

EL PRINCIPIO DE INDISPONIBILIDAD
DEL LENGUAJE Y LA FUSIÓN DE
HORIZONTES EN LA HERMENÉUTICA
FILOSÓFICA DE HANS-GEORG GADAMER

*The Principle of Unavailability of Language
and the Fusion of Horizons in Hans-Georg
Gadamer's Philosophical Hermeneutics*

LEANDRO CATOGGIO*
Universidad de Mar del Plata

RESUMEN

El reemplazo de la idea heideggeriana del ser-para-la muerte por la noción gadameriana del ser-para-el-texto tiene consecuencias de importantes desarrollos dentro de la hermenéutica filosófica. El presente trabajo aborda, en un primer momento, el llamado “principio de indisponibilidad del lenguaje” presentado a partir de un análisis de la fusión de horizontes en la comprensión de textos. La última parte afronta la función que cumple esta última en el caso de la comprensión según lenguajes naturales distintos, para terminar por observar que la hermenéutica de Gadamer presenta en realidad dos posibles sentidos de la fusión de horizontes.

Palabras clave: Gadamer, indisponibilidad del lenguaje, fusión de horizontes, mundo en sí.

ABSTRACT

The replacement of the Heideggerian Idea of Being-toward-Death with the Gadamerian notion of Being-for-the-Text imposes important changes in the Philosophical Hermeneutics. The present paper analyses the “principle of unavailability of language” taking into account the idea of a fusion of horizons regarding text interpretation. It considers the function of this last idea for different natural languages, and ends with the thesis that Gadamer's Hermeneutics has in fact two possible meanings.

Keywords: Gadamer, horizons fusion, World itself, principle of unavailability of language.

1. El ser-para-el-texto

En una entrevista que Jean Grondin le hace a Gadamer a mediados de la década de los noventa, el discípulo de Heidegger admite una descripción de su pensamiento como un reemplazo del ser-para-

Artículo recibido: 27 de febrero de 2008; aceptado: 26 de marzo de 2008
*leamarcato@yahoo.com.ar

IDEAS Y VALORES • NÚMERO 137 • AGOSTO DE 2008 • ISSN 0120-0062 • BOGOTÁ, COLOMBIA • PÁGINAS 113-129

la-muerte de *Sein und Zeit*, por el ser-para-el-texto de *Wahrheit und Methode*.¹ Esto puede ilustrar perfectamente su comentario sobre Heidegger realizado en su magna obra. Gadamer, podemos decir, retoma el proyecto inicial de la hermenéutica de la facticidad para insertarla en el contexto histórico de la hermenéutica anterior al proyecto heideggeriano. En consonancia con esto Gadamer plantea la dicotomía propuesta por él entre integración y reconstrucción con respecto al elemento histórico de la comprensión. Nuestro autor advierte que tanto Schleiermacher como Hegel ofrecen dos caminos por los cuales puede transitarse para significar dicho elemento histórico de la interpretación. El propuesto por el hermeneuta romántico, Schleiermacher, promueve la reconstrucción racional del contexto en el cual la obra fue creada. La verdad del texto se advierte con mayor claridad, cuanto mayor sea el alcance que tengamos del momento y las circunstancias que confluyeron en su nacimiento. Cada obra remite siempre a un todo que la explica, como así mismo cada parte o fragmento del texto es explicado por la obra en su conjunto. Esta técnica de interpretación posee la particularidad de tener por centro interpretativo, no tanto la obra en sí misma, como el autor de la misma. El mayor alcance interpretativo depende de cuán lejos podamos llegar a comprender lo que el autor intentó expresar. No es menor, para el caso, la noción de “intención”, ya que es ésta la que nos permite incluso corregir deficiencias de la obra. De allí la expresión de Schleiermacher de que debemos comprender mejor al autor de lo que él mismo se comprende. La hermenéutica metodológica, o también llamada romántica, tiene por objeto de estudio en última instancia la *mens auctoris* y no la obra en sí misma. El texto se hace explícito desde la intencionalidad del autor.

A esta noción reconstructiva del texto, Gadamer opone el concepto de integración construido a partir de la filosofía hegeliana (cf. Gadamer 1975 157-161). Según la propuesta representada por Hegel, la distancia temporal que tenemos con una obra está mediatizada por un comportamiento reflexivo con respecto al pasado. La temporalidad es interna a la misma interpretación, y no podemos desligarnos de nuestro presente histórico en pos de una reconstrucción objetiva por encima de él. Gadamer asiente a la mediación reflexiva del pasado en el presente en un sentido hegeliano, y con ello apunta a dos frentes. Por un lado, el rechazo de la hermenéutica romántica-metodológica y, por otro lado a consecuencia de ello y la apertura al giro ontológico de la hermenéutica desarrollado por Heidegger.

1 El texto es el siguiente: “[...] This prompted the wonderful Odo Marquardian joke about the third part, that instead of being-toward-death, in the hermeneutics I offered instead a being-toward-the-text! It is true that I wanted to show that experiences open up in texts that are much closer to art, religion and philosophy than they are to science ” (Gadamer & Grondin 87).

Es verdad que Gadamer tiene presente a Dilthey, pero lo relega al dominio del método científico. Es en realidad Hegel el vértice por el cual gira el pensamiento gadameriano hacia la hermenéutica de la facticidad. Él le brinda la idea fundamental de la mediación histórica con la cual puede interpretarse la historicidad del concepto. Puede afirmarse que Gadamer conserva la forma de la dialéctica, pero le imprime una dirección opuesta a la proyectada por Hegel. Mientras que para este último se produce una constante superación que, como se sabe, conserva lo superado, el discípulo de Heidegger realiza el camino inverso, e intenta explicitar los presupuestos de la mediación histórica del sentido, es decir, sostiene la primacía de los prejuicios en la situación fáctica del individuo. Como bien indica Rüdiger Bubner: “Con esta línea de pensamiento, la hermenéutica de Gadamer se acerca a la *concepción hegeliana del espíritu histórico*, interpretada, sin embargo, como una especie de teleología invertida” (Bubner 5-16). El fin o la meta no es ya una superación infinita por parte de un espíritu que se conoce a sí mismo, sino la explicitación de la propia facticidad. Esta teleología invertida da cuenta de la intención gadameriana de la reelaboración continua del concepto en la historia a través de la diversidad de las situaciones fácticas. Pero esto, a su vez, no implica un final donde se alcance la transparencia absoluta del *cogito* en la reflexión sobre sí. La autotransparencia del conjunto discursivo siempre se realiza sobre una serie infinita de sentido que lo sustenta. Pero, a diferencia de Hegel, esta infinitud permanece por principio más allá del alcance de la interpretación, como una reserva inagotable de sentido. Gadamer propone una concepción abierta de la dialéctica, sin la posibilidad de una síntesis superadora en un sentido absoluto. Por ello la conciencia determinada por la historia “conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa” (Gadamer 1975 565) y, en consecuencia, no puede reconocerse otra cosa que la finitud o límite de nuestra comprensión.

Por otro lado, Heidegger, al realizar el giro ontológico, le permite a Gadamer confeccionar una hermenéutica filosófica de alcance universal basada en las coordenadas interpretativas de *Sein und Zeit*. Tanto la mediación hegeliana como la estructura ontológica de la comprensión son los caminos por los cuales transita el pensamiento gadameriano. Según ello no es difícil comprender que Gadamer entienda la investigación hermenéutica como un estudio del acontecimiento del *sentido*. Esto no implica que se erradique absolutamente la versión que ofrece, por ejemplo, Jean Greisch, al observar en *Wahrheit und Methode* un intento de fundamentación de las ciencias sociales (cf. 202-204). Pero, a nuestro entender, esto es una derivación con respecto a la iluminación del acontecimiento del sentido. Es más, si fuera de otro modo no se entendería cómo

Gadamer retoma la constitución heideggeriana de la comprensión como el elemento primordial de la experiencia hermenéutica. La hermenéutica gadameriana es *filosófica*, justamente porque responde al carácter ontológico del fenómeno de la comprensión. Entenderla como un intento de fundamentación implica concebirla en un sentido metodológico pre-heideggeriano. Justamente, que la hermenéutica sea considerada la *koiné* filosófica de nuestro tiempo, implica que la misma aporta un “pensamiento que no se piensa ya como labor de fundamentación” (Vattimo 43).

Esto no implica que encontremos en el desarrollo de *Wahrheit und Methode* una completa asimilación del tratamiento heideggeriano de la estructura del comprender. La noción del *acontecimiento del sentido* la circunscribimos a la configuración del horizonte de sentido que se produce en la facticidad del hombre en tanto ser-en-el-mundo. Pero, para Gadamer, esto no implica que su hermenéutica sea una continuación en la línea de la analítica existencial. Al transformar el ser-para-la-muerte en ser-para-el-texto opera una transformación en la concepción de la hermenéutica. Gadamer observa en Heidegger todavía el influjo de la reflexión trascendental en la descripción del Dasein en *Sein und Zeit*. Sobre ello indica: “[i]ncluso hay que admitir que el proyecto heideggeriano de *Ser y Tiempo* no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental”,² y más adelante agrega:

Aunque *Ser y Tiempo* pone críticamente al descubierto la deficiente determinación ontológica del concepto husserliano de la subjetividad trascendental, la propia exposición del problema del ser está formulada todavía con los medios de la filosofía trascendental.³

Esta indicación sobre el trasfondo trascendental de *Sein und Zeit* lleva a Gadamer a plantear su propia hermenéutica filosófica desde el llamado “segundo” Heidegger. A pesar de la presencia de *Sein und Zeit* en la argumentación gadameriana, sobre todo en el conocido capítulo nueve de *Wahrheit und Methode*, es el “posterior” Heidegger el que se encuentra en la estructura primordial del texto. Varios años después de *Wahrheit und Methode*, Gadamer mencionó que su labor comenzó justamente a partir del “segundo” Heidegger y no del “primero” (Gadamer 1993 99). El fenómeno de la comprensión debe entenderse, no como la acción de una subjetividad,

² “Ja, man muss sogar zugeben, dass sich Heideggers Entwurf von *Sein und Zeit* dem Bereich der transzendentalen Reflexionsproblematik nicht völlig entwunden hatte” (Gadamer 1975 241)

³ “Obwohl *Sein und Zeit* die ontologische Unterbestimmtheit von Husserls Begriff der transzendentalen Subjektivität kritisch aufdeckte, hatte es die eigne Exposition der Seinsfrage selber noch mit transzendentalphilosophischen Mitteln formuliert” (Gadamer 1975 244).

sino como un movimiento, una *enérgeia* propia de la tradición. El sujeto aquí se halla descentrado, pierde su centro efectivo a favor del desenvolvimiento del acontecimiento del sentido. Este movimiento propio de la comprensión nunca es teleológico. Nunca es una obra acabada, sino que, por el contrario, es un acontecimiento de la tradición que se describe como la fusión de horizontes entre el pasado y el presente. Como afirma Günter Figal: “La hermenéutica filosófica es una fenomenología de las mediaciones, del sentido del mundo y las conexiones de la vida, un sentido mediado que sólo puede experimentarse en las mediaciones” (113). El sentido se entiende, entonces, como un conjunto de mediaciones que trasciende la individualidad del intérprete y opera a partir de una distancia temporal. De este modo, la experiencia hermenéutica se define como la relación interna entre el conjunto discursivo preexistente y la inmediatez del individuo; o sea, entre el horizonte de sentido de la obra y el horizonte del intérprete. Fusión horizontal que origina la verdad del texto.

Desde un trasfondo hegeliano, Gadamer indica que siempre pasado y presente actúan en continua mediación (cf. Gadamer 1975 275). A partir de ello podemos distinguir dentro de la estructura circular de la comprensión la siguiente cuestión fundamental: dentro de la fusión de horizontes ¿qué implica el concepto hermenéutico de “anticipo de perfección” (*Vollkommenheit*) en relación a lo que hemos dado en llamar el “principio de indisponibilidad del lenguaje”? Cuestión ésta que se muestra en toda su amplitud en la “regla hermenéutica” (*hermeneutische Regel*).

2. El principio de la indisponibilidad del lenguaje

Gadamer, al reemplazar la noción de ser-para-la-muerte por la de ser-para-el-texto, reconduce el carácter de la comprensión a la unidad de sentido presente en el discurso. Siempre operamos en nuestra interpretación con el presupuesto de una unidad de sentido del texto. Sea éste hablado o escrito, para Gadamer existe siempre un presupuesto formal que guía todo acto interpretativo, el anticipo de perfección (*Vollkommenheit*). Sin duda, aquí están operando las tres coordenadas de la interpretación que se pueden observar en la estructura comprensiva del Dasein (cf. Heidegger 232). El haber previo (*Vorhabe*) es resignificado en Gadamer en el anticipo de perfección, y viene a considerar tanto una unidad de pre-comprensión en la que nos hallamos y que nos permite tener una manera previa de ver (*Vorsicht*), como una concepción previa (*Vorgriff*) con pretensión de verdad. De allí que el concepto de “tradición” en Gadamer tenga sentido ambiguo. Puede entenderse, tanto como la simple transmisión de sentido a través del tiempo, como también la transmisión de un contenido verdadero normativo.

El punto, de todas maneras, radica en que la tarea de la hermenéutica no es desplegar un método de comprensión, sino clarificar las condiciones bajo las cuales se comprende (cf. Gadamer 1975 279). Esta tarea de averiguar las condiciones de comprensión nos remonta al esclarecimiento de los prejuicios (*Vorurteile*) inherentes al acto comprensivo. Lo esencial a la iluminación de los prejuicios determinantes implica que los mismos se nos ofrezcan, que nos sea dados. A nuestro entender, aquí es donde podemos diferenciar la postura gadameriana de la heideggeriana en torno al círculo hermenéutico. En *Wahrheit und Methode* se explicita que el conjunto de prejuicios que conforman la tradición poseen dos características fundamentales: son indistinguibles y, por ello mismo, indisponibles. Esto es, los prejuicios no están a disposición del intérprete de una manera accesible donde pueda descartar aquellos que sean productivos de aquellos que interfieran en la comprensión.

No hay una accesibilidad plena al haber previo (*Vorhabe*) que nos pueda mostrar la génesis temporal del sentido. Justamente esta falta de claridad en la distinción entre prejuicios productivos e improductivos es lo que lleva a que los mismos se nos presenten como indisponibles. Existe una indisponibilidad esencial del lenguaje que hace que, en la iluminación de las condiciones de comprensión, siempre haya un resto indistinguible en el conjunto de prejuicios. El sentido no se agota, ni en el autor, ni en las condiciones contextuales de la obra, al modo de la hermenéutica romántica. Él mismo posee posibilidades innumerables en su historicidad que son inabarcables para el carácter finito de nuestra comprensión. Por ello no puede haber, ni una transparencia de sentido, y por tanto una finalización de la tarea hermenéutica, ni una comprensión única del texto transmitido. La tarea hermenéutica es un proceso infinito, y siempre se comprende de manera distinta, diferente. No podemos hablar de la validez de una única interpretación atemporal en la hermenéutica filosófica. La misma, debido a la propia estructura interna del acontecimiento, imposibilita una fijación expresa del sentido del texto. Tanto ello, como la reconstrucción del contexto de la obra y el descubrimiento de la intención del autor plasmada en la obra, resultan ajenos al planteamiento gadameriano.

La conciencia histórica radica, justamente, en su carácter ontológico. Debido a ello es imposible desligarse completamente de los prejuicios latentes en la interpretación. El factor hermenéutico de la distancia temporal viene a considerar esa distancia insalvable de la interpretación y la mediación con el presente de la misma. La distancia en el tiempo (*Zeitenabstandes*) es la fusión de horizontes entre el presente y el pasado del sentido. Con ello obtenemos un precepto fundamental de la hermenéutica: el carácter temporal del sentido. Es el tiempo el fundamento del acontecer del mismo. Gadamer menciona al respecto lo siguiente:

El tiempo ya no es necesariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente.⁴

Esta idea del tiempo, donde tanto el presente y el pasado se hallan en mutua mediación, se refleja, para Gadamer, en la llamada “regla hermenéutica” (*hermeneutische Regel*) de origen retórico (cf. Gadamer 1975 275-276). Nos detendremos en ella para observar, justamente, cómo en la interpretación de textos la comprensión se presenta como un acontecimiento de la fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) donde el sentido del texto se presenta como una tarea hermenéutica infinita. La mencionada regla hermenéutica representa la medida en que el todo configura la parte y, a su vez, la parte al todo. Ella es el continuo movimiento del lenguaje, del sentido, para ser más precisos. La regla no es más que el *modo de ser* del acontecimiento del sentido. Para Gadamer esta idea representa una unidad de constante reactualización en que lo individual reconfigura en cada nueva situación interpretativa el sentido de la obra. Esto es, el significado de la obra se reinterpreta con la mediación actual del horizonte del intérprete. La fusión de horizontes se hace efectiva en cada lectura del texto.

Pero esto no implica una libertad sin límites en la interpretación. En ello no podemos reconocer una arbitrariedad del lector, al modo de una construcción absoluta del significado. Lejos se encuentra Gadamer de la visión deconstructiva del posestructuralismo francés. No puede haber nunca una elaboración propia del interpretante. Esto implicaría no sólo la ceguera ante el horizonte de sentido del texto mismo, sino también la ruptura del principio hermenéutico de la apertura, la vinculatividad moral inherente a toda comprensión. La vinculatividad se expresa en la resistencia a lo incomprensible, y en el dejar valer contra mi propio horizonte la validez del horizonte confrontado en el texto. Esto es lo que entiende Gadamer por la forma de la experiencia negativa en el análisis de la esencia de la experiencia hermenéutica (cf. 1975 329-344). Para Gadamer, la tradición es el conjunto discursivo inseparable del acto de comprensión. Por ello menciona que la tradición “es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú”. De esta forma, la relación que tenemos con el conjunto discursivo recibido por la historia es similar al que poseemos con otros individuos. Este tipo de vinculatividad es lo que Gadamer llama “vinculatividad moral”, y argumenta que la

⁴ “Nun ist die Zeit nicht mehr primär ein Abgrund, der überbrückt werden muss, weil er trennt und fernhät. Sondern sie ist in Wahrheit der tragende Grund des Geschehens, in dem das Gegenwärtige wurzelt” (Gadamer 1975 281).

experiencia hermenéutica es un proceso en el que interviene íntimamente la tradición, aunque ésta última no es un simple objeto de conocimiento, sino que es lenguaje, posee un comportamiento similar a un dialogante que habla por sí mismo.

El punto radica, entonces, en que la obra, debido a su carácter temporal, acontece y cobra significado en la fusión de horizontes. El sentido, de esta forma, es inherente al texto mismo, y no se sustenta, ni en el autor, ni el lector de la obra. Sin duda que el lector articula la comprensión desde su temporalidad, pero esto no implica que sea una mera construcción. El propio carácter ontológico de la historia efectual hace que no pueda rebasar su finitud e iluminar por completo el conjunto de prejuicios. Siempre se halla un resto, un residuo inmanente que la distancia temporal no hace efectivo. Es éste el carácter infinito de la tarea hermenéutica de la comprensión, en el que el lenguaje no se agota en la conciencia del intérprete, ni tampoco en la conversación. Félix Duque dice: “[c]omprender es inscribirse en un movimiento que viene de lejos, imprimiendo mutaciones tales en él que lo hagan reconocible como una pléyade de envíos” (109). La noción de texto, por otro lado, viene a demarcar el límite de la tarea del lector. El “texto” para Gadamer es un concepto originalmente hermenéutico, que tiene la función de ser el dato de autoridad en el fenómeno de la comprensión. Autoridad que, por otro lado, es dada por la apertura del propio lector. El texto, en resumidas cuentas, es el “punto hermenéutico de identidad que limita todas las variables”.⁵ Demarcación identitaria que no implica el agotamiento del mismo en una única lectura válida, sino que representa el límite divisorio entre una interpretación ajustada al texto y una que excede los límites impuesto por él. Sobre ello resulta necesario mencionar la noción de “autonomía de sentido” (*Sinnautonomie*) (Gadamer 1975 372). Ésta tiene la pretensión de representar la idea de comunicación de una posible interpretación “objetiva” del texto guiado por ciertas normas internas de la estructura del mismo. Esto no implica un estructuralismo, sino un conjunto semántico que opera como horizonte de sentido del texto.

Justamente por ello, en este alcance gadameriano del círculo hermenéutico se halla un criterio de validez que permite articular la comprensión. Toda interpretación debe tener en cada proyección suya sobre el texto una coherencia con el sentido total del mismo. La articulación del sentido es una correspondencia entre el horizonte del intérprete, instaurado en el presente, y el horizonte de sentido de la obra, enmarcada en el pasado. Es esto mismo lo que lleva a

5 “[...] der Begriff ‘Text’ ein ursprünglicher hermeneutischer Begriff ist. Er formuliert die autoritative Gegenbenheit, an der sich Verstehen und Auslegen zu messen hat—gleichsam als der hermeneutische Identitätspunkt, der alles Variable begrenzt” (Gadamer & Grondin 289).

Martin Kusch a hablar de un “método” propio de la hermenéutica gadameriana (cf. 236-240). En el análisis que este autor hace de la fusión de horizontes, observa tres rasgos característicos de ésta que se derivan de la noción de “horizonte” que Gadamer toma de Husserl. El primero que menciona es que Gadamer, con la idea de fusión, no hace más que devolver al primer plano el esquema moderno de sujeto-objeto. Esto mismo es lo que Heidegger le critica, y lo que considera una crucial desviación de la hermenéutica ontológica de *Sein und Zeit*. Para este último esto representa una vuelta al sentido fenomenológico husserliano de “conciencia”. Lo segundo que remarca Kusch es, justamente, que esta vuelta gadameriana al esquema moderno de conocimiento tiene la particularidad de darse de una forma dialogal. El hecho de que el sentido del texto sea un acontecimiento entre la fusión de horizontes de la obra y el intérprete, habla de una vinculatividad dialógica fundamental a la hora de considerar la verdad del texto.⁶ El último punto que sugiere es el carácter crítico de la misma fusión de horizontes. Sobre ello cabe mencionar el mismo prólogo a la segunda edición de *Wahrheit und Methode*, donde Gadamer aclara que la fusión de horizontes no implica una apropiación de la tradición de forma acrítica:

Si forma parte de la esencia de la tradición el que sólo exista en cuanto que se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición.⁷

Según Kusch, tenemos que en el mismo acontecimiento interpretativo surge el método propio hermenéutico, y éste posee una estructura dialógica. La visión crítica de la propia fusión alude a desenmascarar la visión común que se tiene de Gadamer como un mero conservador que valida de forma concluyente lo transmitido por la tradición. Esto no hace justicia a la posición gadameriana de la fusión de horizontes. Por el contrario, la hermenéutica filosófica propone que el acontecimiento propio del sentido es una conformación temporal que posee la característica de transformar ambas partes. Como dice Jean Grondin, las partes de la fusión se “metamorfosean” (*metamorphosent*) engendrando una nueva obra (cf. 401-418). La fusión de horizontes lo que hace es transformar mediante un evento temporal, el horizonte de sentido; sus elementos constituyentes, si se quiere, del sujeto comprensor y el objeto comprendido, creando una nueva obra. De esta manera Grondin alude a dos momentos esenciales de la comprensión. El primer momento,

6 Kusch menciona lo siguiente: “the hermeneutical dialogue is in fact a description of a method for obtaining the truth” (238).

7 “Mag es immerhin zum Wesen der Tradition gehören, nur durch Aneignung zu sein, so gehört es doch gewiss auch zum Wesen des Menschen, Tradition brechen, kritisieren und auflösen zu können” (Gadamer 1975 XXV)

propio de la fusión, en el que el ente comprensor se fusiona con lo comprendido; y el segundo momento, donde debido a lo anterior, se ilumina una nueva concepción del texto.

Un ejemplo claro de esto lo podemos encontrar en la lectura de los clásicos, que tanto preocupó a Gadamer. La distancia temporal que actúa en la configuración del sentido cobra nuevas dimensiones cada vez que una época lo lee. Un caso ejemplar de ello son los tratados de Aristóteles. Hoy en día podemos confrontar, si esto es permitido, la interpretación de Tomás de Aquino y la de Heidegger. Para Gadamer la obra aristotélica marca el límite y el punto identitario de las interpretaciones que se actualiza en los momentos históricos de la lectura. Lo que tenemos con estos dos intérpretes es, según la distancia temporal que cada uno tiene con la obra, un acontecimiento del sentido donde los propios tratados aristotélicos cobran nuevo valor, y ellos mismos se ven afectados por el discurso comprendido. La fusión horizontal de los intérpretes y la obra, como vimos recién, no sólo metamorfosea las partes, sino que también ilumina la obra con una nueva configuración significativa. Tal es así, que hablamos tanto de una lectura tomista de Aristóteles, como de una lectura heideggeriana de Aristóteles. Ahora bien, esto no implica, ni que el sentido sea producido totalmente por los intérpretes, ni que una interpretación sea “más” válida que la otra. La autonomía propia del sentido de la obra destaca los límites interpretativos. Lo que tenemos en realidad con cada comprensión es el desarrollo de las posibilidades inherentes del sentido. Que pueda haber tanto una lectura tomista como heideggeriana de Aristóteles, indica que la obra de éste último tiene la posibilidad interna de responder a ciertos cuestionamientos de otras épocas.

Es esto mismo lo que Gadamer entiende por “clásico”. La riqueza del texto radica, justamente, en que pueda responder ante requerimientos de distintas épocas. El sentido no es más que la continuidad de las acepciones que se van induciendo unas a otras a lo largo del tiempo (cf. Gadamer 1975 424). Esto no implica un relativismo interpretativo; no es que exista un sentido en sí incognoscible al que la interpretación correcta se acercaría. El sentido se conforma a través del tiempo según las distintas acepciones que recibe. Él es las distintas acepciones realizadas. Pero, y este es el punto que nos interesa resaltar a nosotros, las diferentes interpretaciones no agotan las posibilidades realizativas del texto. La lectura tomista, podemos decir, fue “adecuada” a su tiempo, mientras que la de Heidegger también, pero esto no implica que los tratados aristotélicos no respondan a otras inquietudes diversas en el futuro. Siempre nos hallamos ante un residuo semántico que convierte la tarea hermenéutica en una tarea infinita. De allí que la hermenéutica gadameriana haya sido catalogada como una semántica

inefable (cf. Kusch 256). Y esto mismo es lo que nosotros entendemos por la indisponibilidad del lenguaje en la interpretación. La relación semántica entre la palabra y la cosa siempre posee un fondo inalcanzable. Gadamer dice: “[t]odo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar”⁸.

3. La fusión de horizontes y el realismo metafísico

Como hemos observado, la noción de sentido verdadero conlleva, en el planteamiento gadameriano, dos características fundamentales. Por un lado muestra que el sentido es un constructo de la fusión de horizontes, y, por otro lado, que el mismo siempre se mantiene autónomo y por tanto inefable. Estas dos particularidades esenciales se corresponden con el análisis que realiza Gadamer del concepto de “mundo en sí” (*Welt an sich*), en uno de los últimos apartados de *Wahrheit und Methode* (cf. Gadamer 1975 423-425). Podemos decir que en este tratamiento del “mundo en sí” Gadamer desarrolla su punto de vista hermenéutico con respecto al problema de la comprensión en un nivel multicultural. La pregunta guía para el caso sería: “¿cómo es posible la fusión de horizontes para esquemas conceptuales distintos?” ¿La fusión de horizontes posee el mismo comportamiento frente al caso de interpretaciones divergentes culturalmente, que frente a la interpretación de textos? ¿La característica de la autonomía de sentido junto a una semántica inefable funciona de igual manera en el diálogo intercultural?

Gadamer, como se sabe, confiere al diálogo un valor de importancia a la hora de encontrar la palabra “justa” que explicita el sentido de un discurso. Para el caso, anteriormente habíamos observado, junto a Kusch, que el “método” propio de esta hermenéutica filosófica es el diálogo. No en vano es éste el camino y el modo de acceso propio al objeto de investigación. Esto se puede observar en la explicación de la importancia del lenguaje a la hora de explicitar el ente (cf. Gadamer 1975 420-422). Gadamer se encarga de aclarar que el lenguaje es el modo que tiene el hombre de elevarse por sobre su entorno (*Umwelt*). En una especie de antropología hermenéutica, distingue al hombre de animal a partir de la capacidad de aquel de simbolizar el mundo (*Welt*) mediante el lenguaje. La capacidad lingüística que posee el hombre es lo que lo aleja del animal. Retornando a Aristóteles, Gadamer continúa con la diferencia entre animal y hombre a partir de la distinción entre el simple sonido de la voz, de los animales, y la voz acompañada de significado, de los hombres. Esta diferencia aristotélica le permite a nuestro autor establecer la identidad *a priori* de mundo y lenguaje. Que el hombre

8 “Alles menschliche Sprechen ist in der Weise endlich, dass eine Unendlichkeit des auszufaltenden und auszulegenden Sinnes in ihm angelegt ist” (Gadamer 1975 434).

posea lenguaje implica que pueda elevarse de su entorno. Eso mismo es lo que lleva, a su vez, a la determinación antropológica de que el hombre posee la capacidad de alzarse de su entorno. Ello no implica que abandone su entorno, sino que tiene una posición completamente distinta del animal. La “elevación” del hombre se entiende a partir de la libertad intrínseca que tiene de nombrar su mundo. Posee la libertad de ejercicio variado de su propia capacidad lingüística de nombrar y articular un discurso sobre su entorno. En el lenguaje del hombre, la voz acompañada de significado, habla el mundo. El hombre tiene mundo porque posee lenguaje, y no a la inversa. Y la libertad de su ejercicio de nombrar es lo que nos lleva a una multiplicidad dicente sobre el mundo. Esta genealogía de la lingüisticidad cultural del hombre lleva a enunciar dos proposiciones fundamentales.

1. La primera es que al mundo se accede mediante el lenguaje. El ente no es el objeto que se encuentra en el enunciado, sino que accede a los enunciados mediante la capacidad de articular un discurso con sentido del hombre. Esto es algo que Gadamer ha resumido en su célebre frase: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

2. La segunda, que el lenguaje se funda en la conversación y, a partir de ello, que la lingüisticidad es potencialmente abarcativa de otras formas de comprensión del mundo.

La explicitación de esta segunda tesis, que extraemos de la argumentación gadameriana, se ofrece también a partir de un análisis aristotélico sobre el lenguaje. Gadamer recurre a Aristóteles para mostrar que el lenguaje tiene su ser en la conversación. El punto de referencia es el pasaje de la *Política* 1253a 10, en que el Estagirita describe que la posibilidad de entenderse mutuamente se debe a un acuerdo previo de la comunidad hablante. Además de diferenciarse el hombre del animal según la distinción entre la simple voz y la voz dotada de significado, Aristóteles, a partir de la lectura gadameriana, dictamina que la designación de las palabras no se da por naturaleza, sino por convención (*symbolon*). Esta consideración convencional del lenguaje radica en el consenso de una comunidad sobre lo que considera bueno y correcto. La validez del uso de las palabras se encuentra a partir de la noción de *nomoi*: aquello que los hombres consideran para sí productivo a la hora de alcanzar la comprensión mutua. De este modo, en Gadamer, el ámbito semántico del lenguaje tiene por origen el ámbito pragmático del mismo. Con esto se descubre la esencia del lenguaje como la realización comunicativa de la lengua y, por otro lado, se observa que la lingüisticidad se ofrece como el horizonte de sentido de toda posible experiencia del mundo. Justamente, Gadamer menciona que:

[E]l mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción.⁹

A partir de este examen gadameriano se establece que la lingüisticidad es potencialmente abarcativa de toda forma de comprensión; o sea, de toda acepción del lenguaje vertida en una lengua. Ya, para Gadamer, toda lengua es no sólo forma, sino contenido de una acepción lingüística del mundo. En ello reconocemos dos puntos cruciales:

1. El primero es que toda lengua en sí misma es expresión del mundo. Toda acepción lingüística es una percepción del mundo. La experiencia del entorno tiene su libertad y expresión en el lenguaje.
2. Segundo, debido a ello, todo decir de la lengua posee como tal una pretensión de verdad. Toda acepción del mundo es verdadera en cuanto experiencia.

De forma similar a lo que anteriormente habíamos observado en el caso de los textos, las distintas percepciones del mundo (las diferentes lenguas) constituyen las variadas interpretaciones surgidas a partir del “texto” que Gadamer, recobrando un viejo problema filosófico, llama “mundo en sí”. Ahora bien, para nuestro filósofo esto no implica que las diferentes acepciones del mundo en cada lengua sean relativas a un mundo en sí incognoscible. Plantear de semejante forma la alteridad de las interpretaciones existentes sería postular, en definitiva, un punto de vista teológico o incluso solipsista. No podemos pensar en horizontes cerrados que de un modo etnocentrista intentan alcanzar la cosa en sí de una manera excluyente. Inevitablemente esto lleva a pensar su lengua como “la” lengua del mundo. El procedimiento que encuentra Gadamer de no caer en esta problemática es de igual forma que la desarrollada en la interpretación de textos. Si más arriba habíamos mencionado la noción de “autonomía de sentido” como la delimitación y, a su vez, como condición de posibilidad de diversas configuraciones de sentido, ahora diremos que la noción de “mundo en sí” actúa análogamente y que, por tanto, el mundo no es más que las diferentes acepciones que tenemos de él. Así como las multiplicidades interpretativas de un texto se configuran a partir del desarrollo de la capacidad que tiene de responder a diferentes cuestionamientos, el “mundo en sí” es la conformación de los distintos alcances lingüísticos que resultan de su experiencia. Como bien dice Brice

9 “Die eigene Sprachwelt, in der einer lebt, ist nicht eine Schranke, die Erkenntnis des Ansichseins verhindert, sondern umfasst grundsätzlich alles, wohinein sich unsere Einsicht zu erweitern und zu erheben vermag” (Gadamer 1975 536).

Wachterhauser, el lenguaje no funda ontológicamente la inteligibilidad del mundo, pero es condición de posibilidad de comprensión de él (cf. 67).

De esta forma, Gadamer no sólo plantea la relación de identidad entre pensamiento y lenguaje, sino también la forma de no caer en un etnocentrismo. Para este autor la diversidad lingüística no significa un perspectivismo excluyente, sino, por el contrario, incluyente. La lingüisticidad, por tanto, es potencialmente abarcativa de todo discurso sobre el mundo. La multiplicidad de lenguas no significa un relativismo del mundo, sino que éste es las distintas acepciones en que se ofrece, como hemos observado. Podemos decir que Gadamer adhiere a este pensamiento en cuanto el sentido no representa una univocidad, sino acontecimientos epocales que se desprenden de sus propias posibilidades interpretativas. Esto significa reconocer en la postura gadameriana una visión sincrónica y diacrónica de la fusión de horizontes. Ésta última, de hecho, opera en ambas direcciones. La génesis lingüística se estructura históricamente según una vía interpretativa que conforma una tradición a partir de la cual cada cultura se comporta ante el mundo.

Contra el monopolio y unilateralidad de la historia (*Geschichte*) planteada en la noción del “despliegue” del espíritu (*Geist*) en Hegel, el concepto aristotélico de “potencia” nos brinda la posibilidad de pensar la historia como diversos encauces o acepciones que no son excluibles mutuamente (cf. Taylor 146-164). Que la historia sea explicable desde la idea aristotélica de potencia, y que la lingüisticidad sea, a su vez, potencialmente abarcativa, no es casualidad. Ambas se corresponden en la comprensión y entendimiento del hombre con el mundo y sus semejantes. Justamente allí se inscribe la fusión de horizontes como el elemento hermenéutico relevante a la hora de lograr un entendimiento en común entre las diferentes líneas históricas y lingüísticas.

4. Conclusión: un cuestionamiento interna a la hermenéutica filosófica

El fin de la fusión de horizontes no es más que lograr un acuerdo lingüístico sobre la base de un lenguaje común. Junto a Grondin, dijimos que la fusión posee dos características fundamentales. Por un lado la transformación de las partes fusionadas y, por otro lado, la conformación de un nuevo sentido. Para el caso, las partes fusionadas, en tanto son tradiciones o conjuntos discursivos, cambian sus respectivos horizontes ampliándolos, y logran formar un lenguaje en común por el cual consiguen entenderse. Ahora bien, todo ello parece contradecirse si prestamos atención a una problemática interna de la fusión de horizontes.

La fusión de horizontes sólo es posible en cuanto la dialéctica de la pregunta y repuesta es puesta en práctica en la forma de que nos dejemos interpelar por la alteridad y su conjunto discursivo con pretensión de verdad. Por eso habíamos mencionado que la fusión no puede darse si no es sobre la base de la “vinculatividad moral” del diálogo hermenéutico. La realización de la fusión se ofrece como la dialéctica de la alteridad. Pero, para Gadamer, dicha dialéctica de la alteridad queda subordinada al desarrollo de la dialéctica de la cosa (*Sache*) expresada en la conversación. De allí que en este autor aparezca la metáfora del “juego” como la descripción del movimiento mismo de la cosa en el pensar dialogal. Una noción que en *Wahrheit und Methode* había aparecido en su primera parte como descripción del movimiento comprensivo del arte, y que en esta tercera y última parte reaparece como el elemento descriptivo de la *enérgeia* del lenguaje; lugar que por otro lado es el propio de la comprensión. Para Gadamer, la idea suya de “juego lingüístico” se corresponde con su idea del acontecimiento dialogal de la tradición en el lenguaje. “El evento es el movimiento (*Bewegtheit*) del lenguaje” (Figal 111). El devenir de la conversación entre una y otra comunidad lingüística, de esta manera, queda supeditado al devenir propio de la tradición en la que me encuentro. Por eso Gadamer nos dice que el verdadero *subjectum* del diálogo, del juego lingüístico, es el acontecer de la cosa y no los intérpretes que intervienen en él. Ante ello explica que:

Tampoco aquí puede hablarse de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia del mundo o de la tradición que nos hablan, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta.¹⁰

Con ello tenemos un pensar metafísico que parece derrumbar la tesis hermenéutica del reconocimiento de la alteridad como hemos venido observando hasta ahora, ya que la fusión de horizontes no es más que el juego mismo que la tradición juega más allá de sus intérpretes e intervenciones de esquemas conceptuales distintos. Parece, en realidad, que el lenguaje común, como una nueva iluminación en el comparecer de la experiencia hermenéutica se reduce tan sólo a la transformación de un único horizonte. Por ello Gadamer ha sido tildado de “realista metafísico” (Wachterhauser 77). Con la problemática desarrollada en *Wahrheit und Methode* sobre el “mundo en sí”, Gadamer deja de lado toda posible interpretación relativista del planteamiento hermenéutico filosófico, para colocarse en una

¹⁰ “Entsprechend ist auch hier nicht von einem Spielen mit der Sprachen oder mit den uns ansprechenden Inhalten der Welterfahrung oder Überlieferung die Rede, sondern von dem Spiel der Sprache selbst, die uns anspricht, vorschlägt und zurückzieht, fragt und in der Antwort sich selbst erfüllt” (Gadamer 1975 584).

postura clásica metafísica. Siguiendo a su maestro Platón, nuestro filósofo plantea una inteligibilidad subyacente al mundo que es posible captarla mediante el discurso. Gadamer no es un relativista, sino más bien un realista metafísico, porque el mundo es inherentemente inteligible. Toda interpretación posible corresponde a la propia inteligibilidad del mundo. La experiencia hermenéutica del mundo es, justamente, posible debido a que el mundo es discursivamente manifiesto. En ello estriba que un horizonte de sentido ajeno al propio se inscriba en una conmensurabilidad comprensiva. Existe una autonomía de sentido que, aunque nunca es expresada en su completitud, sí es captable en cierto modo en la expresividad del lenguaje. La alteridad viene a cumplirse, entonces, como un simple medio de comprensión del sí mismo. Ella es apariencia de un juego lingüístico encerrado en él mismo. Y, según esto, tenemos más bien un acercamiento al pensar histórico de Hegel, que un alejamiento de él. La alteridad de otro horizonte histórico es sólo la proyección y continuidad a través de una transformación de un horizonte único que mantiene su identidad inalterada. Ésta parece ser la problemática mayor que encontramos en el desarrollo del pensamiento hermenéutico de Gadamer en *Wahrheit und Methode*.

Bibliografía

Bubner, R. "Acerca del fundamento del comprender", *Isegoría* 5 (1992), trad. Rosario Grimaldi y Juan Vázquez,

Duque, F. *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*. Madrid, Tecnos, 2002.

Figal, G. "The Doing of the Thing Itself: Gadamer's Hermeneutic Ontology of Language". *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Dostal, R. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Gadamer, H-G. *Ästhetik und Poetik I*. Tübinga: Mohr Band 8, 1993 (versión castellana parcial *Arte y verdad de la palabra*, trad. José Zuñiga García, Barcelona: Paidós, 1998).

Gadamer, H-G. *Wahrheit und Methode*. Tübinga: J.C.B. Mohr, 1975 (versión castellana *Verdad y Método*, trad. Ana Aparicio-Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 1977).

Gadamer, H.G. & Grondin, J. "Looking back with Gadamer over his writings and their effective history (1996)", *Theory, Culture y Society* 23/1 (2006): 85-100.

- Greisch, J. *El cogito herido*, trad. Gerardo Losada. Buenos Aires : UNSAM, 2001.
- Grondin, J. "La fusion des horizons. La version gadamérienne de l'adaequatio rei et intellectus?", *Archives de philosophie* 68 (2005): 401-418.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Max Niemayer: Tubinga, 1963 (versión castellana *Ser y Tiempo*, trad. Jorge Rivera, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997).
- Kusch, M. *Language as calculus vs. language as universal medium: A study in Husserl, Heidegger and Gadamer*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
- Taylor, Ch. "Comparison, History, Truth" *Philosophical Arguments*, ed. Taylor, Ch. Cambridge-London: Harvard University Press, 1995. (versión castellana Taylor Ch. (ed). *Argumentos filosóficos*, trad. Fina Birulés Bertrán, Barcelona: Paidós, 1997).
- Vattimo, G. *Ética de la interpretación*, trad. José Etcheverry. Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Wachterhauser, B. "Getting it Right: Relativism, Realism, and Truth" *The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Dostal, R. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

