del concepto de comprensión desde la perspectiva hermenéutico-filosófica de Gadamer, lo cual supone un paso necesario para entender el concepto de horizonte.

La noción de comprensión, entendida desde una hermenéutica ontológica, tiene como supuesto una experiencia ineludible de la finitud de nuestra condición histórica. Esto a partir de una noción de experiencia entendida desde su historicidad, sin pretensión de extraerla de esta historicidad para volver replicable el sentido que pudiera tener, como lo haría un experimento científico-natural; más bien, la integra en su desarrollo conceptual. Asimismo, la hermenéutica ontológica se rehúsa a autocomprenderse como un planteamiento epistemológico.

El trabajo heideggeriano contribuyó a la superación del objetivismo, dando cabida al radical, por su carácter originario, concepto de comprensión. Para entender esto último, es necesario detenerse en algunos aspectos de la analítica existencial del *Dasein*: *"*este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar*"*.[43] Heidegger trata el concepto de Dasein en el marco de su interrogación por *el ser*. Esta pregunta, de acuerdo con *Ser y tiempo,* tiene un carácter fundamental y primigenio; pues tal pregunta "apunta también a determinar la condición de posibilidad de las ontologías mismas que anteceden a las ciencias ónticas y las fundan".[44] Heidegger no concibe al Dasein como una entidad aislada y racional, como la *res interna*, sino que se refiere a un ser inmerso en el mundo, en constante interacción con su entorno, con los demás y, en particular, a su manera de

[43] Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 28.
[44] *Ibid.*, p. 32.

disponerse y ocuparse en el mundo. La necesidad de describir algunos aspectos de la analítica existencial consiste principalmente en que el sello característico de este ente es que *en su ser se muestra el ser*;[45] de tal forma que no sólo es un ente que tiene una comprensión más o menos explícita del ser, sino que, comprendiendo su ser, puede comprender el ser en general. En este sentido, una analítica existencial del Dasein es una analítica fundamental, subyacente a toda forma de entender el mundo.

La estructura fundamental de la existencia del *Dasein,* caracterizada, según Heidegger, como un *estar-en-el-mundo*, descubre al mundo como co-originario a la existencia, de tal forma que todo saber o conocer serán modificaciones de este *estar* originario.[46] El mundo no es descubierto por la acción intelectiva del conocer, sino que "ya está previamente descubierto (…), aunque no lo está en forma temática".[47] Esta caracterización del mundo evidencia a los entes como *"útiles",* es decir, tienen en sí mismos "el carácter del estar-remitido. [...] El carácter de ser de lo a la mano es la condición respectiva"[48]. Y esta respectividad de los útiles en tanto útiles remite en última instancia al Dasein, en específico a una posibilidad del *ser* de éste. Así, la pala del labrador puede remitir inmediatamente a la actividad de sembrar, pero ésta remite ulteriormente a un *proyecto*, a una posibilidad, de ser del *Dasein*. Esta descripción del mundo ya dado, donde todo ente se halla en una remisión a la totalidad de los útiles y a las posibilidades del *Dasein,* corresponde con la "circunspección": el mundo se muestra como mundo circundante. Esta noción de mundo se sostiene sobre un concepto trascendental del comprender, que da cuenta de este vínculo entre toda posibilidad del Dasein y el mundo, en el cual todo quehacer está sometido a un juego entre la retención y la proyección, entre lo que ha sido y lo que puede ser.

*Dasein* remite, por otro lado, a la existencia del *ser* y no a un cúmulo de propiedades de un ente. El Dasein existe, y existir significa aquí que el Dasein se proyecta continuamente al futuro, a una diversidad de posibilidades que se encuentran ya presentes en sus motivaciones, y opta por hacerse cargo de sí. Esta manera de entender al Dasein difiere de los conceptos categoriales que sirven para hablar de los otros entes. La novedad en la tematización de la comprensión se da,

[45] *Cfr. Idem.*
[46] *Cfr*. *Ibid.*, p. 82.
[47] *Ibid.,* p. 104.
[48] *Ibid.,* p. 105.

efectivamente, en que ahora es tratada como un *existencial*, esto es, como parte de la estructura constitutiva del *Dasein*. Si el comprender es una de las maneras fundamentales de estar en el mundo, donde todo está referido a un proyecto del Dasein, entonces cuando el *Dasein* comprende, se comprende a sí mismo. La comprensión del mundo es una comprensión de sí mismo. No obstante, hay que insistir en que Heidegger señala que dicha condición existencial tiene la estructura del proyecto.[49] La comprensión es desde siempre proyectiva, hacia el *por-mor-de*[50] y hacia la significatividad: la totalidad de referencias significativas a la que es remitida cada útil en su ser respectivo. De esta manera, el comprender no se reduce a cómo habérselas con las cosas, sino que también implica la proyección de posibilidades del propio estar-en-el-mundo.

El análisis de la comprensión como estructura existencial del *Dasein* replanteó el problema de la cientificidad de las ciencias del espíritu. Si todo conocimiento es una forma secundaria de la operación originaria de la comprensión, ¿no será toda empresa de indagación incurre en la entrada a un *círculo vicioso*[51]*?* Pues, a fin de cuentas, lo que pueda conocerse ya había sido comprendido de forma previa. Además, ¿cuál sería el sentido de emprender una investigación si el mundo está ya dado en la comprensión ordinaria? Si el Dasein se enfrenta al mundo comprendiendo, proyectándose y enfocándose en desarrollar determinada comprensión, la *interpretación* (*Auslegung*) surge de una previa comprensión, una pre-comprensión. Esto evidencia que detrás del entendimiento se encuentra como sustrato una comprensión ya dada al Dasein. De ahí que, cuando el Dasein interpreta, logra una mirada distinta sobre lo que ya había comprendido, de tal forma que interpretando y comprendiendo, entiende su propia estructura, evidenciando que no puede comprender el mundo sino comprendiéndose a sí mismo. De esta forma, tanto la comprensión como la interpretación son dos procesos que se influyen mutuamente; pero también se muestra que en realidad no hay evento nuevo para la interpretación, pues todo remite a la estructura de comprensión del Dasein.

---

[49] *Cfr. Ibid.*, p. 164.

[50] El concepto de *por-mor-de* da cuenta de la última referencialidad, o bien de la última causa de los útiles; la cual, es una posibilidad del ser del Dasein. Este concepto remite a la utilidad última que tiene el ente para el proyecto del Dasein.

[51] *Cfr*. *Ibid.*, p. 171.

La relación entre historia y Dasein es acompañada de una peculiar interpretación del tiempo que abona al sentido fundamental de la comprensión. Heidegger describe una experiencia del tiempo que unifica aquello que ha antecedido a la conciencia presente con la proyección de lo que vendrá, de tal manera que el *Dasein* no puede ser sino aquello que le precede históricamente y que lo proyecta, al devenir pasado; lo desconocido, lo venidero, lo que está pendiente de interpretarse, y de ser, cuenta ya con una proyección del *Dasein*. Entonces, la evidencia hallada en el conocimiento ha de asimilarse a la evidencia fundamental humana, no como una ampliación en el conocimiento, sino como una actualización de un primer sentido dado en la comprensión; lo cual evidencia que la comprensión siempre se encontrará anclada al pasado. La comprensión, a su vez, se comporta proyectando expectativas frente a nuevas vivencias. Esta experiencia histórica que marca ineludiblemente a la conciencia y a toda interpretación es la *historicidad*.

Hasta aquí la descripción del Dasein y la comprensión reafirma la historicidad de la conciencia[52]: se muestra ésta como conciencia de la relatividad histórica de las formas de vida humana, incluidas sus interpretaciones del mundo y sus valoraciones. Aparentemente, el historicismo, en el afán de búsqueda del sentido que subyace al evento histórico, a través del análisis contextual, suponía que era posible eludir el condicionamiento de la historia en el saber sobre ella. Con Heidegger se afirma que la constitución de nuestro ser está atravesada por la proyección, de tal manera que no pueden ser pensados el pasado y el futuro como elementos aislados, sino como una unidad en continuo movimiento. Este dinamismo fundamental de la proyección de todo pasado histórico hacia el presente y futuro parece encontrar eco en la descripción que hace Gadamer del interpretar: "El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo".[53] Y es precisamente en este dinamismo del proyectar un todo en un particular, donde puede entreverse un elemento que Gadamer adhiere al sentido formal del círculo hermenéutico trabajado previamente en la tradición hermenéutica: afirma la "anticipación de la perfección"[54] como un elemento relativo a la verdad. Dicho elemento es

[52] *Cfr.* Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", p. 215.

[53] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 333.

[54] Este concepto puede tratarse como un presupuesto, una expectativa de verdad proyectada hacia el mensaje que dicta el texto en cuestión. En principio, para encontrar un sentido verdadero, se debe estar dispuesto a dejarse decir

relevante para la configuración de una nueva hermenéutica filosófica porque no pretende conocer la verdad mediante un proceso inductivo elaborado por un ejercicio individual de la razón; sino que requiere tratar con la tradición como se trata a un interlocutor, el cual se relaciona con nosotros como si se tratara de una conversación. Al entablar un diálogo verdadero, se espera escuchar algo con sentido y verdadero de la otra parte; si no hay expectativa de encontrar algo así, no es posible empezar una conversación.

Es relevante para este trabajo reconocer por qué Gadamer toma distancia de la "conciencia hermenéutica" y la "conciencia histórica", términos con los que el mismo filósofo se refiere a maneras de entenderse con la historia desde las ciencias del espíritu. Gadamer señala en "la universalidad del problema hermenéutico" cómo es que en la siguiente expresión se refleja el carácter distintivo del pensamiento histórico: "...la conciencia histórica se fija la tarea de alejarse de la actualidad de la vida presente que nos ocupa y de conocer el pasado sin pretensiones"; [55] esto, en aras de un control de los prejuicios, como medida para no incurrir en el malentendido respecto de los eventos del pasado. Junto a esta concepción objetivista de la historia, surge el metodologismo en la hermenéutica científica.

Uno de los principales puntos de partida del historicismo y del objetivismo histórico, fue evitar malentender el pasado; se pretendía frenar el influjo del prejuicio frente al 'objeto histórico'. Empero, Gadamer revela que no hay comprensión libre de prejuicio: "Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión. [...] Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición".[56] Gadamer no niega la validez que estas perspectivas pudieron haber tenido; más bien, señala su límite frente a la experiencia vital de la participación en la historia. Como él mismo sostiene: "me parece indudable que el gran horizonte del pasado desde el que vive nuestra cultura y nuestro presente, influye en todo

algo por el otro. Ahora bien, el sentido verdadero de una interpretación se presenta como una unidad perfecta de sentido. Sin embargo, "sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de 'comprender' el texto como la opinión de otro". *Ibid*, p. 363.

[55] Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", p. 215.

[56] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 337.

lo que queremos, esperamos o tememos del futuro. La historia está presente, y lo está a la luz de este tiempo futuro".[57] Asumir la historicidad requiere replantear el problema de los prejuicios, no excluirlos categóricamente, como lo pretendió el objetivismo histórico. Pues, si el pasado influye en nuestro presente con tanta eficacia, entonces nuestros prejuicios comparten algo ya de ese pasado que se pretende entender. De aquí que Gadamer se propone revitalizar el sentido del prejuicio, pues "no son tanto nuestros juicios como nuestros prejuicios los que constituyen nuestro ser"[58]. Es por esto que parte importante de una nueva reformulación del concepto de comprensión y de la hermenéutica gravite alrededor del problema del prejuicio y el peso de la historia en el ser.

La revitalización del sentido de prejuicio parte de un reconocimiento del sentido negativo que a este término le confirió la Ilustración: "A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es un 'juicio sin fundamento'. Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente. [59] La concepción ilustrada del prejuicio es errónea o limitada. Según esta concepción, el prejuicio lo es por "precipitación" o por "autoridad". De acuerdo con Gadamer, para la Ilustración el prejuicio de autoridad es el que detenta menor credibilidad, pues bajo el influjo de este prejuicio pareciera que el sujeto delega la verdad a un poder dogmático, sin hacer uso de su propia razón. Sin embargo, la verdad que puede ser depositada en una autoridad también puede ser un gesto racional. Gadamer replica que el depositar la verdad en la autoridad tiene más que ver con un acto de conocimiento que de sumisión:

> Su fundamento es también aquí un acto de la libertad y la razón […]. De este modo el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la

[57] Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", p. 217.
[58] *Idem*.
[59] *Cfr*. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 337-338.

> autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista.[60]

Ahora bien, considerando que la tradición puede ser una forma de autoridad, la revisión de los prejuicios debería consistir no en su exclusión, sino en su interrogación: ¿de dónde vienen y por qué podrían ser verdaderos? Esta es una tarea que se extiende sin final. A diferencia de un proceder metódico que pretende la repetición de un resultado obtenido mediante un experimento, en la comprensión histórica no se da tal repetición, porque "el determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica".[61] Nunca escaparemos del prejuicio; sin embargo, sí es posible hacer caso de la interpelación histórica para cuestionar los prejuicios presentes y su validez.

La historicidad es, entonces, un concepto ontológico que expresa este problema filosófico del carácter histórico de la existencia y la comprensión. El problema de la historia no es visto aquí de manera idealista, como plena autoconciencia, o, de manera neokantiana, como problema epistemológico. El problema de la historia es un problema metafísico, en el sentido en que ésta remite a una instancia fundamental para toda comprensión del mundo; por ello la concepción es ontológica. Como afirma Gadamer: "En la finitud misma indagamos un sentido. Tal es el problema de la historicidad en tanto que afecta a la filosofía". [62] Si bien la historicidad, a ojos de una conciencia metódica, parece un defecto —para el cual el método es un remedio—, para Heidegger y Gadamer es una condición ineludible, cuya investigación ausculta los dinamismos por los cuales es posible comprender y vérselas con el mundo. Con ello, la historicidad se afirma como parte fundamental del ser y no como un problema en la interpretación de la historia.

La historicidad, como concepto ontológico, muestra la condición subsumida de la subjetividad a la tradición; no sólo por la consideración de que su presente se debe al pasado, sino porque su futuro mismo es proyectado desde la tradición. La historicidad permite replantear el fundamento de las ciencias del espíritu, pues, a diferencia de los fenómenos del mundo natural, la existencia

[60] *Ibid.*, p. 349.
[61] *Ibid.,* p. 351.
[62] Hans-Georg Gadamer, "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana", p. 35.

humana está intrínsecamente relacionada con la temporalidad histórica en la que se desenvuelve. En consecuencia, la historia no puede ser comprendida sin tener en cuenta la propia experiencia existencial. Gadamer lo señala claramente en su revitalización del concepto de prejuicio:

> En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser. [63]

La crítica de Gadamer al objetivismo histórico no apunta a la reformulación de un método para el conocimiento de los acontecimientos históricos; por el contrario, se dirige al fundamento mismo de lo que podemos entender como 'historia'. Gadamer cuestiona la noción de historia como un objeto similar o análogo a un fenómeno natural. La evidencia contundente es su tratamiento del concepto de prejuicio. Como se señaló, el sentido negativo del prejuicio es al mismo tiempo un prejuicio de la Ilustración; no se trata, ahora, de mejorar el filtro de los prejuicios, sino de señalar y hacer evidente el fenómeno que los produce; lo cual conlleva una consecuencia importante: si el comprender es condición para todo desarrollo del estar en el mundo, y la historia es la que produce toda capacidad de interpretar y valorar, entonces, todo acto que pueda realizar el hombre es una continua reafirmación de la tradición. La rehabilitación del concepto de prejuicio equivale también a validar la historicidad contenida en toda experiencia.

El tratamiento del concepto de prejuicio en Gadamer gira sobre la esencia histórica del ser humano, la cual, a su vez, está sostenida en el desarrollo del concepto de finitud y de experiencia hermenéutica.[64] La postura objetivista, aquella que tiene una fe ingenua en el método, tomó por

[63] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 344.

[64] El desarrollo del concepto de experiencia y experiencia hermenéutica es tratado por Gadamer en *Verdad y Método*, específicamente en el *Análisis de la conciencia de la historia efectual*. Debido al propósito del presente capítulo, las implicaciones que tiene este concepto en el de horizonte y en el de fusión de horizontes se expondrán en la segunda parte de este trabajo.

objeto a la tradición y pretendió agotarla en un saber certero.[65] Esta labor anhela una "ruptura definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico, de la superación de la finitud propia en la infinitud del saber".[66] Empero, reconocer a la tradición como lenguaje[67], como si se reconociera a un *tú,* es a un mismo tiempo reconocer la historicidad como un límite de no poder agotarla. En este sentido, el testimonio del pasado convoca siempre una experiencia de extrañamiento frente a él: ¿por qué si la historia forma parte de la constitución de nuestra comprensión, se presenta ella misma como una experiencia extraña? Referente a esto, Gadamer señala que el principio de la hermenéutica ontológica ha de ser:

> (...) el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la tradición de la cual habla el texto transmitido. La conciencia hermenéutica sabe por otra parte que no puede estar ligada a esa «cosa» al modo de una coincidencia obvia, como ocurre con la supervivencia ininterrumpida de una tradición. Se da una polaridad entre familiaridad y extrañeza (...) El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es, pues, el inter entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica.[68]

Habría que entender a la tradición no como un objeto cuyo problema en la filosofía se agota en una cuestión metodológica y epistemológica, sino como una alteridad que muestra una condición existencial del propio ser humano que quiere entenderla. En este sentido, la tradición nos hablaría más de cómo somos en realidad; lo que muestra es una problemática ontológica y no epistemológica.

La condición lingüística e histórica de la comprensión se relaciona con la naturaleza finita del ser humano. En el ámbito histórico, esta finitud se muestra como la incapacidad de agotar el saber sobre la tradición; no por ser una tarea extensa, sino porque no es un objeto al cual se pueda acceder por vía de un método científico; el encuentro con la tradición no puede dar como

---

[65] *Cfr. Ibid.*, p. 435.
[66] *Ibid.*, p. 421.
[67] *Cfr. Ibid.*, p. 434.
[68] Hans-Georg Gadamer, "Sobre el círculo de la comprensión" en *Verdad y Método II,* Sígueme, Salamanca, 1998, p. 68.

fruto la réplica de una experiencia, como si se tratara de un experimento. Dicho encuentro sólo puede dar novedad[69]. Finitud no significa sólo aceptación de la muerte como última posibilidad del estar en el mundo, implica reconocer que toda experiencia siempre será experiencia de historicidad. Estos son los límites: no poder decirlo todo ni comprenderlo todo. No sólo con respecto a nosotros mismos, sino a lo que puede decirse y a lo que puede ser comprensible. El fenómeno del diálogo pone en evidencia esta limitación: "la relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva. A toda pretensión se le opone una contrapretensión".[70] Pensar en la tradición como lenguaje tiene como consecuencia reconocer este ámbito trascendental en toda experiencia humana. No hay otra manera de reconocer lo transmitido por la tradición a no ser en ese movimiento dialéctico inacabable entre la conciencia y la historia que la configura; pues "esta inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse".[71] Gadamer asemeja esta descripción al concepto idealista de "substancia", en virtud del cual nuestra comprensión está prefigurada y limitada; no obstante, la subjetividad muestra en sí misma la realización de esta substancia que determina el modo de ser de la conciencia.

El concepto de horizonte desempeña un papel fundamental en el giro ontológico de la hermenéutica, pues es la expresión de la condición en la que el ser humano puede comprender. Por ello fue necesario hablar en primer lugar sobre el surgimiento del concepto de comprensión, enfocándonos en su sentido hermenéutico ontológico. Esta connotación es más cercana a la inquietud capital de la filosofía: el saber de la totalidad. El trabajo por reconocer el sentido ontológico del concepto de comprensión requiere encontrar la unidad conceptual desde la cual es posible entenderla como tal. A su vez, este concepto revela un ámbito primordial para el ser humano, es evidencia de cómo toda experiencia es experiencia histórica, y a su vez, de que en el trato con la tradición se muestra la esencia de la experiencia humana. No hay conocimiento posible, ni posibilidad de entendimiento en la palabra, que se encuentre fuera de un horizonte, el cual está conformado por los prejuicios que hemos heredado de la historia. Esta totalidad figura aquí como la estructura desde la cual se presenta el mundo al Dasein y sus distintas

[69] *Cfr*. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, p. 432.
[70] *Ibid.,* p. 436.
[71] *Ibid.,* p. 372.

proyecciones. Este presentarse del mundo acontece, curiosamente, antes de conocerlo, y se manifiesta en la comprensión. Por ello, el saber de la totalidad no es más que la consecuencia de asumir que no hay un sujeto frente a un mundo, sino un sujeto en el mundo, que no puede estar sino comprendiendo.

La comprensión, concebida como la relación dialógica entre la tradición y nuestra situación actual, requiere distanciarse de una concepción objetivista de la historia; es un contrasentido pensar en la comprensión como producto de una labor metodológica que culmina en el quiebre de la historicidad y en el conocimiento certero, como si ello nos acercara a un sentido verdadero del suceso histórico. Por otro lado, tampoco habría que entender la comprensión como una operación autorreflexiva que tiende al saber absoluto; en la relación con la tradición no es posible, por más que se quiera, hacerse señor del pasado[72] mediante la creencia de estar despojado de prejuicios. Aceptar la pertenencia a la tradición no significa de ningún modo la supresión de la distancia histórica, ni la supresión total de nuestros prejuicios; ambos son elementos inalienables del ser humano. La comprensión no sólo se da a pesar de ello; se da por ello. Suprimir la condición de alteridad y lenguaje de la tradición significa renunciar a la posibilidad de comprenderla.

Hemos de ocuparnos ahora de la cuestión del horizonte: si en realidad hay una comunicación con la tradición que se da en interpelaciones entre ambos extremos, ¿cuál es el terreno común entre la tradición y nuestro horizonte, y por qué se presentan como dos horizontes distintos? Y, en segundo lugar, ¿cómo acontece la influencia y comunicación entre horizontes? Además, se preguntará cómo es que en la comprensión histórica tenemos acceso a una experiencia peculiar de reciprocidad e interpelación.

[72] *Cfr. Ibid.,* p. 437.

**Capítulo 2: Horizonte y fusión de horizontes**

En el presente capítulo se busca esclarecer la relación entre el aspecto prescriptivo y la cualidad descriptiva del concepto de "fusión de horizontes". Se pretende mostrar, en primer lugar, cómo la "fusión de horizontes" no es un fenómeno distinto al de "horizonte", sino que en realidad resalta la amplitud y hondura inherentes a este último; pero que también conlleva un compromiso de la comprensión, el cual surge en un punto donde el horizonte de la tradición se presenta extraño y familiar. Por ende, es fundamental dilucidar por qué referirse a la fusión de horizontes equivale a describir la experiencia de la comprensión. De acuerdo con lo expuesto en el capítulo precedente, Gadamer logró posicionar a la hermenéutica como un tema filosófico, trascendiendo su función como técnica interpretativa. Ello puede arrojar una clave para entender el desarrollo conceptual de su obra *Verdad y método*, como se sostiene en el prólogo a la segunda edición de ésta:

> No era mi intención componer una 'preceptiva' del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. [...] Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un 'compromiso' acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad 'científica' de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.[73]

Al leer *Verdad y método* es importante despojarse de la expectativa de encontrar una prescripción metodológica para las ciencias. Conforme a la advertencia de la cita anterior, puede saberse que esta obra intenta adentrarnos a una descripción centrada en el fenómeno de la comprensión como uno de índole universal; por consiguiente, puede entenderse por qué Gadamer se refiere a tal fenómeno como algo que ocurre ineludiblemente. En razón de lo

[73] *Ibid.*, p. 10.

anterior, los fragmentos relativos a la fusión de horizontes han de ser interpretados, en primer lugar, desde la inquietud filosófica de reconocer lo que subyace en aquel *compromiso operativo* presente en *toda* comprensión. Sin embargo, uno de los problemas para pensar en la fusión de horizontes se relaciona con esta breve pero llamativa descripción de Gadamer: "En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizóntica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de central «tarea de la conciencia histórico-efectual»".[74]

En el fragmento citado parece suponerse una fundamental tarea del sujeto que pretende comprender: ejercer un control de una fusión horizóntica; lo cual implica, a su vez, que pueden darse fusiones no controladas del horizonte. En un mismo fragmento hay una doble referencia a la fusión de horizontes: como un acontecimiento, y como una labor. Más adelante, en la misma obra y refiriéndose a este mismo fenómeno, Gadamer realza su carácter lingüístico: "esta fusión de horizontes que tienen lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje. [...] La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser".[75] Así pues, el filósofo alemán resalta el carácter lingüístico de la fusión de horizontes y lo eleva a una cuestión ontológica, en tanto que es universal y envuelve toda comprensión. En los fragmentos recuperados llama la atención que, aunque Gadamer señala la oscuridad como característica relevante de la lingüisticidad, tal oscuridad no debe confundirse con incomprensión[76]. La advertencia de dicha oscuridad se debe a que tal condición lingüística funciona como presupuesto del fenómeno universal de la comprensión. Sin embargo, en principio, no es del todo evidente por qué aún considerando a la lingüisticidad como condición existencial para el hombre, puede hablarse de una tarea o de un control de la fusión horizóntica. ¿Cómo puede ser posible entender un aspecto activo del hombre, como lo es la "tarea de la conciencia histórico-efectual", en relación con un concepto trascendental como el de

[74] *Ibid.*, p. 377.
[75] *Ibid.*, pp. 456-457.
[76] En este capítulo, en lo correspondiente al concepto de mundo desde la lingüisticidad, se expondrá de dónde proviene la afirmación gadameriana según la cual la lingüisticidad es algo tan "poco objetivo" en su realización.

lingüisticidad? Parte de los objetivos de este trabajo es, entonces, aclarar qué relación podría darse entre el aspecto dinámico o activo de la comprensión y la lingüisticidad.

La tarea aquí planteada se ha de resumir de la siguiente manera: demostrar que la aparente dicotomía entre descripción y prescripción en la fusión de horizontes es, en realidad, una ilusión. La fusión de horizontes surge intrínsecamente en la descripción de una situación existencial, en la que se ve involucrado quien se hace cargo de su situación hermenéutica. Como consecuencia de una rigurosa descripción del horizonte es que puede hablarse de la fusión de horizontes como una representación que ayuda a comprender el carácter de apertura de horizonte y la hondura frente a al cual se encuentra la conciencia que se adentra en un dinamismo de comprensión. Este involucramiento puede considerarse como una ineludible respuesta activa frente a la condición del ser humano en su condición de ser histórico. Por tanto, es crucial despejar cualquier confusión que pudiera surgir entre esta descripción consecuente del horizonte y alguna recomendación o prescripción metodológica. Se pretende desarrollar el argumento principal describiendo los elementos del horizonte, poniendo especial atención en aquéllos que hacen de este fenómeno un fondo de posibilidades inimaginables para la comprensión.

El capítulo anterior sirve como base para entender la primacía de la comprensión en toda vivencia humana, así como algunos elementos claves que están supuestos al momento de hablar de horizonte y de fusión de horizontes. Lo que sigue es una primera exposición de elementos que ayudan a comprender el concepto de "horizonte" y permiten entender por qué, al igual que la comprensión, éste configura un problema filosófico por sí mismo. En este contexto se abordarán aspectos que prepararán el terreno para entender la fusión de horizontes.

## 2.1. El concepto de "horizonte"

El horizonte es la descripción de nuestra esfera del mundo, esto es, de la estructura histórica y lingüística de la experiencia. Tener conciencia del horizonte y de su fuerza (o bien, de la "historia efectual") puede impulsar las debidas precauciones en el ejercicio de la interpretación. Ahora bien, si el horizonte sostiene nuestra experiencia dándole sentido, ¿por qué en algún

momento puede estar inconforme con lo que se le presenta como verdadero e, incluso, como obvio? Y si lo que moldea nuestra capacidad de interpretación es lo heredado por la tradición, a la cual pertenece siempre un intérprete, ¿cómo es posible que algo se presente como nuevo o extraño?

### 2.1.1. El horizonte como tema de investigación fenomenológica en Husserl

Jean Grondin sostiene que, aun cuando gran parte de la historia de la filosofía es la historia de sus metáforas, "a veces olvidamos hasta qué punto éstas fueron prodigiosamente audaces".[77] Si bien tal referencia se dirige hacia la *fusión de horizontes*, lo mismo puede suceder con el concepto de *horizonte*, el cual, por su fuerza retórica, ha podido ser usado como metáfora dentro de la filosofía. Pero ¿qué le confiere relevancia a esta metáfora para ser de importancia filosófica? Siguiendo la perspectiva de Saulius Geniusas, la aparición del concepto de horizonte en la historia de la filosofía puede remontarse a la filosofía neoplatónica, específicamente a la obra *Liber de causis*; y, a partir de ahí, también es posible reconocer otros momentos históricos en los que el concepto de horizonte fue aplicado con diversos matices.[78] Sin embargo, según este mismo autor, tales lecturas sólo pueden entenderse como visiones complementarias de la historia del concepto filosófico de horizonte, pues la revisión histórica de tal concepto no debe malinterpretarse como una caracterización filosófica de él. Esto se debe a que, a diferencia de cómo fue formulado en la fenomenología, en ninguno de tales momentos históricos el concepto de horizonte tuvo el alcance de problema filosófico: "Cuestionaría la conjetura que podría hacer, me refiero a la conjetura que consiste en pensar que el horizonte ha sido una noción filosófica que inició con la implementación neo-platónica de este término. [...] En todos los diversos contextos [previos a Husserl], la noción de horizonte carece de una determinación

[77] Jean Grondin, "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?" en Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio (Coords.), *Gadamer y las humanidades*. *Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 23-42, p. 23.

[78] El autor señala el metafísico-antropológico con santo Tomás de Aquino; el epistemológico, de Leibniz a Kant; y el cultural e histórico, con Dilthey y Nietzsche. *Cfr.* Saulius Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht/Nueva York, 2012, pp. 2-5.

específicamente filosófica".[79] Esta postura frente al concepto de marras, en tanto que tema filosófico, refleja afinidad con la primera referencia de Grondin: la importancia del horizonte no es tanto su aplicación en diversos temas filosóficos como sí lo es su determinación en cuanto concepto problemático para la filosofía misma. Por ello, si se quiere tratar el horizonte como problema para la filosofía, vale la pena ubicar en qué sentido puede tratarse de un problema y no sólo de un recurso retórico.

Muestra de que en la obra de Husserl se planteó por primera vez el horizonte como un problema de importancia fundamentalmente filosófica, se encuentra en la propia advertencia del filósofo con respecto al problema de la correlación entre cualquier ente y cualquier subjetividad como fuente de validez[80]: "Nunca suscitó el asombro filosófico (scil. antes de la primera irrupción de la 'fenomenología trascendental' en las 'Investigaciones lógicas') la correlación de mundo (del mundo de que hablamos) y los modos de darse subjetivos del mundo".[81] Dicho lo cual, resulta claro que, para comprender el significado filosófico del horizonte, no es suficiente realizar un recorrido histórico sobre el uso variado que se ha hecho del término. Por el contrario, resultaría más enriquecedor explorar las implicaciones que el fenómeno y concepto de horizonte trajeron consigo para la fenomenología de Husserl.

Gadamer reconoce la importancia que este concepto tuvo en la filosofía fenomenológica de Husserl, como se puede apreciar en la siguiente cita extraída de la segunda parte de *Verdad y método*:

> El concepto y el fenómeno del horizonte posee un significado fundamental para la investigación

[79] *Ibid.*, p. 5. La traducción es propia.

[80]Es importante señalar que el término "validez" debe ser entendido como el modo mediante el cual el hombre, como sujeto que comprende y busca conocer, otorga legitimidad a lo que se le presenta. Esta definición se deriva directamente del trabajo de Husserl, quien afirma que: "[...] nosotros somos sujetos para ese mundo, vale decir como sujetos yoicos que lo experiencian, toman en consideración, valoran, que son los únicos para quienes este mundo circundante tiene el sentido de ser que, en cada caso, le han otorgado nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestras valoraciones etc., y en el modo de validez (de la certeza de ser, de la posibilidad, eventualmente de la apariencia, etc.) que nosotros, como sujetos que validan, hemos efectuado actualmente, respectivamente, como adquisiciones habituales poseídas desde antes y que llevamos con nosotros, como valideces de este y aquel contenido que podemos volver a actualizar a voluntad." Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 147.

[81] *Ibid*., p. 206.

> fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de emplear, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referencia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad 'horizóntica' que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizóntica igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo y lleva consigo el horizonte del mundo.[82]

En el fragmento anterior se destaca el uso, por parte de Husserl, del concepto de horizonte como un medio que facilitó la transición entre dos esferas aparentemente separadas: la experiencia concreta real, que puede quedarse en una "intencionalidad restringida" al momento de la percepción, y la multiplicidad continua de posibles modos de experimentar, los cuales constituyen "la continuidad esencial del todo". Ello implica el reconocimiento del horizonte como una cualidad vital para la intencionalidad.[83] Gadamer subraya la influencia del horizonte en la fenomenología al señalar que lo que anteriormente se consideraba como conciencia intencional, es en realidad una corriente vivencial que sintetiza una multiplicidad presente como unidad a la percepción. La descripción trascendental de la experiencia llevó a Husserl a comprender que el significado de los objetos está configurado por una instancia que, aunque no esté explícitamente presente en la percepción inmediata, lo está en la *apercepción*. Aunado a lo anterior, Gadamer logra sintetizar este descubrimiento de la fenomenología afirmando que todo ente "lleva consigo el horizonte del mundo". A continuación se ofrecerá una explicación más

[82] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* p. 309.

[83] Apoyándose en Heidegger, Rudolf Bernet, et.al., afirma que tanto para Husserl como para todo el movimiento fenomenológico, "la intencionalidad, más que una clave es un problema central". Si bien Husserl no fue el primer filósofo en abordar la intencionalidad, es verdad que en su trabajo fenomenológico ocupó un lugar importante. También es cierto que para el mismo Husserl este problema tuvo distintos alcances conforme el desarrollo de su fenomenología, por lo que habría que precisar que la referencia que se encuentra en el presente trabajo se enmarca en *Ideas I.* Dentro de la descripción fenomenológica de la evidencia que se ofrece a la experiencia, se tienen dos polos: los actos intencionales de la conciencia (*noesis*) y su correlato intencional (*noema*). Los actos intencionales describirían la estructura frente a la cual las cosas se objetivizan; en el acto las cosas se presentan con una forma tal de darse y con una manera determinada de presentarse a la conciencia (como la imaginación o la percepción de la cosa); mientras que, el noema, correlato intencional de la noesis, consiste en la estructura de aquello que no puede ser considerado un dato inmanente a la conciencia, y describe la unificación de lo que se presentó con múltiplas facetas a la conciencia. *Cfr.* Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An introduction to Husserlian phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1993, p. 89, pp. 91-100.

detallada de cómo Husserl utiliza el concepto de horizonte para elucidar la complejidad de la percepción y la constitución del mundo fenoménico.

En su última obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental,* Husserl resalta el fenómeno de horizonte como *horizonticidad*[84] de la intencionalidad, lo cual refiere a una condición de toda validez que pueda experimentar una conciencia. La aparición de horizonte acontece como una estructura presente al interior de la percepción de la cosa, en la percepción de la cosa con respecto al mundo, en la constitución de mundo a nivel intersubjetivo y, también, como horizonte temporal. Ahora bien, para adentrarse en el surgimiento del horizonte en la investigación fenomenológica, habría que partir de una primera advertencia: previo a todo conocimiento existe un mundo pre-dado, que es el *mundo de la vida*.[85] Husserl se refiere a éste como "un reino de evidencias originarias";[86] en él las cosas son experimentadas desde su presencia inmediata. El mundo de la vida permite el surgimiento de toda validación, pues "incluye en sí toda la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas valideces, en última instancia, a un núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas"[87]. La consecuencia inmediata de vivir en un mundo de la vida significa estar sujetos al dinamismo del horizonte para poder comprender y conocer; por ello mismo, el conocimiento científico es incapaz de reconocer el trasfondo de horizonte; lo da por hecho, incluso sin cuestionárselo o problematizarlo. Por ello, Husserl planteará recurrir a un modo de disposición frente a este mundo de la vida que se preserve de una actitud natural. Este modo es la *epojé*[88]*,* una suspensión de la actitud natural que atiende al *apriori* de la experiencia universal

[84] *Cfr.* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p.190.

[85] Este concepto, *mundo de la vida*, puede acarrear una problemática mayor por sí solo. De acuerdo con Rudolf Bernet, et.al., previo a 1920 Husserl vinculaba este término a una problemática particularmente enfocada en la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. No obstante, en *Crisis* este concepto comenzó a figurar como un problema universal. El mundo de la vida sería la experiencia que en última instancia soporta toda ciencia. Se trata de la experiencia de toda percepción presente con su historicidad, frente a la cual surge la ciencia como parte de una praxis humana entre otras. A diferencia del anterior empleo del término, aquí funge como un fenómeno capital para el sustento del pensamiento, como se refleja en la siguiente cita: "[L]a fundación de las ciencias humanas, en cualquier caso, no puede ser una muda experiencia preconceptual. Esta solo puede ser una participación viva en el mundo cultural". *Cfr*. *Ibid.*, p. 221.

[86] *Ibid.*, p. 170.

[87] *Ibid.,* p. 175.

[88] *Ibid.,* p. 177.

del mundo de la vida. Con esta labor Husserl pretende atravesar el mundo de la vida para llegar a la descripción de la "correlación universal, en sí absolutamente cerrada y absolutamente independiente entre mundo y conciencia de mundo".[89] A continuación se presenta una primera manera de reconocer la vinculación de la intencionalidad al horizonte:

> Ninguno de estos actos [en los que nos dirigimos a objetos] y ninguna de las valideces incluidas en ellos es aislado, ellos implican necesariamente en sus intenciones un horizonte infinito de valideces inactuales, que funcionan concomitantemente en movimiento fluyente. Las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas sino el trasfondo siempre concomitantemente consciente pero momentáneamente irrelevante que permanece plenamente desatendido [...] y co-funciona, sin embargo, según sus valideces implícitas; aunque momentáneamente no actualizadas, se halla en un movimiento constante de modos de despertar inmediatos o mediatos y de modos de afección del yo y, eventualmente, que pasa a aperecepción activa y capta según la validez la conexión de los actos.[90]

La manera en la que las "valideces inactuales" funcionan a la par de los actos del presente guarda relación inmediata con la apercepción. Durante una percepción uno no sólo mienta algo de lo que se ofrece en la experiencia (por ejemplo, una superficie redonda al ver una pelota), sino que dicha percepción es producto de una síntesis continua de los posibles modos de presentación; de tal modo que termina por darse en unidad tal multiplicidad de posibilidades que ya han sido vividas (por ejemplo, percibir más que una superficie redonda, una pelota)[91]. Esta descripción corresponde con la señalada por Geniusas, quien cataloga el horizonte fenomenológico como estructura de la conciencia que permite envolver toda apariencia dentro de una estructura de familiaridad.[92]

Sin embargo, dicha estructura de familiaridad inherente a la percepción debe comprenderse por encima de la síntesis de los modos inactivos, puesto que el horizonte también abarca una familiaridad de la cosa dentro de un campo perceptual. Percibir una pelota no sólo implica la

---

[89] *Ibid*., p. 192.
[90] *Ibid.,* pp. 190-191.
[91] *Cfr. Ibid*., pp. 199, 203.
[92] *Cfr.* Saulius Geniusas, *The Origins of the Horizon in Husserl's,* p. 8.

síntesis de los modos posibles de percepciones que convergen en la experiencia en una pelota, sino que la pelota también trae consigo una relación con un campo donde se co-percibe con otras cosas. Husserl señala, por tanto, la necesidad de diferenciar dos tipos de horizontes posibles: el horizonte interno y el horizonte externo. El primero consiste en la experiencia de unificación que anteriormente se señaló. El segundo, el horizonte externo, representa la presencia del mundo en cada percepción.[93]

Ahora bien, la descripción husserliana del horizonte externo, que nos conduce a la mirada del mundo presente en toda percepción, considera la intersubjetividad como un elemento más, que abona una perspectiva mayor al dinamismo de síntesis propio de la horizonticidad. Con esta perspectiva del horizonte se logra apreciar que los posibles cambios de validez son otorgados por la corrección recíproca entre los que participan en el mundo. En este análisis Husserl señala que el mundo se da "como mundo del horizonte universal en común de las cosas efectivamente existentes para todos los seres humanos".[94] El término "mundo", dentro de este contexto considera todos los niveles de la horizonticidad previamente señalados y cuyo origen de intencionalidades elementales se va constituyendo en nuevas síntesis, apuntando a nuevos sentidos y remitiendo el presente a modos temporales del pasado.[95] Este horizonte daría cuenta de la experiencia de crítica o validación de la experiencia entre individuos que tratan de entender la cosa, puesto que toda cosa está dada cargando el mundo; un horizonte universal en común para todos.

La descripción trascendental del mundo, llevada a cabo por medio de la *epojé,* no sólo revela la correspondencia entre la percepción unitaria y la multiplicidad de los posibles modos de aparecer, sino que también conduce a reflexionar sobre el origen del mundo en una corriente sintética temporal. De acuerdo con Husserl, "la actitud para con el mundo percibido [...] produce respecto del mundo sólo el modo temporal presente que, él mismo, a la manera de horizonte, remite al modo temporal pasado y futuro".[96] La descripción fenomenológica de la percepción

[93] *Cfr.* Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 203.
[94] *Ibid.,* p. 204.
[95] *Cfr. Ibid.,* p. 209.
[96] *Ibid.,* p. 204.

da como resultado el reconocimiento de que la percepción es presente, pero un presente que acarrea un "*continuum* de retenciones y protenciones".[97] La descripción de unificación o síntesis de la multiplicidad de posibilidades para lograr una percepción, da cuenta de dos tipos de posibles percepciones: las que ya han sido vividas, o las posibilidades aún no descubiertas, pero que permanecen como germen para nuevos modos de comprensión de la cosa.

El análisis trascendental de la intencionalidad adentra al fenomenólogo en una complejidad insospechada, entrelazando los estados temporales de percepciones potenciales y las validaciones emergentes de la comunidad; todo ello amalgamado con la subjetividad que sintetiza la percepción con la apercepción. En este entramado se revela el nacimiento del significado como unidad sintetizada. Esta apreciación de la complejidad del horizonte se despliega como un abismo insondable que interpela al individuo, instándolo a profundizar en el problema del horizonte, conduciéndolo a un horizonte cada vez más profundo. En las siguientes palabras se muestra cómo Husserl emplea la figura heraclítea de la *psyché* como símil del dinamismo inherente a esta labor fenomenológica, subrayando el reto que supone dicha fluidez:

> [...] si nosotros equiparáramos la *psyché* de Heráclito con esta subjetividad, valdrían para ella sus palabras: 'Por muchos caminos que andes, nunca encontrarás los límites del alma, tan profundo es su fondo'. Todo 'fondo' alcanzado remite, de hecho, de nuevo a otro fondo, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes, y sin embargo, el todo infinito en su infinitud de movimiento fluyente se orienta hacia la unidad de un sentido, pero, sin duda, no como si nosotros pudiéramos captarlo y comprenderlo sin más, totalmente.[98]

Hasta el momento, en el planteamiento del problema husserliano en torno al fenómeno de horizonte se muestra éste como condición creadora de sentido. Dicho sentido se evidencia ahora como síntesis que fusiona la percepción de la cosa con horizontes temporales e intersubjetivos. Por otro lado, el horizonte deja ver su amplitud y fuerza conforme se va adentrando en su experiencia y análisis, puesto que no hay posibilidad de entenderlo en su totalidad con una

[97] *Ibid.,* p. 209.
[98] *Ibid.,* p. 211.

mirada que abarque toda su dimensión. Su comprensión invita a profundidades cada vez mayores.

Reconocer la ascendencia fenomenológica del concepto de horizonte en Gadamer permite comprender que su análisis no surge en el vacío, sino que se inserta en un diálogo preexistente. En primer lugar es pertinente señalar que Gadamer afirma que su trabajo en *Verdad y método* "se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica".[99] Lo cual ha de entenderse como un desvelamiento, una manera de tratar con fenómenos que no se agotan en la conciencia, como el juego o el lenguaje. [100]. Por otro lado, si bien es posible identificar la resonancia de elementos de la descripción fenomenológica husserliana en la obra de Gadamer, como el carácter abierto y dinámico del horizonte, también es cierto que este último aporta una nueva perspectiva al incorporar la lingüisticidad. De este modo, mientras que en Husserl el mundo se muestra como compartido por la intersubjetividad, en Gadamer el lenguaje se señala explícitamente como el fundamento de la emergencia del mundo. [101] Por lo anterior, no resulta prudente ni sencillo realizar una escisión de tajo entre ambas perspectivas como si fueran completamente ajenas entre sí.

Sin embargo, para aclarar la distinción del marco fenomenológico gadameriano frente al husserliano, puede ser de ayuda tener presente la distancia que toma Gadamer con respecto a Husserl. Dostal explica así dicha demarcación:

> "[La empleada por Gadamer] es una fenomenología que abjura del absoluto, no cuenta con un lugar para el ego trascendental, no proporciona un tratamiento del método filosófico salvo indirectamente, ni trabaja encaminándose a un fundamento final. Estas cuatro características determinan de modo importante la fenomenología trascendental de

[99] Hans-Georg Gadamer*, Verdad y método,* p. 19.
[100] *Idem.*
[101] *Cfr. Ibid*., p. 532.

> Edmund Husserl. Por tanto, Gadamer evita enmarcar su proyecto dentro del marco husserliano."[102]

Por tanto, el enfoque fenomenológico de Gadamer debe ser comprendido como una labor orientada a la descripción del fenómeno de la comprensión, en lugar de ser considerado como una continuación de la empresa husserliana. Por otro lado, Geniusas argumenta que Gadamer toma distancia de la noción husserliana incorporando el concepto heideggeriano de "facticidad" en *Verdad y método*. Conforme a este último se puede afirmar la pertenencia de quien interpreta a aquello que es comprendido.[103] A partir de ello es posible entender el análisis de Gadamer sobre la historia efectual, sosteniendo que "los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser".[104] Por ello, aunque se haga referencia a la fenomenología husserliana, para la hermenéutica el horizonte no puede ser uno de la conciencia. En el trabajo de Gadamer, como se verá a continuación, el horizonte es descrito desde los prejuicios que encuentran su desarrollo en la lingüisticidad.

### 2.1.2. El planteamiento gadameriano del concepto de "horizonte"

La descripción del horizonte en *Verdad y método* se presenta ligada a la exposición de la conciencia de la historia efectual: "Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del horizonte".[105] Esta conexión revela a su vez una circunstancia importante para entender el concepto de horizonte: la propia conciencia de la situación hermenéutica es inevitablemente opaca, incluso para quien capta su inmersión en dicha situación. La naturaleza misma de la "situación" reside en la inmersión y no en un fenómeno frente al cual alguien se encuentra. Por ello, la tarea de "iluminar" la situación hermenéutica se convierte en una empresa

---

[102] Robert J. Dostal, "Gadamer´s Relation to Heidegger and Phenomenology" en Robert J. Dostal (coord.), *The Cambridge Companion to Gadamer* , Cambridge University Press, Pensilvania, 2002, p. 252. La traducción es propia.
[103] *Cfr.* Saulius Geniusas, *The Origins of the Horizon…*, p. 96.
[104] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 344.
[105] *Ibid*., p. 372.

que no encuentra fin.[106] La descripción del horizonte ha de comenzar con una exposición de la situación en la que uno se halla inmerso.

El horizonte, entendido como situación hermenéutica, marca en principio una disposición frente a la comprensión. En tanto metáfora, ofrece un marco para examinar hasta qué punto un individuo puede reevaluar la importancia de las cosas según distintos parámetros y no sólo mediante la inmediata proximidad. En este sentido Gadamer afirma que "[l]a elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición". De modo que resultaría una necedad negarse a ganar horizonte, pues ello equivaldría a renunciar al reconocimiento de posibles errores en el entendimiento.

Por otro lado, la revitalización del concepto de "prejuicio" en la hermenéutica gadameriana abre nuevas perspectivas para comprender la relación entre el horizonte y la comprensión. Su importancia se debe a que los prejuicios configuran la estructura desde la cual podemos interpretar el mundo: "Son anticipos de nuestra apertura al mundo, condiciones para que podamos percibir algo, para que eso que nos sale al encuentro nos diga algo".[107] Puesto que los prejuicios son la evidencia de que la conciencia pertenece al flujo histórico —y no a la inversa—, el movimiento de anticipación del prejuicio conforma la manera primigenia de tratamiento que tiene la conciencia con el mundo. Por ello tampoco es posible tratar un texto sin esta interfaz de prejuicios. Es así como la conciencia de la historia efectual reconoce una tensión en la primacía de la distancia histórica con respecto al presente, formando así dos caras: el horizonte presente y el horizonte del pasado. Frente a la polaridad entre presente y pasado, Gadamer señala que "parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle".[108] Sin embargo, ello significa tomar una vía equivocada para la comprensión, pues pretender reconstruir un horizonte ajeno con la finalidad de encontrar las condiciones sobre las cuales puede afirmarse algo como verdadero, implica de suyo la negación de que pueda existir una verdad comprensible para el propio presente. Es a lo que

[106] *Cfr. Idem*.
[107] Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", p. 218.
[108] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* p. 374

apuntan las siguientes palabras del filósofo alemán: "El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir la verdad. [... ] De hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo".[109] No obstante, el horizonte del pasado no se encuentra muerto, ni en ruinas. La vitalidad del horizonte del pasado tiene una correlación con el dinamismo propio del horizonte del presente, pues es el movimiento perpetuo una característica del horizonte.[110]

Tanto el horizonte como su conexión con el prejuicio no deben concebirse como estructuras de referencia estáticas, desde las cuales se ordenan ideas, conceptos o palabras de manera casi enciclopédica. El prejuicio, en particular, se caracteriza por ocultar su origen, y desentrañar este origen implica un reajuste del horizonte mismo. Garrett sostiene esta interpretación cuando afirma:

> A todo horizonte le corresponde un sistema de prejuicios. Las diferencias en horizontes corresponden a los diferentes sistemas de prejuicios. Cuando alguno de sus prejuicios cambia, cambia su horizonte, y viceversa. En la medida en que las personas de diferentes tiempos (y diferentes épocas) tienen diferentes sistemas de prejuicios, ellas también tendrán diferentes horizontes.[111]

Se puede sostener que existe una conexión entre los horizontes y los prejuicios; sin embargo, emplear el término "sistema" para nombrar esta conexión podría sugerir que se trata de algo bien definido y fijo, cuando en realidad no es posible adoptar una distancia total respecto a la situación del horizonte que permita interpretarlo fuera de lo opaco y mutante. Por otro lado, si el horizonte significa una situación propia a toda experiencia, la cual permite tener determinada predisposición hacia las cosas en todo momento, y si el horizonte, a su vez, se revela en los prejuicios, propios de un tiempo, entonces cabría preguntarse si la descripción de horizonte es ultimadamente la descripción de nuestro condicionamiento como seres históricos. La única

---

[109] *Idem.,* p. 374.

[110] *Cfr. Ibid*., p. 375.

[111] Jan Edward Garrett, "Hans-Georg Gadamer on 'fusion of horizons'" en *Continental Philosophy Review*, Springer Science+Business Media, Berlin/Heidelberg, vol. 11, septiembre de 1978, pp. 392-400, p. 393. Traducción propia.

manera de poder tratar esta cuestión es por medio del análisis de la lingüisticidad, presente en la comprensión y el horizonte.

Ante la constatación de la universalidad del prejuicio y de la finitud del horizonte para la comprensión, puede surgir la pregunta de si el ser humano se limita a padecer los efectos del horizonte como un condicionamiento, como si se tratara de una prisión. En contraposición a esta visión, puede argumentarse que el carácter lingüístico del horizonte revela que este último no ha de entenderse como un límite que constriñe el entendimiento. Por el contrario, esta cualidad del horizonte permite concebir a la comprensión como una forma productiva de entendimiento.

#### 2.1.2.1. La lingüisticidad en el horizonte

En la descripción gadameriana de la experiencia hermenéutica se destaca una íntima correlación entre las categorías de "mundo" y "horizonte". Al reconocer el mundo y su vinculación con el lenguaje, se puede comprender con mayor profundidad el significado inherente de la lingüisticidad. Con ello se clarifica también la influencia del lenguaje en toda situación hermenéutica. Para comprender la relación entre el lenguaje y el mundo, es preciso partir de dos consideraciones fundamentales: la lingüisticidad del mundo y el carácter universal de la experiencia humana como experiencia lingüística.

El mundo no es un ente pre-lingüístico al que el lenguaje se adhiere posteriormente. El lenguaje es el elemento constitutivo del mundo, forma parte de su estructura fundamental. Como afirma Gadamer: "La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje".[112] Frente a este mundo lingüístico, toda construcción lingüística se relativiza; no hay un lenguaje que sea capaz de captar la totalidad del mundo y, por tanto, no hay una disciplina que tenga un privilegio de contacto con el mundo. Cualquier tentativa de conocimiento se realiza desde una perspectiva particular dentro del

[112] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* p. 539.

mundo lingüístico. Sin embargo, esto no significa que Gadamer afirme un perspectivismo radical, pues, como sucede con el carácter histórico del horizonte, nunca abandonaremos nuestro propio mundo, cuya condición lingüística implica que éste será siempre un mundo compartido. Quien quiera comprender ha de aceptar que la verdad en el discurso del otro no se limita a su propia situación, sino que también puede ser válida y aplicable para quien pretende comprender alguna cosa. Por otro lado, Gadamer tampoco afirma que todo aquello que se enuncie en el lenguaje sea de suyo verdadero, ni que todo sea lenguaje, sino únicamente que "[e]l ser que puede entenderse es lenguaje. En ello se encierra una limitación. Por tanto, en aquello que no puede entenderse puede existir la tarea infinita de hallar la palabra que, por lo menos, se acerque más a la realidad efectiva."[113] Por su parte, Grondin argumenta que desde el pensamiento de Gadamer no se sigue ni se sostiene un perspectivismo lingüístico, el cual consistiría en reducir el ser al lenguaje de una época dada[114], puesto que la tesis del filósofo alemán reconoce al lenguaje como un lenguaje de las cosas, a saber: un lenguaje que da acceso a las cosas, las revela o desoculta, de tal modo que, aunque participamos de él, está, por decirlo así, por encima del hombre, abriéndose o expandiéndose para acoger nuevos perfiles de las cosas.[115]

El mundo puede interpretarse, pues, como el horizonte lingüístico, cuya vitalidad se expresa en la posibilidad de contener el resto del mundo. Al respecto de esta cualidad del mundo, vale la pena detenerse en las siguientes palabras de Gadamer:

> Vivimos dentro de unas tradiciones, y éstas no son una esfera parcial de nuestra experiencia del mundo ni una tradición cultural que consta sólo de textos y monumentos y que transmite un sentido expresado lingüísticamente y documentado históricamente. Es el mundo mismo el que percibimos en común y se nos ofrece (*traditur*) constantemente como una tarea abierta al infinito. No es nunca el mundo del primer día, sino algo que heredamos. Siempre que vivimos algo, siempre que superamos lo extraño, siempre que se producen iluminaciones, conocimiento, asimilación, se realiza el proceso de inserción en la palabra y en la conciencia común.[116]

---

[113] Hans-Georg Gadamer, "Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica" en *Antología,* Salamanca, Sígueme, 2001, p. 371, pp. 363-382.
[114] *Cfr.* Jean Grondin, "La fusión de horizontes…", p. 41.
[115] *Cfr. Idem.*
[116] Hans-Georg Gadamer, "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer", p. 393.

Toda nuestra experiencia del mundo y nuestra capacidad de conocerlo están contenidas en un horizonte global, en el cual la tradición tiene un lugar importante. La tradición no es un acervo de ideas estáticas, sino un proceso dinámico en constante transformación. Comprendernos como parte de la tradición implica reconocer que el mundo nunca será el mismo que para nuestros antepasados. Tampoco se trata de un regreso al pasado, ni de una actitud pasiva ante el presente. Por el contrario, frente a la tradición encontramos un compromiso activo con el mundo. Este compromiso conlleva el escuchar a la tradición, por un lado, y, por otro, continuar con la auscultación de la cosa.

En este sentido, la descripción del horizonte no habla de un condicionamiento pasivo de la conciencia, sino también de la capacidad de producir sentido. La vitalidad del horizonte, expresado por la vitalidad del mundo lingüístico, impregna a la comprensión de su propio dinamismo. En este sentido, la comprensión de lo histórico no ha de interpretarse como el traspaso de la situación actual a una distinta, sino como una amalgama lingüística de capas que se empalman entre sí para producir un sentido comprensivo. Frente a esta advertencia, cabe recuperar las palabras de Tugendhat en su análisis de la fusión de horizonte: "Un lenguaje constituye un mundo, una cultura. Pero la característica de los lenguajes humanos es que no son impermeables. No vivimos en un horizonte cerrado".[117] Tal permeabilidad es una característica más del concepto gadameriano de horizonte, como se describe a continuación:

> Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados.[118]

[117] Ernst Tugendhat, "La fusión de los horizontes: Un comentario sobre H.-G. Gadamer", en Ernst Tugendhat, *Ser-verdad-acción*. Ensayos filosóficos, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 189-196, p. 192.
[118] *Ibid.*, p. 374.

El carácter dúctil y viviente de la situación hermenéutica del ser humano revela un proceso ininterrumpidamente activo. Tanto en la interacción con otros individuos como en el encuentro con el pasado, el ser humano se encuentra con significados preexistentes de las cosas, producto de la amalgama lingüística e histórica contenida en su precomprensión. Ante la aparente lejanía de un horizonte ajeno, surge una interpelación que conduce a una disyuntiva: aferrarse al prejuicio inmediato o, por el contrario, prestar atención a esa aparente extrañeza y dejarse decir algo. Por lo que, la movilidad y la vitalidad del horizonte no dependen sólo del intérprete individual, sino que requiere esa escucha activa originada en la interpelación de la tradición; sólo a partir de la cual pueden revalorarse los prejuicios.

Como se trató anteriormente, la constitución del significado no es un acto individual, sino que se lleva a cabo en una comunidad. Por consecuencia, la "cosa" necesariamente es objeto de discusión. Como señala Gadamer: "La universalidad del problema hermenéutico [...] abarca todo lo racional, todo aquello que puede ser objeto de acuerdo mutuo".[119] La discusión plantea una recomposición de la propia situación hermenéutica donde puede surgir el "acuerdo", el cual forma parte de la disposición a dejarse decir algo: "Comprender lo que alguien dice es, como se ha revisado, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias".[120] La referencia a la cosa y no al modo de comprender del otro o de su contexto, es su cualidad más importante. La relación con el otro, en el acuerdo, puede entenderse como un acuerdo en el objeto de la discusión. La mención de la cosa como objeto de discusión permite una apertura en el horizonte del presente, así como del pasado, pues con ello es posible encontrar una luz para validar o corregir los prejuicios. Este proceso se evidencia como un diálogo o una discusión que no está sometida ni a la situación individual (que no ha sido problematizada) ni a la histórica, sino que, como advierte Gadamer, "significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro".[121] Dicha generalidad nunca consistirá en un acuerdo final, pues éste no anula nuestra situación de horizonte ni conduce a una ciega aceptación de lo enunciado por la tradición.

[119] Hans-Georg Gadamer, "Autopresentación", p. 392.
[120] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 461.
[121] *Ibid.*, p. 375.

Por consiguiente, el acuerdo implica reconocer que la comprensión acontece siempre entre estos tres elementos: la historia efectual, la cosa y la alteridad. El contacto entre los elementos recién señalados es posibilitado por el lenguaje, el cual es inherente al proceso de comprensión. Hablar de "acuerdo" sólo es válido si se reconoce como interpelación de la propia situación hermenéutica. En este contexto, ponerse de acuerdo significa hacer comparecer los propios prejuicios, y los de la tradición, ante la "cosa". Se trata de una tarea inacabada, un proceso continuo de confrontación y reinterpretación; pero en esta labor hay una ganancia de horizonte, una apertura donde el horizonte pasado y el del presente convergen en la cosa.

## 2.2. Del horizonte a la fusión de horizontes

La metáfora de fusión de horizontes es empleada en la descripción fenomenológica de la comprensión para dar cuenta del fenómeno producido en esta última: la cercanía del horizonte se encuentra en un movimiento propiciado por el encuentro con la extrañeza del horizonte del pasado. La audacia de la metáfora radica en que no existe una situación horizóntica inamovible para una conciencia y en que, de la misma forma, tampoco hay algo así como un horizonte plenamente ajeno. Si hay horizonte, es un horizonte global. Este es el sentido del siguiente pasaje:

> En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos 'horizontes para sí mismos'.[122]

La fusión de horizontes no es, por ende, un tránsito del horizonte presente a mundos completamente ajenos a éste. La formación del horizonte es un proceso dinámico que comienza

[122] *Ibid*., p. 377.

con lo cercano, lo familiar, y que se expande hacia lo extraño, representado por la tradición. Sin embargo, este proceso no es unidireccional, sino que termina por regresar al presente, resignificando lo cercano a la luz de lo nuevo. Reconocer este proceso de formación equivale a desentrañar las capas histórico-lingüísticas que se funden entre sí y que convergen en el presente. Grondin, por ejemplo, señala que "cuando interpretamos a Platón lo hacemos, sin darnos cuenta siempre, con la ayuda de una terminología platónica que está pasada por Aristóteles, por el neoplatonismo, por la ciencia moderna y por nuestras interpretaciones contemporáneas".[123] Los conceptos transmitidos de época en época, con cargas de prejuicios distintos, repercuten en la actualidad debido a la historia efectual. Sin embargo, los prejuicios, durante el proceso de formación del horizonte, experimentarán una transformación en su valoración. Su significado se esclarecerá o podrá ser corregido. La interpelación y contrastación con la cosa es lo que, a fin de cuentas, determina este proceso. Es el sentido de la siguiente consideración de Garrett: "el interpretar también significa poner en juego nuestras preconcepciones para que el significado del texto realmente hable por nosotros".[124]

Si el trabajo de dejarse interpelar por la cosa conlleva un reacomodo de los prejuicios propios del presente, puede significar que la fusión de horizontes representa la posibilidad ilimitada de que las mismas cosas nos digan algo distinto en todo momento. Pero esa infinidad de posibilidades depende en gran medida de la presencia de la *extrañeza*. Por ello Gadamer emplea la metáfora de la fusión de horizontes, ya que el proceso de formación del horizonte, que implica la creación de una perspectiva más amplia de interpretación, se fundamenta en la experiencia hermenéutica de comprensión que surge al confrontar la familiaridad del horizonte presente con la extrañeza del horizonte ajeno. Es el proceso que Gadamer reafirma con estas palabras:

> Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del presente. La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso

[123] Jean Grondin, "La fusión de horizontes…", p. 34.
[124] Jan Edward Garrett, "Hans-Georg Gadamer on…", p. 395. La traducción es propia.

> destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera.[125]

Durante toda la exposición ha aparecido constantemente la tensión entre lo presente y lo histórico. La conciencia de quien quiere comprender resulta afectada en su situación hermenéutica por una alteridad cuyo horizonte se experimenta, en principio, como extraño o lejano del propio presente. Es notable aquí que la tensión generada por la alteridad es lo que desencadena el proceso hermenéutico. Este es el sentido detrás de la siguiente afirmación de Gadamer: "La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el *topos* de la hermenéutica".[126] Para entender la postura del filósofo alemán es crucial considerar que él mismo distingue dos modalidades de relación o vínculo, más que de postura con respecto a la tradición: una que acontece como lugar de pertenencia y familiaridad, y otra en la que es experimentada como distancia y alteridad. La interpelación por la alteridad da origen al fenómeno que Gadamer llama "ganar horizonte", el cual sugiere la apertura de la situación hermenéutica actual, propiciada por la interpelación en su dimensión de distancia y alteridad.

### 2.2.1. El sentido productivo del diálogo en la descripción del horizonte

Por "sentido productivo" se entiende la posibilidad de generar nuevas nuevas maneras de entender las cosas como resultado de la tarea hermenéutica, posteriores a la tarea hermenéutica, caracterizada por la interpelación de la alteridad. Este fenómeno de producción de nuevo sentido presupone la esfera de extrañeza que interpela al presente. En este dinamismo juegan dos

[125] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* p. 377.
[126] *Ibid*., p. 365.

aspectos que han de aclararse: la configuración de lo pasado como extrañeza y el diálogo que posibilita un nuevo sentido.

De este modo, vale la pena recuperar la lectura propuesta por Jorge Reyes, quien, apoyado en Heidegger, sostiene que la manera más pertinente de entender el diálogo es mediante una "indicación formal", es decir, una vía que tiene como propósito "mostrar la manera primordial en la cual estamos vinculados con el ser".[127] La indicación formal no pretende definir un fenómeno, proporcionar un *qué,* sino volver explícita la manera *como* estamos situados en un horizonte de sentido. Con esta descripción, apoyada en la indicación formal propia del diálogo, Reyes reconoce en Gadamer una conceptualización que apunta hacia una estructura ontológica; es decir, se ilumina a la comprensión como condición universal de la vida humana, mientras que el diálogo revela al lenguaje como el "horizonte que posibilita toda orientación respecto al mundo"[128]. En este sentido, Reyes afirma que el diálogo "exhibe que la comprensión no gira únicamente en torno a la familiaridad del medio del lenguaje, sino que, además, muestra cómo a este último le es propio, a la vez, un polo de extrañeza. [...] la extrañeza significa que la conciencia, al indagar las condiciones de posibilidad de su propio quehacer, se da de bruces con un espacio de sentido que no proviene de sus actos intencionales".[129] Esta referencia a una estructura de inteligibilidad común entre la realidad y el lenguaje, exhibe, a su vez, la permanente apertura del sentido. Puesto que el mundo remite a una totalidad inteligible, la extrañeza posibilita la inmersión a un campo mucho más profundo que la inmediata cercanía. Así puede entenderse la siguiente observación: "La extrañeza no se refiere a un ámbito de objetos allende la comprensión humana o una zona de sombra aún no explicitada por la reflexión; más bien, alude a una donación de sentido en la cual el sentido desplegado precede al marco categorial constituido por la actividad de la conciencia"[130], Esto conlleva, a la par, la sugerencia de que "en toda comprensión habita una extrañeza insuperable porque la comprensión no fija el sentido de lo comprendido en la totalidad diáfana del horizonte propio,

[127] Jorge Reyes, "El diálogo como indicación formal (formale anzeige)" en Mariflor Aguilar Rivero y María Antonia González Valerio (Coords.), *Gadamer y las humanidades*, p. 135.
[128] *Ibid.,* p. 139.
[129] *Ibid.,* p. 140.
[130] *Idem.*

sino que la comprensión es sólo una mediación finita, instigada por la irrupción de expectativas ajenas que muestran las limitaciones del horizonte familiar".[131]

Con base en el argumento anterior, se puede comprender mejor que:

> La experiencia hermenéutica no consiste en que algo esté afuera y tienda a entrar adentro. Más bien, somos captados por algo; y justamente en virtud de lo que nos capta y posee, estamos abiertos a lo nuevo, a lo distinto, a lo verdadero. Platón lo ilustra con la hermosa comparación entre el manjar material y el alimento espiritual: mientras que el primero se puede rechazar, por ejemplo, por consejo médico, el segundo se asimila siempre.[132]

Como se decía en un principio, la tarea hermenéutica acontece a partir de una interpelación, pero ello no significa en lo absoluto que acontezca en automático una nueva y mejor interpretación. Por el contrario, existe un acto definitorio por parte del intérprete, el cual ha de suspender sus prejuicios y replantearlos a través del cuestionamiento en forma de diálogo con la alteridad. La tarea hermenéutica, entendida como diálogo, se desarrolla en la medida en que, quien quiere comprender, se compromete con éste; pues, a diferencia de lo que se podría creer desde una actitud ingenua, uno no *lleva* la conversación, sino que *entra* en una conversación.[133]

El análisis de Gadamer supone un entendimiento "negativo" de la experiencia;[134] y como ejercicio hermenéutico supone la cuestionabilidad. La importancia de elaborar buenas preguntas radica en su relación con la comprensión; como Gadamer sostiene: "La estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión".[135] Este vínculo entre la pregunta y la comprensión existe porque lo transmitido

---

[131] *Ibid.,* p. 141.
[132] Hans-Georg Gadamer, "La universalidad del problema hermenéutico", p. 218.
[133] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método,* p. 461.
[134] Como se expuso en el primer capítulo, Gadamer examina una noción negativa de la experiencia relacionada con la continua renovación de las expectativas, la incapacidad de poder comprenderlo ni decirlo todo: "La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana". *Ibid.*, p. 432. Dicha negatividad no debe cargar un sentido peyorativo, pues, reconociendo tal finitud, es posible la producción de sentido y comprensión.
[135] *Ibid.*, p. 453.

plantea una pregunta a nuestra opinión;[136] y, en su calidad de pregunta, al interpelarnos, puede tener como resultado un nuevo descubrimiento o una mejor comprensión del significado de nuestros propios prejuicios. Si no hay algo que llame nuestra atención y que nos disponga a poner en suspenso nuestra opinión, no es posible la generación de la comprensión; de ahí la relevancia de la extrañeza para una mejor comprensión de la cosa.

La cuestionabilidad ha mostrado su potencial en la comprensión resultante. La pregunta que plantea el texto al que interpreta ha de ser resuelta por este último para encontrar una interrogante tras lo que está leyendo. Esta pregunta, cuya respuesta es el texto leído, puede entenderse como el rastro histórico que le otorga contexto y significado peculiares. Esta labor de "reconstruir la pregunta a la que lo transmitido podría dar respuesta"[137] es incluso reivindicada por Gadamer como el trabajo principal de la hermenéutica. Una buena comprensión es aquélla que es capaz de poner en duda el propio juicio, la propia opinión, y que permite abrir su interpretación a un cuestionamiento real del sentido del texto. Pero también se puede constatar el vigor de una comprensión cuando ésta es capaz de reconocer por qué un enunciado es válido en términos distintos a los reconocidos en un principio.

Un aspecto final de esta exposición es aquél relacionado con la noción de verdad detrás del aspecto dialógico de la fusión de horizontes. A diferencia de la tentativa sostenida en la *fe metodológica* que pretende desprenderse del propio horizonte para reconstruir el horizonte pasado —como si así se fuera a descubrir una nueva verdad independiente de cualquier horizonte— , en la descripción gadameriana del fenómeno de la comprensión se muestra algo distinto. Al contrario de una comprensión de la verdad que la considere una experiencia alcanzable metodológicamente, en el trabajo de Gadamer puede encontrarse un nuevo entendimiento de la proposición verdadera, que se logra en la medida en que resulte justificada en tanto respuesta. En este sentido, la proposición verdadera es aquella que satisfaga la pregunta surgida en la interpelación. Esta idea es considerada por Wachterhauser:

[136] *Ibid.*, p. 452.
[137] *Idem*.

> Un evento [como la fusión de horizontes] no es ni la imposición arbitraria de significado a la materia misma, ni el descubrimiento de una verdad atemporal. Es, en cambio, el surgimiento de una "verdad posible" cuyo sentido está limitado a las preguntas con motivación moral que la animan y que le dan un punto de apoyo en las cosas mismas [...]. Tales preguntas pertenecen a los temas [de discusión] mismos de tal manera que las nuevas preguntas realmente pueden generar nuevos aspectos en la inteligibilidad de los problemas. Estas preguntas arrojan una nueva luz sobre los temas y a su luz se manifiestan o revelan nuevas formas de concebirlos. En esos momentos no creamos significado ni simplemente lo encontramos esperándonos. En cambio, participamos en un evento donde nuestra comprensión descubre que 'pertenece al ser de aquello que se entiende'.[138]

Frente a la tentación de querer renunciar a la historicidad para intentar acceder a una verdad atemporal, la fusión de horizontes abre espacio para el surgimiento de una "verdad posible"; la cual se halla atada a la cosa que interpela la comprensión. Por otro lado, la observación de Wachterhauser contribuye a tener presente el papel activo de la comprensión: entenderse en la cosa exige un dinamismo co-participativo entre el intérprete y el horizonte de la tradición. La verdad encontrada en la comprensión es una que se muestra en continua develación por medio de la interpelación de la alteridad. En este sentido, la verdad se nutre de una continua discusión con la tradición.

Lo expuesto arriba encuentra correlación con el tratamiento que realiza Grondin en torno a la definición clásica de la verdad, la "*adaequatio rei et intellectus*", reinterpretada, según él, en la descripción gadameriana de la fusión de horizontes. El filósofo canadiense sostiene que la expresión clásica tiene una estrecha relación con Gadamer y el concepto de *fusión de horizontes*. A juicio de Grondin, en el trabajo del filósofo alemán también se apuesta por una afinidad entre la cosa y el entendimiento, pero el centro de dicha relación no se encuentra en la correspondencia entre la comprensión y la cosa, sino en el reconocimiento de una verdad latente y previa a la adecuación entre pensamiento y cosa. Dicha noción de verdad a la que apunta Grondin es la *verdad del lenguaje,* la cual, según él señala, ocasionalmente es evocada en la obra del filósofo

[138] Brice R. Wachterhauser, "Finite possibilities. Gadamer on Historically-Mediated Truth" en Mirko Wischke, Michael Hofer (Coords.), *Understanding Gadamer*, Herder, Darmstadt, 2003, pp. 338-353, pp.351-352. La traducción es propia.

alemán como *la verdad de la palabra.* El carácter verdadero del lenguaje se asienta en su capacidad para descubrir las cosas mismas[139] . Ahora bien, dentro del mismo texto, se sostiene que la verdad de la palabra permite pensar una verdad más antigua que la de la adecuación entre entendimiento y cosa. Vale la pena, pues, detenerse en este punto.

En "Acerca de la verdad de la palabra", Gadamer pretende identificar en qué consiste la palabra verdadera, con vistas a dilucidar aquello en lo cual reside su autenticidad. En este ensayo, el filósofo reconoce que la *adaequatio rei et intellectus* "no tiene ninguna función allí donde la palabra no se entiende en absoluto como enunciado acerca de algo, sino que, en cuanto existencia propia, establece y realiza una pretensión en sí misma".[140] De ahí que se intente complementar el concepto clásico de verdad. La cualidad verdadera de la auténtica palabra es encontrada en su *ser diciente*, pues en ello se muestra el talante ontológico del lenguaje.[141] Es a lo que se refiere el siguiente pasaje:

> [...] si la desocultación y la ocultación se piensan realmente como momentos estructurales del 'ser', si la temporalidad corresponde al ser y no sólo a los entes que le guardan sitio al ser, entonces es verdad que persiste la caracterización del hombre como 'ser-ahí', e igualmente es cierto que no sólo él mismo se encuentra en el lenguaje como en casa, sino que en el lenguaje que hablamos unos con otros, el 'ser' es(tá) [*sic*] ahí. [142]

La preeminencia del lenguaje no sólo radica en su capacidad de desocultar las cosas, como señalaba Grondin, pues en el lenguaje se encuentra *la morada del ser*. Aunado a ello, Gadamer reconoce que, en su decir, la palabra se muestra siempre erigiendo una pretensión de validez, por lo que habría que mirar hacia la vivencia de la verdad en el encuentro con los textos. De este modo, Gadamer, refiriéndose especialmente a la forma de enunciado que se encuentra en los textos literarios, recalca la necesidad de una ejecución interpretativa para hacer valer el ser del texto. Esto se refiere a que el texto requiere del habla y la interpretación, pues en ello reside el

---

[139] *Cfr.* Jean Grondin, "La fusión de horizontes…", p. 42.
[140] Hans-Georg Gadamer, "Acerca de la verdad de la palabra" en *Arte y verdad de la palabra,* Paidós, Barcelona, 1993, pp.15-49, p. 17.
[141] *Ibid.,* p. 20.
[142] *Ibid.,* p. 18.

punto medular del decir del enunciado, debido a que "cualquier producción de un texto está precedida por la comprensión del mismo".[143] La comprensión del texto inicia, pues, antes del momento de su redacción, mostrando la fuerza del lenguaje de las cosas que se hace valer por sí misma. Esta verdad reside en la capacidad del lenguaje para desocultar las cosas, albergar el ser y establecer permanentemente una pretensión de validez. La vivencia de la verdad se encuentra en el encuentro con los textos, a través de la interpretación y del diálogo. En este proceso, el lenguaje se revela como el medio fundamental para la comprensión del mundo.

## 2.3. Consideraciones finales

Si bien la intención de Gadamer no fue en modo alguno establecer una serie de reglas metodológicas para lograr una buena comprensión, sí pretendió identificar los elementos esenciales para lograrlo. A ello corresponde su inquietud netamente filosófica: una descripción fenomenológica de la comprensión. Sin embargo, una descripción consistente con la situación hermenéutica de quien pretende comprender, evidencia la adherencia a un mundo lingüístico, lo cual no sólo significa que sólo es posible entender aquello que se brinda en el lenguaje, sino también que el entendimiento surge en el mundo lingüístico como diálogo. Por consiguiente, si el diálogo configura parte esencial del proceso de comprensión, resulta parte fundamental de la descripción de ésta y del horizonte indicar en qué medida se hace respetar dicha condición lingüística y dialógica de la comprensión. En esto último radica la clave normativa del concepto de fusión de horizontes, pues, sólo es posible reconocer la fusión en el momento en que la comprensión llega a buen puerto.

Por otro lado, aunque el horizonte se muestre como un elemento capaz de abrirse al mundo lingüístico y, con ello, de propiciar nuevas posibilidades de interpretación, no significa que el intérprete haga caso de la interpelación. Pues frente a la extrañeza está también la posibilidad de la cerrazón y la necedad. En este sentido, de cara a la hondura del horizonte es requerida una actitud del intérprete, consistente en prestar atención a la cosa que se hace escuchar mediante la

[143] *Ibid.*, p. 27.

alteridad. A esto se refiere Gadamer cuando afirma que su interés se dirige hacia "la honestidad 'científica' de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión." [144]. Esto corresponde con la imagen que ofrece el filósofo alemán de alguien que genuinamente ha comprendido: "La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático".[145] La diferencia entre el primer hombre y el segundo consiste en que el dogmático ya no es capaz de escuchar las nuevas posibilidades, mientras que el experimentado está siempre abierto a la extrañeza. Esto último puede ayudarnos a entender que la fusión de horizontes se asemeja más al amor a la sabiduría que a un planteamiento metodológico. El problema en el que puede encallar la fe ciega en el método es el ocultamiento del problema universal de la hermenéutica. El valor de la comprensión está medido por la capacidad de entrever las capas histórico-lingüísticas que la ligan a aquello que quiere comprender. Por ello, aunque la hondura del horizonte pueda provocar un vértigo que incite a la parálisis o, peor aún, a la necedad, siempre que se quiera comprender será necesario atender a la extrañeza. Sólo el cuestionamiento puede conducir a la escucha efectiva de aquello que quieran decir las cosas.

[144] *Vid., Supra,* p. 34.
[145] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 438.

## Conclusión

El problema principal abordado en este trabajo es la dimensión normativa del concepto de fusión de horizontes. Esta cuestión surge al considerar el carácter primordialmente descriptivo de *Verdad y método*; si el concepto de fusión de horizontes aparece en el contexto de una investigación filosófica centrada en la descripción de la experiencia universal de la comprensión, ¿por qué hablar entonces de un concepto normativo? Además, la relevancia de aclarar este concepto radica en sus implicaciones para la concepción misma del trabajo filosófico. Los problemas de la tradición filosófica no tienen únicamente un valor histórico; por el contrario, los problemas planteados por los filósofos del pasado son vigentes para el presente. En este sentido, el concepto central de este trabajo revela la experiencia de una conciencia histórico-efectual, que permite la generación de nuevos cuestionamientos mediante una disposición frente al extrañamiento de los planteamientos de los filósofos del pasado.

¿Qué hay de normativo en el concepto de fusión de horizontes? Es normativo porque remite a una situación ideal de la comprensión que no siempre se presenta en cada encuentro con la tradición o con la opinión de los demás. Se habla de fusión de horizontes porque el ser humano se encuentra en una situación hermenéutica propia de su finitud, en la cual la conciencia histórico-efectual reconoce su situación hermenéutica y la contrasta con lo que se presenta como ajeno en la alteridad. El concepto central surge en contraposición a una confusión de los horizontes, a una falta de receptividad hacia la tradición que oculta el ser de aquello que se quiere comprender. De este modo, se puede interpretar el trabajo gadameriano como uno que no solo describe la conciencia histórico-efectual, sino que también aborda la escucha de la alteridad como lo deseable en relación con el concepto de comprensión. Este ideal deseable es el núcleo de la normatividad del concepto central de este texto.

Para entender la fusión de horizontes como un concepto normativo, primero se constató cómo la distancia histórica genera sentido, reconociendo así a la tradición como una posible fuente de verdad. Además, fue necesario dilucidar en qué sentido el sujeto que comprende y aquello que se comprende comparten el mismo modo de ser en la historicidad, aclarando cómo en ella se produce sentido para el presente. Esta tarea también requirió tratar a la lingüisticidad,

mostrándola como el ámbito en que se desarrolla la comprensión. Así, en el análisis del concepto de horizonte, estos elementos se encuentran en continua interacción, de la cual emerge la interpelación como el momento determinante para quien quiere comprender. Por lo tanto, la aclaración del sentido normativo de la fusión de horizontes subraya la importancia de la interpelación a partir del encuentro con la tradición.

Es posible afirmar que el horizonte no es sólo una situación a la cual la conciencia está sujeta y condenada; al contrario, encuentra su mayor expresión en la experiencia de ganar horizonte, porque aquello que se experimenta en la fusión no es sino la ratificación de un horizonte común para el presente y para la tradición. Este horizonte único y último constituye el fundamento de la fusión de horizontes, pues revela que algo puede ser verdadero tanto para el pasado como para el presente. Sin embargo, es preciso preguntarse de qué manera se puede aspirar a dicha fusión y evitar una "confusión de horizontes". Esta confusión puede entenderse como la ingenuidad que aborda los problemas del pasado mediante una comprensión empática que busca el origen del sentido en el autor de un texto, o bien con la pretensión de eliminar todo prejuicio para asegurar la replicabilidad del sentido del pasado. El punto de partida debe ser, entonces, reconocer que el encuentro con la tradición no tiene que concebirse como una relación entre un sujeto que conoce y un objeto que se desea conocer; lo que se pretende entender ya forma parte de nuestra propia realidad.

Por lo anterior, el análisis del prejuicio y el tratamiento que Gadamer da a este concepto resultan fundamentales. En el marco de la descripción de la conciencia histórico-efectual y de la situación hermenéutica, la revitalización del prejuicio permite entender la posibilidad de encontrar verdad en la tradición. Ahora bien, junto a la recuperación del prejuicio se encuentra la constitución de la comprensión como germen de todo acto interpretativo y, por ende, de todo conocimiento. La comprensión (o pre-comprensión), como modo de estar en el mundo, está ya atravesada por los prejuicios; éstos no son sólo prejuicios que uno asume o cuestiona de la tradición; son, antes que nada, "más ser que conciencia", por lo que son operativos en todo encuentro con las cosas. Por consiguiente, no es posible para el individuo evadirse de su situación hermenéutica. Esto se debe a que tanto quien comprende, como aquello que es comprendido, están íntimamente vinculados, compartiendo el modo de ser de la historicidad y

la lingüisticidad. Por ende, en la dilucidación del prejuicio se descubre el vínculo imbricado y amalgamado entre el lenguaje y la historia. Así, quien comprende lo hace participando del lenguaje, lo que significa que asume al menos la regla de que, si hay sentido en lo dicho o pensado, debe ser un sentido necesariamente comprensible para los demás; y en sentido inverso, aquello expresado en la distancia histórica es comprensible para el presente.

Los criterios de validez desde los cuales se valida o se juzga algo como verdadero salen a la luz en la interpelación. El concepto de interpelación es medular para el argumento de este trabajo, pues constituye el punto de inflexión para la fusión de horizontes. Este concepto subyace al planteamiento gadameriano sobre la comprensión. Se refiere al cuestionamiento que surge en el encuentro con la alteridad y que, a su vez, parte de una experiencia de finitud humana: del hecho de que no es posible para ningún ser humano comprenderlo todo ni expresarlo todo. Si, frente a las opiniones de los demás o aquellas contenidas en los textos, se proyecta la precomprensión del intérprete, es justo preguntarse cómo escuchar mejor aquello que la tradición está diciendo, pues los prejuicios no percibidos son los que provocan sordera hacia lo que habla la tradición y, en ello, también un alejamiento de la cosa[146]. Para entender mejor este dinamismo pueden observarse dos facetas del proceso de interpelación: el acuerdo y el sentido de la pregunta en ese acuerdo.

Como se revisó en el segundo capítulo, para Gadamer comprender es ponerse de acuerdo en la cosa, y en una correcta comprensión acontece una fusión entre el horizonte del presente y una ganancia de horizonte. Debido a la lingüisticidad, para la comprensión la cosa sólo puede ser algo puesto a discusión; y, en este sentido, la opinión que ayude a mostrar la cosa será una opinión digna de ser considerada. Más aún, en el momento en que se considera que lo dicho por la tradición es capaz de iluminar la cosa, se ha producido un movimiento mediante el cual la opinión, otrora ajena, ahora comparte la propia concepción del intérprete situado en el presente[147]. En el fenómeno de la comprensión se revela el intérprete como agente permeable frente a las opiniones ajenas, en tanto que ellas muestran aspectos insospechados de la cosa. Sin

[146] *Cfr*. *Ibid.*, p. 336.
[147] *Ibid.*, p. 452.

embargo, la interpelación supone además un proceso de cuestionamiento que dispone —mas no obliga— al intérprete a replantear el sentido de sus proyecciones. Por ello, cerrarse frente a las preguntas es el principal peligro para la comprensión; de ahí la insistencia en el diálogo como una condición existencial que marca la diferencia entre la necedad y la posibilidad de formarse o abrirse al mundo. De aquí que la fusión de horizontes represente la posibilidad de ganar mundo sólo si se hace valer su sentido lingüístico, esto es, si se entra en verdad en diálogo con la alteridad. Ahora bien, resulta pertinente tener en cuenta que la coincidencia y acuerdo en la cosa no deben considerarse plenos o totales; nunca será posible saldar totalmente la distancia entre la alteridad y quien pretende comprender. En este sentido, el encuentro con la cosa que muestra la tradición, a través del texto, requiere una continua disposición del intérprete frente a las opiniones ajenas.

La fusión de horizontes se logra en la medida en que se hace valer la fuerza del diálogo con la alteridad. Por lo tanto, es pertinente hablar del cuestionamiento dentro del diálogo. La "pregunta" puede surgir, en un primer momento, cuando el intérprete se interroga por el sentido del texto; sin embargo, la interpelación surge al revertir esta relación, pues ahora es el intérprete quien se encuentra cuestionado. Este último se ve impelido a dilucidar en qué sentido puede ser verdadero aquello que se presenta en el texto. La relevancia de este cuestionamiento radica precisamente en que, para atender la pregunta, necesariamente se requiere suspender los prejuicios. Esto permite entrar en contacto con un horizonte más amplio, que contiene tanto el horizonte del presente, con sus respectivos prejuicios, como el horizonte del pasado. Los prejuicios que configuran la precomprensión proyectada entrarán en una especie de suspenso, pues su finitud se hace patente en la pregunta. Por su parte, el intérprete sale al encuentro con un sentido novedoso proveniente del texto y que encuentra su lugar en el horizonte del presente en la medida en que se pueda entender el texto de la tradición como respuesta a un cuestionamiento previo sobre alguna cosa. Por consiguiente, la interpelación obliga al intérprete a reconstruir la pregunta que dio lugar a lo enunciado por la tradición.

Puede entenderse ahora cómo es que el lugar propio de la hermenéutica se encuentra en el punto medio entre la cercanía del horizonte presente y la distancia del horizonte de la tradición. Este lugar será productivo únicamente cuando, atendiendo las preguntas, se revele el planteamiento

verdadero para ambos horizontes. A un nivel fundamental, la pregunta del diálogo es la única vía para entender la cosa. Gadamer muestra que una mejor comprensión de la cosa es posible en el campo de la novedad otorgada por ella. Esta novedad dota de vitalidad al planteamiento del pasado, reconfigurando no solo el horizonte del presente, sino también el de la tradición. Al abrir el horizonte, es posible reconocer un sentido que engloba tanto el pasado como el presente, revelando un único sentido dictado por la cosa.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, se podría preguntar si a partir de un concepto normativo de la fusión de horizontes se seguiría la propuesta de un método o un procedimiento específico para la corrección de los prejuicios. Para afrontar la pregunta, es necesario dirigir la mirada hacia el núcleo de la reflexión hermenéutica: el fenómeno que vincula al ser particular con la totalidad en el medio de la lingüisticidad. Desde este punto de partida, la hermenéutica apunta hacia la totalidad que enmarca la relación humana con el mundo. Por principio, debe ser considerada un "aspecto universal de la filosofía y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu".[148] Plantear que el concepto de fusión de horizontes tenga alguna aplicación metodológica en las ciencias es posible, siempre y cuando no se olvide que, como labor filosófica, apunta a un sentido primigenio del concepto de "método". Esta concepción del método no lo entiende como un instrumento externo a la cosa, pues se refiere a un "hacer de la cosa misma"; lo que implica una atenta escucha a la cosa por encima de las propias creencias u ocurrencias. Este significado de método puede ser representado, de manera negativa, como dialéctica: un desconcierto de las propias opiniones, en el que, siendo revelada la propia finitud, se produce una liberación de la mirada que permite una mejor orientación hacia las cosas.[149] Tal fenómeno ilumina también el vínculo originario entre el intérprete y el lenguaje: el lenguaje une al yo con el mundo, pero posee una estructura especulativa.[150] Esta estructura implica que cualquier interpretación se considera un evento finito, surgido del encuentro con el lenguaje, el cual se presenta como un todo con sentido.

[148] *Ibid.,* p. 569.
[149] *Cfr. Ibid*., p. 555.
[150] *Cfr. Ibid*., p. 567.

Así como los conceptos normativos en las filosofías morales requieren una fundamentación, el concepto de fusión de horizontes encuentra su base en la condición finita del ser humano y en el deseo de comprender mejor las cosas. La fusión de horizontes revela la necesidad de un compromiso con el diálogo que debe seguir todo aquel que pretenda comprender. Los prejuicios siempre forjarán una precomprensión; la diferencia radicará en participar con justicia en ese diálogo que antecede a toda conciencia histórica y lingüística. Reconocer que el conocimiento de las cosas proviene de ellas mismas debe complementarse con la dimensión lingüística; en ello se revela la importancia de la reflexión hermenéutica para la filosofía como saber de la totalidad.

Nadie está nunca en contacto directo con las cosas si no es por medio del lenguaje. Muestra de ello es que al abordar las lecturas, problemas, planteamientos, hipótesis y reflexiones que dieron origen a este ensayo, su autor se vio inevitablemente influenciado por su propia "situación". Es fácil caer en la trampa de no cuestionar los propios prejuicios y perder de vista la cuestión. Lo que permitió la creación de este texto fue el reconocimiento de la experiencia vital de la interpelación.

## Bibliografía


Bernet, Rudolf, Kern, Iso, Marbach, Eduard, *An introduction to Husserlian phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1993.

Descartes, René. *Discurso del método*, Gredos, Madrid, 2011.

_____ *Meditaciones metafísicas*, Gredos, Madrid, 2011.

Dilthey, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu,* Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

Dostal, Robert J., "Gadamer´s Relation to Heidegger and Phenomenology" en Robert J. Dostal (coord.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Pennsylvania, 2002, pp. 247-266.

Gadamer, Hans-Georg, "Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía" en Gadamer, Hans-Georg, *La razón en la época de la ciencia,* Alfa, Barcelona, 1981, pp. 7-24.

_____ "Autopresentación de Hans-Georg Gadamer" en Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 213-224.

_____ "Ciencia y filosofía" en Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 23-38.

_____ "Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica" en Gadamer, Hans-Georg, *Antología*, Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 363-382.

_____ *El problema de la conciencia histórica,* Tecnos, Madrid, 1993.

_____ "El problema de la historia en la reciente filosofía alemana" en Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 33-42.

_____ "El significado actual de la filosofía griega" en Gadamer, Hans-Georg, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid, 2002, pp. 125-142.

_____"Hermenéutica" en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 363-374.

_____ "La historia del concepto como filosofía" en *Verdad y método II,* Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 81-94.

_____ "La universalidad del problema hermenéutico" en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 213-224.

_____ "La verdad en las ciencias del espíritu" en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 43-50.

_____ *Verdad y método, Sígueme,* Salamanca, 2012.

_____"Sobre el círculo de la comprensión" *en Verdad y método II,* Sígueme, Salamanca, 1998, pp. 63-70.

Garrett, Jan Edward, "Hans-Georg Gadamer on 'fusion of horizons'" en *Continental Philosophy Review*, Springer Science+Business Media, Berlin/Heidelberg, vol. 11, septiembre de 1978, pp. 392-400.

Geniusas, Saulius, *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*, Springer, Dordrecht/Nueva York, 2012.

Grondin, Jean, "La fusión de horizontes. ¿La versión gadameriana de la *adaequatio rei et intellectus*?" en Aguilar Rivero, Mariflor y González Valerio, María Antonia (Coords.), *Gadamer y las humanidades*. *Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 23-42.

Heidegger, Martín, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.

Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008.

Kierkegaard, Søren, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, Trotta, Madrid, 1999.

Reyes, Jorge, “El diálogo como indicación formal (*formale anzeige*)” en Aguilar Rivero, Mariflor y González Valerio, María Antonia (Coords.), *Gadamer y las humanidades*. *Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética*, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, pp. 129-142.

Tugendhat, Ernst, “La fusión de los horizontes: Un comentario sobre H.-G. Gadamer”, en Ernst Tugendhat, *Ser-verdad-acción. Ensayos filosóficos*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 189-196.

Wachterhauser, Brice R., “Finite possibilities. Gadamer on Historically-Mediated Truth” en Mirko Wischke, Michael Hofer (Coords.), *Understanding Gadamer*, Herder, Darmstadt, 2003, pp. 338-353.