



Wirkungsgeschichte y Fenomenología del Espíritu: rastros hegelianos en la fusión de horizontes gadameriana

Wirkungsgeschichte and Phenomenology of Spirit. Hegelian traces in Gadamer's Fusion of Horizons

 Oscar M. Esquisabel

omesqui@fibertel.com.ar

Instituto de Filosofía “Ezequiel de Olaso” (CONICET–CIF) / Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Recepción: 27 Septiembre 2023
 Aprobación: 15 Octubre 2023
 Publicación: 01 Diciembre 2023

Cita sugerida: Esquisabel, O. M. (2023). *Wirkungsgeschichte y Fenomenología del Espíritu: rastros hegelianos en la fusión de horizontes gadameriana*. *Revista de Filosofía (La Plata)*, 53(2), e083. <https://doi.org/10.24215/29533392e083>

Resumen: La fusión de horizontes constituye una clave arquitectónica de la hermenéutica gadameriana. Junto con el concepto de conciencia histórico-efectual, Gadamer la propone como una condición fundamental de la comprensión y de la experiencia hermenéutica en general. Sin embargo, cuando se analiza el modo en que la fusión de horizontes se verifica, se hace manifiesto que no puede evadir consecuencias paradójicas que, en el fondo, Gadamer intenta superar mediante argumentaciones que nos retrotraen a la experiencia de la conciencia en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En el presente ensayo exponemos los lineamientos generales de ese sesgo “fenomenológico” de la fusión de horizontes.

Palabras clave: Hermenéutica, Dialéctica, Fusión de horizontes, Interpretación, Historia efectual.

Abstract: The fusion of horizons constitutes an architectural key for Gadamerian hermeneutics. Together with the concept of historical-effectual consciousness, Gadamer proposes it as a fundamental condition for understanding and hermeneutical experience in general. However, if we analyze how the fusion of horizons happens, it is evident that it cannot evade paradoxical consequences that Gadamer tries to overcome through arguments, which bring us back to the experience of consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*. In this essay, we develop the outlines of this phenomenological aspect of the fusion of horizons.

Keywords: Hermeneutics, Dialectics, Fusion of horizons, Interpretation, Effectual history.

Introducción

Una de las características centrales del pensamiento hermenéutico, tal como se desarrolló especialmente en la segunda mitad del siglo XX, es el haber hecho una práctica efectiva y coherente de una de sus postulados fundamentales, a saber, que el trabajo de la reflexión filosófica es fundamentalmente dialéctico, no en el sentido de la superación o *Aufhebung* hegeliana, sino en el más modesto, pero, si se quiere, más rico, que se ha encarnado, de una manera un poco literaria, si se quiere, en el diálogo platónico. En este sentido, el “somos diálogo” de Gadamer, que suena hoy en día como una afirmación un tanto trillada, si se quiere, no por



eso es menos importante para la corriente hermenéutica, porque, por simple y frecuentada que parezca, constituye al fin y al cabo su ideal, su norte, su *ethos* y, posiblemente, su sentido último, como práctica de la filosofía en la actualidad.

Y pese a que al inspirador de esta divisa filosófica –somos diálogo– ha sido Gadamer, no es precisamente el autor de *Verdad y Método* quien mejor la ha cumplido en el pensamiento actual. En efecto, si la práctica filosófica es el diálogo, lo que se debe lograr, como en los diálogos platónicos, es que la filosofía dialogue, con la meta de integrar puntos de vista y conceder a cada uno lo que le corresponde. Claro, la hermenéutica gadameriana ha dialogado, pero en gran medida lo ha hecho con la *gran historia* de la filosofía occidental, con los grandes autores que han marcado los hitos de la metafísica. No obstante, a decir verdad, apenas ha intentado mantener un diálogo con las líneas de pensamiento que estaban en desarrollo cuando *Verdad y Método* salió al ruedo. Y entiéndase bien, hablo de diálogo y no simplemente de la intención de responder o tomar posición respecto de esta o aquella objeción.

Creo que este punto de partida proporciona un excelente nexo con uno de los autores a quien Mario dedicó una buena parte de sus investigaciones, especialmente en los últimos treinta años; me refiero concretamente a Paul Ricoeur. En efecto, me parece que le cabe a Paul Ricoeur el mérito de haber intentado realizar la verdadera tarea de integrar en una intención dialógica y hermenéutica las principales corrientes de pensamiento que se han desplegado sobre todo en la segunda mitad del siglo XX y que, en cierto modo, constituyen nuestra herencia intelectual. Precisamente, Ricoeur ha hecho la “esforzada tarea del espíritu” de recorrer con tenacidad y profundidad las múltiples perspectivas filosóficas que ofreció el siglo XX con el fin no tanto de superarlas dialécticamente en un último punto de vista absoluto, sino de desarrollar un pensamiento que se encuentra siempre *in fieri* a través de esa misma confrontación dialógica.

Como no podía ser de otra manera, Ricoeur no pudo permanecer indiferente ante la hermenéutica gadameriana, aunque no por ello la ha asimilado sin críticas. Sintetizando las ideas de “Logique herméneutique?” (1981, esp. pp. 185-212), así como ha reconocido la importancia de sus conceptos centrales, ha intentado también desarrollar su lado crítico, con el fin de contrarrestar las debilidades de que adolece y que representan un flanco para serias objeciones que debilitan el potencial innovador de la filosofía hermenéutica, al presentarla como un pensamiento que recae en posiciones más bien conservadoras, según la perspectiva de una atenuada metafísica de la totalidad, en la cual la tradición ocupa el papel de un “sujeto absoluto”. Como sostiene Ricoeur, es en los conceptos centrales de prejuicio, historia efectual y fusión de horizontes donde se encuentra el riesgo y la salvación de la hermenéutica gadameriana, especialmente al momento de pensar la relación entre verdad y método, cuando se trata de reflexionar sobre el estatus y el sentido de las ciencias humanas. De esta manera, con el objeto de pensar la relación entre verdad y método como una tensión dialéctica y no como una disyunción exclusiva, Ricoeur propone pensar el prejuicio, la historia efectual y la fusión de horizontes en relación con otros tantos conceptos complementarios que conllevan una perspectiva crítica y limitadora en cada caso. Al prejuicio, que expresa el peso de la tradición, le corresponde la perspectiva crítica del reconocimiento, mientras que la historia efectual, que parece absorber al intérprete en el decurso de su propio desarrollo,

encuentra su limitación crítica en la distancia histórica. Por su parte, la fusión de horizontes, que implica el riesgo de la suposición de un acuerdo siempre ya dado, tiene su correspondencia crítica en la dimensión lingüística de la experiencia hermenéutica que acontece específicamente en la dialéctica de la pregunta y de la respuesta.

No analizaré en lo que sigue la corrección de la propuesta ricoeuriana. Antes bien, me propongo, como un paso previo, presentar una serie de consideraciones que apuntan a mostrar que, a pesar de que mediante los conceptos de historia efectual y fusión de horizontes, la hermenéutica gadameriana pretende salirse del círculo mágico de una filosofía de lo absoluto, sigue sin embargo hasta cierto punto sometida a su hechizo, precisamente a la hora de justificar la relevancia metodológica de sus conceptos fundamentales, poniendo en riesgo uno de los rasgos que, a mi modo de ver, constituye uno de los aspectos potencialmente centrales de la experiencia hermenéutica, que es ser, en principio, la experiencia de una alteridad que nos interpela como alteridad. Como trataré de mostrar en lo que sigue, el intento gadameriano por elucidar en profundidad la fusión de horizontes apela a recursos que ponen en riesgo esta misma posibilidad. Si ello es así, presumo que el giro crítico que intenta darle Ricoeur a los conceptos fundamentales de la hermenéutica gadameriana no bastaría por sí mismo para evitar la conclusión de que la interpretación es un movimiento de la tradición mediante la cual ella, transformándose, se interpreta a sí misma.

Wirkungsgeschichte y fusión de horizontes

En su intento de superación de los problemas y aporías del historicismo y la conciencia aneja a él, es decir, la conciencia histórica, Gadamer propone un nuevo concepto de conciencia, a saber, la conciencia histórico-efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) (1990, pp. 346-367; 1993, pp. 415-439), cuya finalidad primera es la de fijar las condiciones de posibilidad efectivas de la comprensión e interpretación de las tradiciones, sobre todo de las tradiciones textuales, pero que, a la postre, se revela como un modo de existencia peculiar, a saber, la existencia histórica, cuyo modo de ser es, de forma primaria, de carácter hermenéutico, es decir, interpretativo. De este modo, la hermenéutica filosófica que pretende fundar Gadamer no sólo apunta a poner las condiciones de posibilidad de la interpretación de tradiciones textuales e históricas, sino que, en última instancia, se revela como una elucidación de la esencial finitud de la razón humana, en tanto que hermenéutica.

Ahora bien, el análisis de las condiciones que hacen posible la conciencia histórico-efectual ponen a Gadamer en las cercanías del pensamiento hegeliano, en particular el de la *Fenomenología del Espíritu*, por lo cual nuestro autor se ve obligado a una confrontación con Hegel, con el objeto de reconocer puntos de contacto, pero también para destacar las diferencias (1990, pp. 346-352; 1993, pp. 415-421). No obstante, como trataré de mostrar de manera esquemática, la proximidad entre Hegel y Gadamer, al menos en *Verdad y método*, es mucho mayor de lo que quizá hubiese deseado admitir su autor, por lo cual se revelan en las concepciones gadamerianas tensiones más o menos latentes. Con esta meta, pasaré revista a los argumentos gadamerianos relativos a un aspecto fundamental vinculado con el concepto de conciencia histórico-efectual, a saber,

la introducción de la noción de “fusión de horizontes”. Dejaré para otra ocasión otros dos aspectos de la hermenéutica gadameriana que plantean una necesaria confrontación con la filosofía hegeliana; ellos son el concepto hermenéutico de experiencia como “encuentro con lo otro en tanto que otro” y el acontecimiento de sentido en el medio del “lenguaje”.

La “dialéctica” de la fusión de horizontes.

El característico concepto de la “fusión de horizontes” constituye un aspecto fundamental de la hermenéutica gadameriana que forma, junto con el concepto de “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*) y de conciencia histórico-efectual (*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) (1990, pp. 305-312; 1993, pp. 371-377) una unidad estructural, ya que se reclaman mutuamente. En este contexto, la connotación hegeliana de la utilización del término ‘dialéctica’ es ciertamente intencional, ya que trataré de mostrar, brevemente, que en la argumentación gadameriana acerca de la fusión de horizontes hay una especie de “inversión dialéctica” por la cual se pasa de la admisión de diversos horizontes que se fusionan a la defensa de la tesis de que, en realidad, hay un único horizonte que evoluciona y se desarrolla, englobando a intérprete e interpretado. Trataré de presentar el argumento de la manera más concisa posible.

1. La historia efectual y la conciencia histórico-efectual

Ciertamente, los conceptos gadamerianos adolecen de una, a mi modo de ver, intencional indeterminación. A pesar de ello, trataré de fijar o caracterizar al menos el concepto de historia efectual. Así, mediante este término, Gadamer se refiere (o al menos parece referirse), en principio, al hecho de que una obra (o mejor, la recepción de una obra) produce, cada vez, las condiciones de su propia interpretación y resignificación. Es en este sentido que se utiliza el concepto de *Wirkung*: la obra tiene su propia eficacia, de modo tal que el intérprete, de algún modo, le pertenece a la obra (1990, pp. 305-306; 1993, pp. 370-372). Ahora bien, Gadamer extrapola este concepto, que aplica primariamente a la recepción e interpretación de textos, a la relación que mantenemos con las tradiciones históricas en general y a nuestra comprensión e interpretación de ellas. Nuestra existencia histórica (es decir, temporal) forma parte de antemano de una *Wirkungsgeschichte* y, en ese sentido, pertenecemos al “nexo eficaz del mundo histórico”. En términos sintéticos, la *Wirkungsgeschichte* puede caracterizarse en términos del carácter eficaz de una tradición que se mantiene a través de los cambios y se reinterpreta a sí misma.

Correlativamente, el concepto de la conciencia histórico-efectual puede caracterizarse en términos de una conciencia que comprende, interpreta (y conoce) en la medida en que pertenece al, y está constituida por, el nexo de la historia efectual. La tesis, decisiva para la hermenéutica gadameriana, es que toda conciencia (humana) es conciencia histórico-efectual, por lo que, en esta medida, la *Wirkungsgeschichte* se plantea como su condición irrebasable (1990, pp. 307; 1993, pp. 372).

En este marco, las notas salientes de la conciencia histórico-efectual son su carácter contextual o situacional, la imposibilidad de lograr una aclaración completa y total de los supuestos que involucra su propia situación (“la Ilustración total respecto de los prejuicios”) y, finalmente, la posesión de un “horizonte” de comprensión. Las dos primeras notas son más o menos claras y se corresponden entre sí: la irrebasabilidad del nexo histórico presenta dificultades insalvables para una autoaclaración completa de todos los supuestos que implica. Es el concepto de “horizonte” el que más problemas plantea, ya que su introducción es de carácter más bien metafórico. No obstante, dado que el concepto posee una connotación claramente husserliana, el horizonte gadameriano podría caracterizarse como la estructura de sentidos intencionales que forman la base de las posibilidades de comprensión de la conciencia histórico-efectual. Claramente, es la pertenencia a un nexo histórico la que dota a la conciencia histórico-efectual de un horizonte en el sentido planteado (1990, pp. 308-312; 1993, pp. 373-377). En esta perspectiva, me parece que no es incorrecto caracterizarlo como *a priori* relativo o “histórico”. Por otra parte, la concreción de dicho horizonte no es más que la pertenencia a un mundo lingüístico.

En conclusión, toda conciencia histórico-efectual posee “su horizonte de comprensión” y, en cuanto tal, es inseparable de él, porque pertenece a su propio carácter situado. De este modo, mediante la adopción del concepto de conciencia histórico-efectual, Gadamer construye primariamente un argumento acerca del carácter ficticio de la denominada conciencia histórica, con el fin de desmontar la idea de una hermenéutica y de un método histórico “objetivos”, en el sentido de que tratan de obtener resultados que tengan la misma objetividad que las ciencias naturales. El resultado secundario del argumento, que se funda principalmente en el concepto de conciencia histórico-efectual, consiste en que la conciencia histórico-efectual tiene el carácter de un proceso que se verifica en el marco de la “fusión de horizontes” (1990, p. 311; 1993, pp. 376-377). Es aquí donde se apuntan las conexiones más o menos claras con el concepto hegeliano del despliegue fenomenológico del concepto.

2. La refutación de la conciencia histórica

Para decirlo en pocas palabras, la “conciencia histórica” es, según Gadamer, el modo de ser del sujeto que corresponde al ideal metodológico de las ciencias históricas “objetivantes” y, correspondientemente, a la hermenéutica “objetiva” de sesgo metodologizante (1990, pp. 237-38; 1993, p. 295). Así, se supone que, al igual que las ciencias naturales, los objetos históricos son objetivamente accesibles mediante un procedimiento metodológico regulado que permite su comprensión gracias a una interpretación que fija su sentido como productos histórico-culturales. Gadamer atribuye a esa concepción epistemológica y metodológica la tesis de que los objetos históricos poseen, por sí mismos, un sentido objetivo que puede ser reconstruido, al menos hipotéticamente, a partir del contexto histórico en el que se generaron. Esta actitud epistemológica y metodológica exige, como contrapartida, la constitución de un sujeto que Gadamer denomina “la conciencia histórica”, la cual posee, como rasgo determinante, la facultad de desactivar o poner entre paréntesis sus propias creencias y prejuicios con el objetivo de que no constituyan un impedimento para reconstruir objetiva e

imparcialmente los sentidos de objetos históricos de épocas pasadas que no le son inmediatamente comprensibles o que, de otro modo, pueden ser erróneamente interpretados por la intromisión de supuestos no acreditados, provenientes de la situación presente. Para la conciencia histórica metodológicamente entrenada, dichos sentidos objetivos serían, en principio, accesibles. Ciertamente, la conciencia histórica no tiene dificultades en aceptar el concepto de horizonte de comprensión. Así, la tarea de la comprensión e interpretación objetivas consiste, metafóricamente hablando, en un “desplazamiento” de horizontes: la conciencia histórica “sale” de su horizonte para “penetrar” en un horizonte pasado.

Sobre la base del concepto de conciencia histórico-efectual, se puede ver por qué razón es inaceptable para Gadamer la conciencia histórica. En efecto, puesto que toda conciencia es conciencia histórico-efectual y, por ello mismo, es inseparable de su propia situación y horizonte de comprensión, la noción de conciencia histórica se convierte en una ficción metodológica, esencialmente fallida a la hora de fundar en ella la concepción de un conocimiento histórico objetivo. La conciencia histórica es, en el fondo, conciencia histórico-efectual, por lo que carece de la posibilidad de un control total sobre sus propios prejuicios o supuestos. Si ello es así, no se puede cumplir entonces el requisito de ponerlos entre paréntesis para que no obstaculicen la comprensión del sentido objetivo de los objetos históricos. De este modo, toda interpretación dependerá de supuestos no aclarados. Sin embargo, el argumento parece probar demasiado, ya que es fácil concluir que, dado que toda interpretación depende de prejuicios irrefutables, es imposible acceder a un conocimiento histórico objetivo.

Gadamer plantea el problema de manera más o menos explícita en términos de un dilema entre la pluralidad de horizontes y su respectiva clausura e inaccesibilidad recíproca, por una parte, o su unicidad, por la otra (1990, pp. 311-312; 1993, p. 377). En ambos casos, el resultado presenta dificultades que Gadamer no siempre hace explícitas, aunque parecen estar supuestas en los intentos de solución que les proporciona. Como intentaré mostrar, en ellas hay un núcleo argumental que aproxima a Gadamer a la dialéctica de la conciencia tal como se desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*. Es la que he denominado en el título de esta sección “dialéctica de la fusión de horizontes”.

3. El giro hegeliano de la fusión de horizontes

Ciertamente, no se puede decir que Gadamer plantee explícitamente el argumento que vamos a reconstruir, ya que su estilo está lejos de imprimir a sus reflexiones esa modalidad de presentación. Así es que asumo toda la responsabilidad por la prolijidad o pedantería de esta pretendida reconstrucción, aunque he tenido la sincera intención de mantenerme fiel al espíritu gadameriano, si no a la letra. Sea lo que fuere de ello, como hemos dicho, uno de los disyuntos del dilema consiste en sostener la pluralidad de los horizontes de comprensión, mientras que el segundo, por el contrario, sostiene su unicidad.

El punto de partida del primer cuerno del dilema es la suposición elemental de que hay dos horizontes de comprensión, el del intérprete y el de lo interpretado (o, si se quiere, el de quien trata de comprender y el de lo que debe ser comprendido) tales que, por las características de la conciencia histórico-efectual, están en sí mismos clausurados, por lo que son tales que uno es inaccesible

a partir del otro (1990, p. 311; 1993, p. 377). Es interesante observar que la situación que plantea Gadamer es de carácter asimétrico, puesto que se trata de la comprensión del pasado, pero pueden plantearse situaciones simétricas en el caso de interpretaciones (o intentos de comprensión) recíprocas. Sea como fuere, la interpretación y la comprensión auténtica del pasado, en su carácter objetivo, es imposible, ya que, hablando metafóricamente, nos es imposible desplazarnos hacia un horizonte ajeno sin llevar con nosotros el propio. En un sentido un poco menos metafórico, podríamos decir que para comprender e interpretar el pasado, invariablemente nos proyectamos a nosotros mismos sobre él, por lo que no hacemos más que encontrarnos a nosotros mismos.

La solución parece estar en el segundo cuerno del dilema, a saber, no hay varios horizontes, sino que hay un único horizonte que es móvil y varía o cambia. Así, los distintos horizontes quedan englobados en un único horizonte universal, que se encuentra en permanente cambio. Es a partir de este punto que la argumentación gadameriana adquiere rasgos alarmantemente hegelianos, para decirlo un poco en broma, porque parece adoptar, *volens nolens*, una dialéctica similar a la del autoconocimiento, pero esta vez en términos de la superación de la contradicción entre unicidad y pluralidad de los horizontes. El resultado de esta argumentación es que primero debemos admitir la unicidad del horizonte que permite la comprensión (la continuidad de la tradición), luego tenemos que reconocer que hay una pluralidad de horizontes y, finalmente, concluimos que esa pluralidad es un momento superado de la comprensión, con lo que retornamos a la unicidad, aunque no exactamente la misma que dio lugar al inicio de la argumentación (1990, pp. 311-312; 1993, p. 377).

Para reconstruir esta parte de la argumentación, es útil aplicar la distinción de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* entre el punto de vista filosófico (“para nosotros”) y el punto de vista de la conciencia común (“para la conciencia que hace la experiencia”). En el caso de Gadamer, nos encontramos con el equivalente al punto de vista del filósofo hermenéutico (“para nosotros”) y el punto de vista de la conciencia histórico-efectual (“para la conciencia que interpreta el pasado”). Para el filósofo hermeneuta, ciertamente, no hay diferentes horizontes, sino un único horizonte universal, que se diferencia a sí mismo y se transforma, resultando así una enajenación o extrañamiento recíproco entre horizontes particulares: la tradición se transforma a sí misma y se hace otra. Lo destacable es que el filósofo hermenéutico o la conciencia hermenéutica, si se le permite la expresión, sabe de antemano que el mutuo extrañamiento de los horizontes es superable en la unidad de una “generalidad superior” (1990, pp. 309-310; 1993, p. 375). Pero, por otra parte, la conciencia histórico-efectual, que pertenece al nexo histórico, lleva a cabo la experiencia del distanciamiento, es decir, a la necesidad de interpretar se le presenta, en principio, como el carácter ajeno y extraño del mundo histórico pasado, es decir, como un otro o una alteridad.

Así, desde el punto de vista de la conciencia histórico-efectual, el encuentro con un mundo histórico que le es ajeno y que debe ser comprendido e interpretado se expresa en términos de un enfrentamiento con un horizonte de sentido diferente del propio. De esta manera, a diferencia de la conciencia hermenéutica (o filosófica), la conciencia histórico-efectual debe realizar la experiencia de la unidad de lo que se le aparece como diverso, es decir, del enfrentamiento de horizontes. La experiencia de la unidad es lo que Gadamer denomina,

precisamente, la fusión de horizontes: el horizonte de comprensión de la conciencia histórico-efectual y el del pasado histórico que debe ser comprendido se fusionan en un único horizonte, que se expresa en el plano de la conciencia histórico-efectual en la ejecución concreta del acto de comprensión. Dicho de manera sintética, toda comprensión supone una fusión de horizontes (1990, p. 311; 1993, pp. 376-377)

Ahora bien, la fusión de horizontes, que en principio se da sólo para la conciencia histórico-efectual, no para la conciencia hermenéutica (recuérdese que es el “nosotros”), manifiesta tonalidades que recuerdan, nuevamente, la dialéctica de la conciencia, en el sentido de que el saber de lo otro es, en el fondo, un saber de sí mismo. Si bien la fusión de horizontes exige en cuanto tal y para la conciencia histórico-efectual, el encuentro de horizontes cuya alteridad recíproca debe ser superada en una nueva unidad, desde el punto de vista del “nosotros” la existencia de un horizonte ajeno que deba fusionarse con el propio en el acto de comprensión es una ficción o más bien una proyección gracias a la cual el pasado histórico cobra finalmente sentido. En efecto, el horizonte del pasado no es en realidad más que la proyección de un otro a partir de la propia situación de la conciencia histórico-efectual. Es decir, lo otro, el horizonte del pasado, es esa dimensión que la conciencia histórico-efectual no reconoce como propia, aunque en el fondo también le pertenece, por pertenecer a una tradición. La pretendida fusión de horizontes viene a restaurar una unidad que se había tornado problemática por el movimiento mismo a través del cual la tradición se enajena. En el fondo, el horizonte histórico se convierte así –tal como lo reconoce Gadamer mismo- en un momento superado del autoconocimiento de la tradición por la tradición misma (1990, pp. 311-312; 1993, p. 377).

Así, si tuviésemos que sintetizar los pasos fundamentales del dilema gadameriano, podría decirse que para resolver la aporía de la clausura de los horizontes históricos, que impide el acceso comprensivo al pasado, Gadamer recae en la unicidad del horizonte de comprensión, a saber, la continuidad de una tradición. No obstante, tal unicidad hace inteligible la comprensión histórica para la conciencia hermenéutica (“nosotros”), pero para la conciencia histórico-efectual el pasado histórico se le presenta en principio como ajeno, como algo que debe ser comprendido. Por esa razón, vuelve a presentársele a ella misma la cuestión de la pluralidad de horizontes y de su accesibilidad. La tesis de la fusión de horizontes viene a responder a esta cuestión, pero no parece resolverla completamente, si no es bajo el supuesto de la continuidad móvil de la tradición y de la proyección de un horizonte histórico ajeno como un momento superable de la autocomprensión de la tradición.

Conclusión

En el contexto de esta breve presentación, mi intención se limitó exclusivamente a destacar un aspecto de la hermenéutica gadameriana que revela una impronta notablemente hegeliana en la articulación de algunos de sus conceptos centrales. Creo que esta impronta hegeliana pone en riesgo el intento ricoeuriano por poner a salvo los conceptos fundamentales de la hermenéutica, dado que implican una firme tendencia a absolutizar y “trascendentalizar” la tradición. Por otra parte, mi perspectiva es programática, puesto que no me he propuesto realizar en el

presente contexto una apreciación crítica de las soluciones proporcionadas en los argumentos gadamerianos. Creo, sin embargo, que el excesivo énfasis en la continuidad de y pertenencia a una tradición le resta eficacia a la hermenéutica como experiencia de lo otro en tanto que otro, en el sentido de hacer valer una pretensión de verdad o validez que exige la puesta en cuestión radical de todos nuestros prejuicios (o supuestos). Por otro lado, la apelación al lenguaje como el medio en el que se realiza la fusión de horizontes a través de la dialéctica de la pregunta y la respuesta (1990, pp. 370-384) no termina de solucionar el problema, porque quedan pendientes en Gadamer cuestiones fundamentales relativas al significado, como, por ejemplo, el problema de la traducción radical. Que son posibles la comprensión y la interpretación presupone, como condición necesaria, la posibilidad de traducir. Ello puede ser relativamente admisible en el seno de una tradición que, pese a las rupturas, mantiene una continuidad de transmisión. No obstante, tal posibilidad no está garantizada cuando no hay tradición, cuando se produce la irrupción de algo completamente otro. En este sentido, la fusión lingüística de horizontes puede ser un postulado regulativo, pero no hay certeza de que pueda cumplirse cabalmente.

Referencias

- Ricoeur, P. (1981). *Logique herméneutique?* En G. Fløistad y G. Henrik von Wright (Ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey. Volume 1 Philosophy of Language - Philosophical Logic* (pp. 179-221). Leiden: Martinus Nijhoff Publishers.
- Gadamer, H-G. (1990). *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (6ª. Edición). Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H-G. (1993). *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (Trad. A. Agud Aparicio y R. de Agapito). Salamanca: Sígueme.