

<https://doi.org/10.32735/S0718-2201202000051858>

241-249

HISTORICIDAD Y LINGÜÍSTICIDAD: EN TORNO AL CONCEPTO FUSIÓN DE HORIZONTES EN LA HERMENÉUTICA DE HANS- GEORG GADAMER

*Historicity and linguistics: around the concept fusion of horizons in the hermeneutics
of Hans-Georg Gadamer*

ALEX CÁRDENAS GUENEL
Universidad de Chile (Chile)
alexcardenas@live.cl

Cabe considerar –previamente– que la hermenéutica se constituye como el arte de la interpretación que de acuerdo al objeto y caracterización propia de su ejercicio, posee diversas formas de procedimientos. Esto se manifiesta en la interpretación de múltiples modos de lenguajes y sistemas de comunicación, así como en la interpretación de distintos tipos de documentos que se traducen en diferentes expresiones, tales como: la hermenéutica jurídica, teológica, literaria, histórica, filosófica, etc. (Vigo, 2006, p. 257). No obstante, la hermenéutica constituye la experiencia del mundo en general.

Hans-Georg Gadamer, mediante su magna obra, *Verdad y método*, logra establecer los principios fundamentales de toda interpretación (Beuchot, 2016, p. 20). Esta se encuentra orientada hacia la reflexión de la experiencia histórica y lingüística como condiciones necesarias para una autenticidad de la comprensión y, en este sentido, emerge el concepto de fusión de horizontes. El horizonte hace referencia a la posibilidad de abarcar todo lo visible desde un cierto punto, de manera que quien tiene un horizonte no está limitado a lo más próximo, sino que puede ver por encima de ello pudiendo incluso generar una ampliación del propio horizonte. Ver más allá de lo cercano, integrando lo visto en un todo más grande con patrones más correctos, es ganar un horizonte como ampliación de sentido (Gadamer)

La tesis acerca de la fusión de horizontes planteada por Gadamer, hace referencia a que cuando buscamos comprender algún asunto -otro horizonte- siempre comprendemos, al menos en parte, a partir de nuestro propio horizonte, pero no siempre somos conscientes de ello. Su posibilidad tiene que ver con un acontecimiento del comprender como transformación y, tiene lugar cuando la comprensión es una experiencia de verdad, como encuentro trascendente de lo esencial. Es así como la comprensión se despliega como un acontecimiento o advenimiento que de manera súbita nos sorprende (Grondin, 2007, p. 33). La fusión de horizontes conlleva la posibilidad de que dos horizontes se reúnan en un solo horizonte, es decir, existiría una suerte de transformación de horizontes. Pues, la posibilidad de encontrarse con otro, implica un horizonte común, entendiéndose que es necesario tener presente siempre un horizonte propio para poder desplazarse hacia otro horizonte que permita el ascenso hacia una generalidad superior, es decir, que rebase ambos horizontes particulares (Aguilar, 1996).

Sobre esto, la fusión de horizontes presenta el problema de la comprensión, que como proceso de apropiación comprensiva en lo abierto del sentido, no es capturable de modo exhaustivo por medio de procedimientos de objetivación metódica. El acontecer del sentido como experiencia de apropiación comprensiva resulta ser una experiencia de la autenticidad, en tanto que lo comprendido se hace accesible en y con la comprensión, desde la apertura del horizonte hermenéutico. La comprensión no es un mero procedimiento subjetivo con respecto a un objeto dado, sino que es perteneciente al ser de lo que se interpreta, el cual se encuentra mediado por el lenguaje y la historia. Estas categorías experienciales se despliegan mediante un carácter intermedio respecto del problema de la objetividad y la subjetividad. Dicho esto, historia, lenguaje y realidad se encuentran entrelazados de manera que al sujeto cognoscente le es imposible cualquier acceso inmediato a una realidad no interpretada desde un horizonte compartido (Habermas, 2011, p. 70).

Asimismo, en la fusión de horizontes hay una condición de lo inevitable, en el sentido de que dicha fusión se despliega como condición de la interpretación. Pues, al encontrarse dos visiones o formas distintas, de forma inevitable se produce algo diferente. De manera que no cabe la determinación previa a modo de control –en su totalidad– sobre las posibilidades contingentes del devenir. Sin embargo, no se trata tan solo de la incertidumbre en sentido negativo, sino que el encuentro con la otredad implica de modo inevitable la experiencia de una hermenéutica como fusión de horizontes. En este sentido, no se puede desconocer las implicaciones de la historicidad y la lingüisticidad de la experiencia hermenéutica.

Ahora bien, la experiencia hermenéutica es de suyo histórica, es decir, la historicidad se constituye como fundamento determinante de la propia interpretación (Palmer, 2002, p. 297). Es el sujeto intérprete quien desde una historicidad trascendental a la que pertenece, actualiza su tradición mediante una articulación de la sustantividad intersubjetiva e historicante del acontecer. El participar en la tradición implica situarse en el devenir histórico del cual somos herederos relativos a partir de un determinado horizonte temporal. La experiencia humana se encuentra muy vinculada a la tradición mediante la articulación lingüística que se expresa en una auténtica relación vital intersubjetiva e histórica, en donde cabe la posibilidad de construir su verdadero sentido que determina la actualización del espacio de nuestras experiencias (Moratalla, 1991, p. 195).

El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo se despliega bajo el pasado y el presente como categorías que se encuentran en continua mediación. Pese a que la situación histórico-hermenéutico de la distancia en el tiempo manifiesta una polaridad entre familiaridad y extrañeza; la fusión de horizontes vendría a acabar en cierto modo con la distancia temporal. Es decir, dicha fusión viene a replantear el problema de la división o lejanía, entendiéndose esta no como algo que deba ser salvado o superado,

sino que, representa el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente, posibilitando una forma positiva del comprender. Por ello, un pensamiento auténticamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad, puesto que para mostrar la realidad de la historia desde la comprensión misma en tanto que proceso de historia efectual, no se puede desconocer la propia situación del sujeto intérprete (Gadamer, 2001, p. 370). La conciencia de la historia efectual viene a ser conciencia de la situación hermenéutica en la que no es posible una reflexión total sobre la historia. Esto es propio de la esencia misma del ser histórico que somos, en cuanto que seres inacabados.

Bajo esta consideración, la situación hermenéutica está en esencia en relación con el concepto de horizonte. Comprender una tradición implica comprender un horizonte histórico, de manera que el desplazarse a una particular situación histórica implica partir del horizonte que se tenga. El horizonte del presente siempre está en un proceso de formación constante en el que se ponen a prueba los propios prejuicios en relación con el horizonte del pasado. Ambos horizontes se fusionan de manera que lo viejo y lo nuevo crecen juntos. El comportamiento hermenéutico proyecta un horizonte histórico que se distingue del horizonte del presente, porque la conciencia histórica es consciente de su alteridad, sin embargo, ella misma es una forma de superposición sobre una tradición que subsiste.

Es así como Gadamer (2001) plantea que:

El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto una fase o momento en la enajenación de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizontal que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación (p. 377).

La fusión de horizontes es una tarea constante de la comprensión, es decir, comprender es un proceso de fusión de perspectivas que se encuentran en una misma unidad de construcción participativa, en donde acontece la efectividad histórica. La conciencia de la efectividad histórica posee una estructura actualizadora y abierta mediante la participación dialógica en un continuo interpretar (Moratalla, 1991, p. 219). La conciencia de la historia efectual implica comprender en primera instancia que toda conciencia se encuentra bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia y que la estructura de la reflexividad constituye un principio fundamental.

Toda experiencia posee un doble sentido: por un lado, se entiende como aquella que se integra en nuestras expectativas y se confirman, por otro lado, como experiencia que se hace. Bajo esto la negatividad de la experiencia posee un sentido productivo puesto que no es una corrección ante un posible engaño o error, sino que más bien se logra un saber abarcante sobre una generalidad. Esta forma de experiencia se le llama dialéctica toda vez que transforma el conjunto de su saber, en la medida que la experiencia se

va confirmando de manera constante mediante la reiteración. Sin embargo, no cabe la posibilidad de hacer dos veces la misma experiencia porque en esencia esta quiere decir que algo se ha adquirido y se posee, por lo cual no puede aparecer como una experiencia inesperada o nueva, sino que se presenta como algo adquirido y previsto. Es decir, quien experimenta se hace consciente de su experiencia volviéndose experto en tanto que ha adquirido un nuevo horizonte. La autenticidad de la experiencia viene a ser aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud, percibiendo los límites dentro de los cuales caben posibilidades para las expectativas y los planes. Ergo, la verdadera experiencia es la experiencia de la propia historicidad (Gadamer, 2001).

La experiencia hermenéutica del ser está condicionada por el horizonte de la finitud en cuanto a la complejidad relacional entre la experiencia humana como acontecer y las reflexiones de la propia experiencia, la cual posee su fundamento en las cosas mismas. La experiencia en tanto que no es absoluta ni concluyente, posee una dimensión antidogmática de posibilidad abierta a la creación o adquisición de nuevas experiencias que se relacionan con un saber vinculado a las posibilidades contingentes del devenir, en donde la historicidad y la finitud son el sustrato de todo conocimiento. En la hermenéutica de la facticidad no se es dueño del ser y el tiempo, aun cuando sobre ambas categorías se llegue a dominar un determinado saber, lo cual significa que la experiencia como parte fundamental de la esencia histórica del hombre puede ser comunicable aunque no así transferible dada la limitación de su finitud, implicando así, un reconocimiento de los límites presentes en la esencia histórica-finita (Moratalla, 1991, p. 173).

Dicha experiencia se manifiesta de una forma reflexiva y recíproca, pudiendo plasmarse en una auténtica relación dialéctica que en el plano hermenéutico se comprende como conciencia histórica, en tanto que se conoce la alteridad del otro y la alteridad del pasado. Dicho correlato de la experiencia hermenéutica toma implicancia en el reconocimiento de la tradición, no como alteridad del pasado, sino en sus propias pretensiones de verdad puesto que la libertad del conocer se hace posible al estar en la tradición pero siempre pensando en la propia historicidad (Gadamer, 2001, p. 434).

Inclusive, la experiencia del lenguaje mantiene una estrecha relación con la tradición, lo cual lleva a situar la hermenéutica en una dimensión de la naturaleza del ser bajo la conciencia de la historicidad. Entender la conciencia histórica es una forma de articular la comprensión de la tradición no solo como respuesta a una estructura de la finitud de la experiencia humana, sino también como posibilidad de apertura a nuevas coordenadas experienciales conforme a una pertenencia con la tradición. Estas no limitan las posibilidades de libertad del conocer, sino por el contrario, tales coordenadas giran en torno al pensamiento de la propia historicidad interna de las relaciones vitales entre los seres humanos.

Pero el concepto de fusión de horizontes es un tanto problemático respecto de la historicidad. En la perspectiva de Dilthey, la comprensión consiste en salir del horizonte del presente a fin de desplazarse hacia el horizonte del pasado; mientras que Gadamer plantea que la comprensión se debe entender como una fusión de horizontes entre el pasado y el presente. Esto implica que ambos horizontes temporales se fusionarían dando lugar a una nueva comprensión de las cosas, pero sin desconocer que siempre comprendemos a partir de nuestro propio horizonte (Grondin, 2007, pp. 24-25). Es así como Gadamer señala que “todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete” (p. 467).

La lingüística y la comprensión mantienen una relación esencial puesto que el objeto preferente de la interpretación y la comprensión misma son de naturaleza lingüística. La relación inherente entre comprender e interpretar es indisoluble en tanto que comprender implica siempre interpretar. La interpretación se encuentra potencialmente contenida en la comprensión, de forma que la interpretación no es un medio en el que se produzca la comprensión sino que se introduce por sí misma en el asunto al que hace referencia. En este sentido, la comprensión se constituye como apropiación de lo dicho bajo la forma de convertir el asunto en cosa propia.

La hermenéutica se encuentra unida al lenguaje, aunque no se encuentra reducida a él, puesto que su preocupación ontológica hace que vaya más allá de la lingüística como tal. El lenguaje posee una matriz ontológico-existencial que configura el mundo, haciendo que la hermenéutica se vea interesada por el sentido de la realidad en su totalidad. En este sentido, la significatividad no es un mero fruto de la convencionalidad sino que se constituye desde la historicidad de la existencia. Pero como toda interpretación que se constituye en la experiencia del mundo, esta es siempre lingüística, es decir, el lenguaje es intrínseco a toda comprensión del mundo (Mancilla, 2013).

Ahora bien, el lenguaje pareciera no expresar de manera plena lo que sentimos. Su realización bajo determinadas esquematizaciones y preconcepciones sociales, podrían llevar a una determinada crítica del lenguaje respecto de las posibilidades del conocimiento. No obstante, se entiende que las convenciones de la expresión lingüística no cambian, sino que lo que se ve afectado son las convenciones de la opinión que se plasman en lo lingüístico. Esto es que sigue manifestándose de un modo esencial e indisoluble la relación entre comprensión y lingüística, porque toda posibilidad de crítica es realizada en la forma lingüística. En este sentido, el lenguaje sobrepasa toda argumentación contra su competencia en tanto que su universalidad se sitúa a la altura de la razón (Gadamer, 2001, p. 478).

El intérprete bajo sus propios conceptos se trae consigo mismo en su interpretación. Aunque en esta situación como fenómeno hermenéutico, se entiende que el intérprete no hace uso de las palabras y los conceptos de un modo instrumental como

si se sirviera de ellos. La comprensión tiene su momento de aplicación constante y progresiva sobre la formación de los conceptos, lo cual se manifiesta tanto en la indisoluble conexión entre la comprensión y lo conceptual, como en la unidad interna de la palabra y la cosa. La conceptualidad de toda comprensión es fundamental puesto que la interpretación conceptual es la forma en que se realiza la propia experiencia hermenéutica. El fenómeno hermenéutico manifiesta la función universal de la lingüisticidad en tanto que dicho fenómeno se revela en su propio carácter lingüístico. Todo lo que es comprensible tiene que ser asequible a la comprensión y a la interpretación, lo que en efecto, implica que tanto la comprensión como el lenguaje nunca pueden ser simple objeto, ya que “ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto” (Gadamer, 2001, p. 485).

La lingüisticidad como forma de toda interpretación, constituye el ser mismo del hombre. Ella no es externa a la realidad, por lo que resulta imposible abordar el lenguaje fuera de la experiencia lingüística. La lingüisticidad viene a ser el elemento común de la experiencia humana, toda vez que en ella se experimenta la realidad misma. Todo objeto hermenéutico está articulado lingüísticamente, de manera que en el lenguaje acontece la experiencia del mundo y la comprensión del mismo. Cada sujeto, en su particular lenguaje posee una perspectiva del mundo que es parcial. Esto, en efecto, no significa que la pluralidad de lenguajes sea una mera relatividad lingüística ni una simple yuxtaposición de contrarios, sino que independientemente del lenguaje y la visión particular que se tenga del mundo, al estar en un mundo común constituido lingüísticamente, cada lenguaje contiene potencialmente todas las demás perspectivas pudiendo cada uno expandirse en el otro (López, 2000, p. 241).

El acontecer del lenguaje se encuentra en correspondencia con la constitución finita del ser humano. Los límites del conocer son una cuestión central en la interpretación de la relación hombre-mundo, en la medida que se encuentran determinados por aquella finitud en un sentido real de reconocer la limitación estructural del conocer humano. Esto es que el lenguaje se constituye como la huella de la finitud humana. El lenguaje como huella de la finitud implica que este no es un mero instrumento sino “el medio por excelencia” que se manifiesta en referencia a la lingüisticidad de la pertenencia al mundo, que como experiencia es de naturaleza finita, pero que permite la apertura de la propia experiencia que se tiene del mundo. En efecto, la relación entre finitud y lingüisticidad se despliegan en un acontecer continuo de la experiencia que no está concluida ni determinada, sino que se encuentra en una progresiva configuración que se manifiesta en la diversidad de las estructuras lingüísticas (Moratalla, 1991, p. 99).

La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo proporciona un horizonte de sentido que abarca todo aquello hacia lo cual puede expandirse nuestra percepción, como una forma de comprensión del ser en sí. Un mundo constituido lingüísticamente que se mantiene abierto a toda posible percepción y ampliación, es accesible a otros en

tanto que representa un mundo humano. En cualquier lenguaje que uno se mueva, siempre se sitúa en la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo, es decir, en torno a una acepción del mundo. La multiplicidad de las acepciones del mundo se refiere al ser en sí de éste, las cuales no son relativas en el sentido de que se opongan al ser en sí, como si fuera posible llegar al ser en sí del mundo mediante una posición exterior a toda lingüística, sino que por el contrario, nuestra experiencia hermenéutica sobre las acepciones del mundo se encuentra siempre constituida humana y lingüísticamente (Gadamer, 2001, p. 536).

Asimismo, la experiencia hermenéutica en relación con la naturaleza lingüística del mundo se encuentra bajo la tensionalidad entre la universalidad del lenguaje y la singularidad en la que se concreta la propia lingüística. Esta tensión no implica una restricción de acceso a nuevas percepciones y nuevas experiencias desde otras tradiciones lingüísticas. Lo que se despliega es la posibilidad de acceso a lo real entendida como ser en sí, mediante la percepción en la que se articula la experiencia del mundo en un determinado lenguaje compartido. Cuando se hace referencia a la relación total que tiene el hombre con el mundo desde la realización lingüística, el mundo constituido lingüísticamente no es en sí, ni relativo del modo como pueden ser los objetos de la ciencia. Puesto que el mundo lingüístico no posee el carácter de objeto ni tampoco es relativo a una determinada lengua. Esto es que no se puede mirar el mundo lingüístico fuera de la experiencia lingüística que se tiene del mundo. Por ende quien tiene lenguaje tiene el mundo. Es decir, la interpretación que se tiene del mundo se encuentra determinada por la relación entre lenguaje y mundo (Gadamer, 2001, p. 545).

En cada lenguaje se presenta aquella referencia que apunta a la infinitud y totalidad del ser mediante la participación de un proceso comunicativo sobre una realidad constituida lingüísticamente, es decir, sobre la constitución del mundo que siempre se mantiene en una totalidad abierta y cambiante. En efecto, el adquirir nuevos lenguajes y conocer nuevos mundos implica un aumento del grado de aquella relación antes establecida (Moratalla, 1991, p. 118).

Reconsiderar que el fenómeno hermenéutico posee como fundamento la finitud de la experiencia histórica del ser, es también considerar el lenguaje humano como centro de desarrollo de la propia experiencia del mundo. La referencia que hace el lenguaje como centro al todo de cuanto es, permite la mediación entre la situación histórica-finita del sujeto y el mundo. Ante esto, Gadamer señala que:

El lenguaje no es la huella de la finitud porque exista la diversidad de la estructura del lenguaje humano, sino porque cada lengua se forma y prosigue continuamente al paso que va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo. No es finito porque sea al mismo tiempo todas las demás lenguas, sino porque es lenguaje (p. 548).

El acceso a un lenguaje entendido como un auténtico proceso del acontecer lingüístico se manifiesta como previo a toda experiencia hermenéutica, en tanto que toda aplicación renovada a un contenido respecto de la productividad del comportamiento lingüístico sobre el mundo se encuentra mediada lingüísticamente. Es así como el acontecer lingüístico de la experiencia hermenéutica se encuentra en correspondencia con la exposición dialéctica de Hegel toda vez que la dialéctica es la expresión de lo especulativo situado bajo la dimensión de lo enunciado. Gadamer la sitúa en una dimensión lingüística del mundo al considerar el desarrollo de la dialéctica como pregunta y respuesta. La comprensión mantiene una relación esencial con la interpretación, pese a ser un movimiento relativo e inconcluso, logra alcanzar su perfección relativa. Por ello la dialéctica de Hegel apunta a que el contenido especulativo de los enunciados filosóficos requiere una exposición dialéctica de las posibles contradicciones contenidas en él, como desarrollo de una correspondencia auténtica.

El sujeto intérprete bajo la condición de motivaciones intrínsecas y de elección de lo que se hace necesario expresar, hace que la interpretación obtenga su sentido desde su nexo de motivaciones, en donde la dialéctica filosófica sitúa el todo de la verdad mediante la autocancelación de las imposiciones unilaterales, junto al aguzamiento y superación de las contradicciones (Gadamer, 2001, p. 296).

En esto, la tarea como esfuerzo hermenéutico consiste en desvelar un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones, considerando que toda interpretación se encuentra en una situación de finitud bajo un comienzo que no es arbitrario. Es decir, la condición de su posibilidad subyace a una situación hermenéutica determinada por opiniones previas que no implican un obstáculo de la comprensión, sino un esfuerzo hermenéutico ante dicha situación que se presenta como una relación establecida entre el sujeto que comprende y el texto que requiere ser interpretado.

En definitiva, el comienzo de la interpretación es respuesta como tal desde el planteamiento de la pregunta que determina el sentido de la interpretación. La interpretación como dialéctica de pregunta y respuesta determina la comprensión como un acontecer. El problema del comienzo, bajo el presupuesto del saber infinito y de la dialéctica especulativa en su realización circular, se constituye como el problema del final (p. 565).

El acceso al lenguaje no significa la adquisición de una segunda existencia, sino que lo que accede a él se presenta a sí mismo como parte de su propio ser en un sentido de unidad especulativa como distinción en sí mismo, pero que también es una forma de indistinción. Si bien es cierto, lo que accede al lenguaje es algo distinto a la palabra hablada, en virtud de lo que accede a él, la palabra también se constituye como tal. En efecto, la relación humana con el mundo es de naturaleza lingüística y por tanto se manifiesta de un modo comprensible.

OBRAS CITADAS

- Aguilar, Mariflor (1996). "Problematizando a Gadamer". *Theoría: Revista del Colegio de Filosofía* N° 3: 93-105.
- Beuchot, Mauricio (2016). *Hechos e interpretaciones. Hacia una hermenéutica analógica*. México: Fondo de la Cultura Económica.
- Gadamer, Hans-Georg (2001). *Verdad y Método I*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, Jean (2007). "La fusión de horizontes ¿La versión Gadameriana de la *adequatio rei et intellectus*?" En: *Gadamer y las Humanidades*, Volumen I. Ontología, Lenguaje y Estética. México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM: 23-42.
- Habermas, Jürgen (2011). *Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- López, María del Carmen. (2000). "La universalidad del lenguaje en la filosofía hermenéutica de H. G. Gadamer". *Éndoxa: Series Filosóficas* 12: 229- 256.
- Mancilla, Mauricio (2013). "Experiencia de la historicidad e historicidad de la experiencia". *Alpha* N° 36: 169-182.
- Moratalla, Agustín (1991). *EL arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de H. G. Gadamer*. Salamanca: Kadmos.
- Palmer, Richard (2002). *¿Qué es la hermenéutica? Teoría de la interpretación en Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer*. Madrid: Arco/Libros.
- Vigo, Alejandro (2005). "Caridad, Sospecha y Verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea". *Teoría y Vida*. Vol. 46, N° 1-2: 254-277.