

LA FUSIÓN DE HORIZONTES ¿LA VERSIÓN GADAMERIANA DE LA ADAEQUATIO REI ET INTELLECTUS?

JEAN GRONDIN*

Si en mis propios trabajos hablo de la necesidad de que en toda comprensión se funda el horizonte de uno con el horizonte del otro, no estoy hablando desde luego de un Uno permanente e identificable, sino de algo que sucede en la continuidad de la conversación.¹

La historia de la filosofía es en buena medida la historia de sus metáforas más elocuentes, sin embargo, a veces olvidamos hasta qué punto éstas fueron prodigiosamente audaces. Es el caso conspicuo de la idea platónica de una trascendencia de la idea de *bien* (*epekeina tès ousias*), del dios de Aristóteles que sería un *pensamiento del pensamiento* o de la idea —en ese sentido redundante (el pensamiento esencial balbucea de buena gana) de una ciencia del *ser en tanto ser que ser*. No es exagerado decir que estas *metáforas* fundaron nuestra tradición filosófica. Sin embargo, difícilmente alguien podría decir exactamente a qué experiencia remiten. ¿Hay intuición directa del *epekeina tès ousias*, del pensamiento del pensamiento o del ser en tanto que ser? Conocemos ejemplos más modernos de dichas metáforas: Pensemos en la *mónada* de Leibniz, en el *hecho de razón* de Kant, en la *Tathandlung* (acción originaria) de Fichte o en la *Différance* de Derrida. Toda proporción guardada, la idea gadameriana de la *fusión de horizontes* también se encuentra entre las metáforas célebres. En todo caso, pocas fórmulas son tan emblemáticas de su pensamiento.

* Universidad de Montreal, Canadá. Traducción de María Antonia González Valerio.

¹ Hans-Georg Gadamer, "Romanticismo temprano, hermenéutica, deconstructivismo", en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 63.

No nos equivocamos si ahí vemos resumida una de sus tesis centrales sobre la comprensión, las ciencias del espíritu, la historia, el lenguaje y la verdad. La idea gadameriana de una *fusión de horizontes* ocupa, entonces, un papel importante en los debates sobre las ciencias del espíritu, pero sin que su sentido jamás haya sido dominado con exactitud. En lo que sigue, examinaré la significación y el alcance de esta idea, así como sus dificultades y silencios.

UNA FÓRMULA TAN EXTRAÑA COMO INUSITADA

La fusión de horizontes se dice *Horizontverschmelzung* en alemán. ¡Vaya fórmula alemana con sus seis sílabas y veintidós letras! Es una de esas palabras compuestas o *fusionadas* que le dan todo su encanto a la lengua alemana, pero que constituyen también su horror (¡en algún lado ya he visto el término *Horizontverschmelzungsproblematik* problemática-de-la-fusión-de-horizontes!)

A pesar de que a menudo se suele identificar a Gadamer con la fusión de horizontes,² se trata de una fórmula que su creador emplea y discute con poca frecuencia. No hay en su obra, o en su libro *Verdad y método*, ninguna sección consagrada expresamente a esta noción. Apenas es evocada en dos lugares —si bien muy significativos— en *Verdad y método* y en cada ocasión de manera bastante furtiva. 1) La fórmula aparece primeramente al final del capítulo sobre la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) y en un contexto polémico: tiene el fin de responder a aquellos que, como Dilthey, pretenden que la tarea de la comprensión consista en salir del horizonte del presente a fin de *desplazarse* (*sich versetzen*) hacia el horizonte del pasado. En contraposición, Gadamer replica que más bien la comprensión se debe comprender como una *fusión de horizontes* entre el pasado y el presente.³

² En principio, dos grandes filósofos han consagrado algunos estudios al tema: Ernst Tugendhat, "The fusion of Horizons" (recensión de Gadamer, *Verdad y método*) en *The Times Literary Supplement*, 19 de mayo de 1978; recogido en la colección *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992. Stanley Rosen, "Horizontverschmelzung" en L. E., Hahn, ed., *The Library of Living Philosophers*, vol. xxiv, *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Illinois, Open Court Publishing, 1997 (con una respuesta de Gadamer). En realidad se trata más de ensayos bastante generosos y críticas sobre el pensamiento de Gadamer que de estudios especializados sobre la *fusión de horizontes* como tal. Me parece que el estudio más esclarecedor es el reciente texto de Philippe Eberhard, *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

³ H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1996, pp. 375-377.

La asonancia de *Versetzen* (desplazarse) y de *Verschmelzen* (fusionarse) ayuda, ciertamente, a comprender a qué busca oponerse la fusión de horizontes. El capítulo sobre la historia efectual sucede a un capítulo consagrado a la "productividad de la distancia en el tiempo",⁴ de manera bastante irónica, puesto que la fusión de horizontes viene justamente y de un cierto modo a *acabar con* dicha distancia temporal o a relativizar su importancia, al sostener que el esfuerzo de la comprensión lleva a cabo una fusión entre el *sujeto* y su objeto en la que toda distancia parece excluida *a priori* (es posible ver ahí una de las aporías de esta noción, sin embargo, no es más que aparente, porque para Gadamer la fusión completamente comprendida presupone la fecundidad secreta de la historia).

2) La *fusión de horizontes* será evocada nuevamente al final de la segunda parte, donde Gadamer dirá que ésta se produce en el lenguaje, anunciando que eso será el hilo conductor de sus consideraciones sobre el lenguaje en la tercera parte (¡en la que, sin embargo, la fusión de horizontes no vuelve a aparecer!).⁵

Entonces, ¿qué quiere decir la fórmula de la fusión de horizontes? Su sentido inicial parece bastante claro: la tesis de Gadamer es que cuando buscamos comprender alguna cosa (digamos *otro horizonte*) siempre comprendemos, al menos en parte, a partir de nuestro propio horizonte, pero sin que siempre seamos expresamente conscientes de ello. Así, la comprensión ejecuta una *fusión* de horizontes, el del intérprete y el de su objeto; fusión en la que no siempre se puede distinguir aquello que determina la posición de uno o del otro.

En el caso de la comprensión histórica, que constituye el caso-tipo para Gadamer, la comprensión presente de un texto o de un autor del pasado toma la forma de una *fusión* entre el presente y el pasado. El horizonte del pasado se *fusionaría*, entonces, con el del presente. Mas es claro que el alcance de la fusión de horizontes rebasa el marco de la comprensión del pasado. La fusión también opera en la comprensión del otro, de otras culturas y *a fortiori* en la comprensión de sí (porque es bastante difícil querer distinguir a aquel que comprende de lo comprendido).

Antes de analizar el alcance en *Verdad y método*, es posible postular una pregunta: ¿Un horizonte (o dos) es algo que se pueda *fusionar*? ¿Se sostiene la metáfora de Gadamer? Para responder examinemos las nociones de horizonte y de fusión partiendo de su sentido en el lenguaje corriente.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 367. (N. de la T.)

⁵ *Ibid.*, pp. 456-457.

Comencemos por la noción de horizonte. Realmente no se trata de un concepto clásico de la filosofía, en el sentido de que no la emplean autores como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant o Hegel (incluso si el término tiene la misma raíz que la noción de *horismos*, la *definición* para los griegos). La fórmula es bastante reciente y procede probablemente de Husserl, aunque también de Dilthey.⁶

En el uso normal de la lengua, el horizonte designa sobretodo el "límite circular de la visión, para un observador que es el centro".⁷ Por ejemplo, decimos que el sol *desciende sobre el horizonte*, asimismo podemos hablar de la *línea del horizonte* o de un *cambio de horizonte*, pero también decimos que nuestros horizontes pueden abrirse o, mejor, ampliarse. Por ende, el horizonte tiene algo que ver con la amplitud de la visión y, en consecuencia, de la comprensión. Pienso que no hablaríamos de horizonte en una habitación cerrada en la que no pudiéramos ver el exterior. Pero ¿algo así se puede *fusionar*? ¿El sol descende sobre algo que puede *fusionarse* cuando descende sobre la línea del horizonte? Esto no es evidente de manera inmediata.

Podemos observar que el término horizonte designa, sobre todo en francés como también en otras lenguas, aquello que se encuentra delante nuestro y en un cierto sentido es exterior a nosotros cuando circunscribe la amplitud de aquello que podemos ver en derredor. Si es importante subrayarlo es porque en su uso filosófico, el cual ya ha devenido corriente, el término horizonte sirve a menudo para designar el equivalente de un punto de vista personal o subjetivo. De ese modo, decimos que cada quien o que tal grupo de individuos tiene su horizonte, con ello queremos decir que tiene su propia visión de las cosas. Pero podría ser que el término horizonte se encuentre aquí un tanto desviado de su sentido. Es más acertado decir que el horizonte es aquello que vemos *desde* un punto de vista. El horizonte mismo no es el punto de vista. Cuando subimos a un promon-

⁶ A este respecto, véase Mirko Wischke, "Das Erlebnis und seine vertiefende Erkenntnis. Zum Horizonbegriff bei Dilthey", en Ralf Helm, ed., *Horizont des Horizontbegriffs, phänomenologische un interkulturelle Studien*. Sankt Augustin, Academia, 2004.

⁷ Diccionario de la lengua francesa *Robert* citado por Grondin. El diccionario de la lengua española de la Real Academia dice: "Límite visual de la superficie terrestre, donde parecen juntarse el cielo y la tierra". Las expresiones que recoge este diccionario son muy amplias: horizontes lejanos, horizontes del imperio, un horizonte de cinco años, etcétera. El diccionario del uso del español de María Moliner recoge el uso figurado: "Campo más o menos amplio a que es capaz de extenderse el pensamiento de alguien: 'Tiene poca cultura y unos horizontes muy limitados'". (N. de la T.)

torio o a la cumbre de una montaña disfrutamos de una bella vista del horizonte, pero el horizonte mismo no es nuestro punto de vista.

A partir de esto vemos que el término horizonte ha adquirido en nuestros tiempos un sentido quizás demasiado subjetivo, mientras que de primera instancia designa aquello que va más allá de la subjetividad: aquello que la circunda.

Es un uso del término horizonte al que Gadamer se mostró singularmente atento cuando subrayó que la formación y la educación permiten —como se puede decir en alemán— *ganar un horizonte*:

El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y patrones más correctos.⁸

Esta bella idea evoca con justicia la idea —que retendremos en lo que sigue— de un ir más allá de nuestro punto de vista (o de nuestro *horizonte*) demasiado subjetivo.

¿Cómo comprender, por su parte, la idea de *fusión*, la cual tampoco es un concepto clásico de la filosofía? El alemán habla aquí de *Verschmelzung*. A semejanza de la palabra francesa (*fusion*, de *fundere*), el término alemán proviene de un verbo que significa *fundir*, *schmelzen* (esto me llevó a hablar de una *fundición* de horizontes en mi *Introducción a Gadamer*).⁹ Cuando algo se funde (la nieve, la cera o un metal) desaparece o cambia de forma para hacerse líquido. ¿Es eso lo que sucede con la fusión de horizontes?

El término que emplea Gadamer no es precisamente el de una *fundición* (*Schmelze* o *Schmelzung* es una palabra que existe pero su uso es poco común), sino el de *Verschmelzung* (fusión). El prefijo *ver-* añade una connotación más activa, más procesual al verbo *schmelzen* (fundir) y muy a menudo implica dos cosas que se *fusionan* en una sola. Por ejemplo, es de este modo que un metalurgista (al que también se le llama *fundidor*) puede fusionar dos metales, oro y plata, para hacer una aleación. En un contexto más espiritual, la lengua alemana conoce bien la idea —que le será familiar al Gadamer filólogo— de una fusión de dos tradiciones.¹⁰ En ese

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 375.

⁹ Jean Grondin, *Introducción a Gadamer*. Barcelona, Herder, 2003.

¹⁰ Véase U. Rudolf, *Islamische Philosophie*. Munich, Beck, 2004, p. 94: "Naturalmente después se puede hablar de una fusión de tradiciones (*Verschmelzung der Traditionen*)". En

sentido, la expresión quiere decir que dos tradiciones pueden reunirse en un solo pensamiento. Así, se puede decir que en Tomás de Aquino se fusionan las tradiciones del aristotelismo y el platonismo, y que en Kant las del empirismo y el racionalismo.

Hay que retener dos cosas de esta idea. En primer lugar, descubrimos que en una *fusión* las cosas (o las tradiciones) fusionadas se metamorfosean para dar lugar a otra cosa. Tdo el mundo sabe que esta idea de metamorfosis (*Verwandlung*)¹¹ no es extraña a la noción gadameriana de comprensión. La fusión de horizontes en Gadamer es también ocasión de un *nuevo nacimiento* que evidenciará el carácter único y de acontecimiento del comprender, así como la transformación que la comprensión implica. En segundo lugar, podemos subrayar que la idea de fusión presupone igualmente un cierto calor y una cierta luz. Así, es posible decir que hay una *fusión* cuando hay una fogata o cuando se enciende una luz. En metalurgia, no hay fusión sin chispas y sin pavesas. Sin duda, esto también es cierto para la comprensión, desde siempre asociada a la idea de luz. Cuando comprendemos, se enciende una luz, incluso si es sólo por un instante. Podríamos decir que es por eso que en el fuego de la comprensión aquel que comprende llega a *fusionarse* con lo comprendido. La luz puede ser a veces tan intensa que llega a cegarnos. El electricista que *fusiona* dos metales debe llevar un casco para protegerse. La fusión siempre conlleva riesgos.

Por ende, la idea de fusión sugiere la idea de un fuego incandescente, de una metamorfosis y de una luz, aun cuando me parece que Gadamer ciertamente no insistió en estos aspectos, por lo menos cuando habla de la *fusión de horizontes*.¹²

Gadamer a veces hay un uso parecido, cuando dice por ejemplo: "Platón pudo fundir (*verschmelzen*) incluso en el *Fedro* la retórica con la dialéctica". (H.-G. Gadamer, "La hermenéutica y la escuela de Dilthey", en *El giro hermenéutico*, p. 149.)

¹¹ El término *Verwandlung* es traducido como *transformación* en la versión castellana de *Verdad y método*, "*Die Verwandlung ins Gebilde und die totale Vermittlung* – La transformación en una construcción y la mediación total", p. 154. (N. de la T.)

¹² En el alemán actual hay otra connotación de la idea de *Verschmelzung* que no existía en el momento en el que Gadamer escribió *Verdad y método*. La fórmula actual tiene algo de *kitsch*: Ya no puedo más, *ich schmelze* (me derrito, me fundo); es una fórmula que una persona joven puede emplear cuando se encuentra completamente enamorada o cuando algo le gusta mucho. El sentido es el siguiente: aquello que me encanta me satisface al punto de hacerme desaparecer. Es un uso muy contemporáneo pero que no puede ser extraño a la idea gadameriana de *fusión*, si es cierto que la comprensión implica un olvido de sí y que puede parecerse a una forma de amor y de metamorfosis.

LA MALA FUSIÓN O LA CONFUSIÓN DE HORIZONTES

Si bien es muy gadameriana, la idea de una fusión de horizontes era algo conocido antes de Gadamer, aunque de un modo más bien negativo. Con esto se piensa en la fusión de horizontes que se produce cuando alguien proyecta sus propias ideas sobre aquello que busca comprender. Eso es lo que sucede cuando intento comprender a Platón o Aristóteles a partir de los prejuicios de la filosofía contemporánea¹³ al reconocer en tales pensadores un *holismo*, un *realismo* o un *idealismo*. Si interpreto el pasado a partir del presente, puedo entonces sucumbir a eso que es posible llamar una *mala fusión de horizontes*, en el sentido según el cual no entiendo lo que el texto o el otro me dice, sino solamente aquello que quiero entender. De ese modo, la fusión de horizontes se transforma en algo así como una *confusión* de horizontes¹⁴ (en un juego del lenguaje, muy riguroso, que es posible hacer en francés así como en todas las lenguas latinas). Todos conocemos esta forma negativa de la fusión de horizontes y sin duda a veces somos víctimas de ésta sin darnos cuenta. Sin duda, ya opera en la elección de textos que comentamos. Por ejemplo, citaremos como epígrafe textos de Platón o de Kant que nos parezcan edificantes, pero citaremos menos gustosamente sus textos menos contemporáneos, extraídos de los *Nomoi* o de la *Doctrina de la virtud*, sobre asuntos que no son del gusto actual (así lo vemos: El hecho de citar un texto, en el que no es sino el otro quien habla, ya implica una cierta fusión de horizontes).

Se puede decir que es precisamente para luchar contra esta mala fusión de horizontes que fue creada la hermenéutica clásica. Pensemos en Schleiermacher y Dilthey que recuerdan sin cesar que la hermenéutica tiene por tarea combatir el subjetivismo, el carácter arbitrario y el relati-

¹³ De ese modo es que Yvon Lafrance ("Notre rapport à la pensée grecque: Gadamer ou Schleiermacher?", en C. Collobert, coord., *La avenir de la philosophie est-il grec?* Montreal, Fides, 2002, pp. 39-64.), cuyo debate con Gadamer es sin lugar a dudas admirable, reprocha a Gadamer haber sido él mismo víctima de una mala fusión de horizontes al interpretar a Platón a partir de los prejuicios de su propia filosofía (claramente cuando interpreta la huida en los *logoi* de *Fedón* como un giro hacia el lenguaje). Sobre este asunto no puedo sino darle la razón. Pero es ya otro asunto saber si se puede hacer una total abstracción de los propios prejuicios y de la propia lengua al interpretar a Platón. Yvon Lafrance sin duda reconocería que eso es imposible, pero esto no deja de conminar hacia un ideal regulador para aquel que quiere comprender a Platón.

¹⁴ Esta fórmula es también utilizada por J. Zimmermann, "Confusion of Horizons: Gadamer and the Christian Logos", en *Journal of Beliefs and Values*, 2001, vol. 22/1, pp. 87-98 (aun cuando el problema no es la fusión de horizontes).

vismo en la interpretación. Por esta razón es posible decir que la hermenéutica clásica era *anti-fusión-de-horizontes*. Incluso si el término no existía como tal, su propósito era erradicar, en la medida de lo posible, la fusión, es decir, la confusión de horizontes.

Es esta visión *negativa* de la fusión de horizontes la que Gadamer, por su parte, busca relativizar, si no es que combatir, cuando presenta su concepción hermenéutica en *Verdad y método*. Según él, una visión puramente negativa de la fusión de horizontes asimila la comprensión a un saber metódico que estaría completamente desencarnado y que estaría distanciado de su objeto. Se trata, desde el punto de vista de Gadamer, de una concepción (hay que decirlo, un poco puritana) de la comprensión, sacada del modelo de las ciencias exactas y metódicas, que no hace justicia ni a aquello que la comprensión en verdad es ni tampoco a la verdad que sería la suya. Su hermenéutica buscará defender una concepción distinta y mejor de la comprensión y de su verdad.

Por tanto, Gadamer hablará en un sentido nuevo y positivo de la fusión de horizontes, pero sin olvidar jamás, como lo constataremos, su sentido negativo, que permanecerá como la sombra de la fusión de horizontes *positiva*.

LA FUSIÓN ARTÍSTICA

El modelo decisivo del que Gadamer partirá a este respecto será el de la experiencia del arte, al que estará dedicada la primera parte de *Verdad y método*. Aunque parezca imposible, se tratará del punto de anclaje de su nueva concepción de la fusión de horizontes, aunque Gadamer no hablará expresamente de *Horizontverschmelzung* en su análisis del arte. Sin embargo, la gran tesis de Gadamer será que la comprensión de una obra de arte implica una fusión de horizontes: comprender una obra de arte quiere decir ser parte del sentido que nos colma, que nos llena y transforma. No se puede realmente contemplar un cuadro sin ver a través de éste de manera diferente; no se puede leer un libro sin lectura interior, sin leerse ahí; no se puede escuchar música sin seguir su ritmo y cantar con ésta. El ejemplo privilegiado, y bastante *dramático*, de Gadamer es el de la tragedia: es imposible asistir a una puesta teatral sin reconocerse ahí de una cierta manera, sin ser parte de lo que se representa y que nos dice, siguiendo las palabras de *Don Giovanni* o de Rilke que a Gadamer le gusta tanto citar: "¡Debes cambiar tu vida!" En términos más gadamerianos, nosotros mismos somos parte del juego de la obra misma. Por tanto, podemos hablar, aun

cuando Gadamer no lo haga *expressis verbis*, de una *fusión artística*, es decir, de una fusión entre la obra de arte y aquello que es transmitido por ella.

La fusión artística nos otorga varias enseñanzas preciosas para comprender eso que Gadamer llamará más tarde la *fusión de horizontes*:

1. La experiencia del arte, según Gadamer, es siempre un encuentro (entre nosotros y la obra) que nos ayuda a sobrepasar nuestra particularidad y a descubrir eso que Gadamer gusta llamar la *esencia* de las cosas, o aquello que permanece. Por ejemplo, el cuadro *2 de mayo* de Goya, que presenta a unos campesinos pobres con las manos en alto bajo fuego de tropas francesas, nos revela lo que fue la esencia de la ocupación del ejército de Napoleón en España; así mismo, es la tercera sinfonía de Beethoven la que nos ayuda a comprender el entusiasmo primero suscitado por Napoleón; es el cuadro de Louis David el que nos hace descubrir toda la fastuosidad que rodeó la coronación de Napoleón. Frente a una obra de arte consumada, no podemos sino decir: *Así es (so ist es)*. El centro del análisis de Gadamer es que sólo la obra de arte nos conduce a descubrir esta verdad esencial, la cual ya presentíamos vagamente, pero que es desplegada delante nuestro por la obra de arte bajo la forma madura de una *Aussage*, de una *proposición* irrecusable. El último Gadamer hablará aquí, como lo hacía a su manera el primero (quien todavía prefería hablar de una *pretensión de conocimiento*), de la *trascendencia del arte*, la cual es, además, el título general de un compendio de sus textos que se encuentra en su último libro, aparecido en el año 2000, *Acotaciones hermenéuticas*.¹⁵ La experiencia artística, que nos atrapa en su juego, es la de una *trascendencia* que nos hace descubrir lo esencial, la esencia perdurable de las cosas.
2. Sin embargo, para Gadamer es claro que no se puede descubrir esta esencia, esta *verdad*, a menos que seamos transformados, estremecidos por esta experiencia. La experiencia del arte es, así, un encuentro consigo mismo que precisamente resulta de una confrontación con lo esencial que nos hace salir de nuestros horizontes acostum-

¹⁵ H. G. Gadamer, "Sobre la trascendencia del arte", en *Acotaciones hermenéuticas*. Madrid, Trotta, 2002. Asimismo, confróntese la conversación que se encuentra en "Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer": "Una obra de arte es buena o mala, poderosa o débil. Pero lo que en ella se experimenta es una presencialidad específica. A esto es a lo que yo llamo aquí trascendencia". (H.-G. Gadamer, *Antología*. Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 367-368.)

brados dejándonos estupefactos, como se suele decir. Hay algo de *unio mystica* en esta idea de fusión, la cual es al mismo tiempo una experiencia de sí y del otro en eso que tiene de superior. Se puede hablar con derecho de una *experiencia fusional*.

3. Sin embargo, el modelo del arte es también valioso, pues nos permite ver que esta experiencia de la fusión posee un rigor completamente incontestable. Una obra de arte no se puede ejecutar o comprender como sea. La obra de arte impone y es necesario *responder* a aquello que nos exige, a su partitura en el caso de una pieza musical: Es ésta la que dicta el ritmo, como también lo hace un poema, una tragedia, así como una pintura, un edificio, una escultura o incluso una obra de filosofía. La obra de arte pide, entonces, una respuesta de nuestra parte, la cual requiere todo nuestro virtuosismo y atención. Así, habrá *interpretaciones* buenas o malas, débiles o convincentes, como también sucede con la interpretación de textos y del pasado. Lo importante aquí es ver que la fusión en la que Gadamer piensa posee una verdad del todo propia (y de la que está ausente la *mala fusión de horizontes*), pero también posee un carácter un tanto excepcional. La verdad de la fusión artística tiene algo de festivo, lo que marca un tiempo de demora en el transcurrir anónimo del tiempo.

LA FUSIÓN DE LA COMPRESIÓN: ¿UN ACONTECIMIENTO O UN CONTROL?

Incluso si dentro de la fenomenología de la experiencia estética no se trata directamente el asunto de la fusión de horizontes, son esas lecciones las que nos permitirán aprender toda la significación de la *Horizontverschmelzung* de la que Gadamer hablará en la segunda parte de su obra, consagrada a la comprensión y a las ciencias del espíritu. Una fusión de horizontes tendrá lugar cuando la comprensión sea una experiencia (en el sentido fuerte que Gadamer da a dicho término) de verdad, es decir, cuando tome la forma de un encuentro *trascendente* de lo esencial; desde ese momento se acompaña de una cierta transformación. ¡Si se comprende bien, no hay que pensar aquí necesariamente en una transformación o en una trascendencia que rayaría en la unión mística! La traducción exitosa de un texto, de un poema o de una obra completa es también el hecho de una feliz fusión de horizontes: Lo que se ha logrado es llevar a nuestra lengua una experiencia o un entendimiento procedente de otra esfera. La traducción busca dar

el sentido de otra lengua, pero no puede hacerlo, cierto, más que a partir de la suya y haciendo resonar en su lengua, en el presente, el sentido de lo otro o del pasado.

Según Gadamer, hay una fusión de horizontes en toda comprensión digna de ese nombre. Si insiste en ello es con el fin de combatir la idea según la cual haría falta desplazarse (*sich versetzen*) hacia un horizonte totalmente diferente del nuestro cuando intentamos comprender el pasado. No, dice Gadamer, la comprensión no es una transportación psíquica o empática (*Einführung*) hacia un mundo que estaría completamente separado del nuestro. Gadamer percibe en ello un modelo de la comprensión un tanto objetivista y positivista, según el cual el comprender se encontraría *frente a* su objeto. Según Gadamer, para comprender no es ni posible ni deseable salir completamente de sí, como lo querría —de manera un poco absurda según él— el modelo positivista: De manera absurda, porque entonces la comprensión buscaría llevar acabo la economía de la comprensión, como si ésta no interviniera en la comprensión misma, como si pudiéramos comprender sin ser *tomados* por lo que comprendemos.

Comprender, sostiene Gadamer, es más bien entrar en el juego de lo dicho, de lo que hay que comprender. De ahí que su concepción de la comprensión sea como una *respuesta* a una interpelación que es a la vez la del texto y la nuestra (los dos aspectos también se fusionan). También se trata de una respuesta que se olvida a sí misma, es decir, que no es siempre consciente de sí en tanto que respuesta. La comprensión es algo que llega, que se produce, que tiene, por tanto, el carácter de un *acontecimiento*. Es por eso que el último Gadamer pudo decir, en 1999, que comprender quiere decir “no puedo realmente explicar (eso que me sucede)”.¹⁶ Gadamer quería decir con esto que estamos demasiado *imbuidos* por la fusión de horizontes como para estar en condiciones de explicar plenamente lo que nos sucede cuando comprendemos: vemos, somos atrapados, incluso somos sorprendidos y nos quedamos estupefactos por el sentido. El acento en la fusión de horizontes, fuente de incandescencia, conduce claramente hacia la idea de una advenir que súbitamente nos arroba, que nos *sorprende*. A Gadamer le encanta hablar a este respecto, después de Heidegger y Bultman, del *Geschehen* o acontecimiento, es decir, del advenimiento que se produce con el *milagro* de la comprensión: Una luz se ilumina, hay fusión, uno comprende. El carácter de acontecimiento es el *primer momento*, muy

¹⁶ Citado en la edición alemana de mi introducción a Gadamer, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, p. 23: *Verstehen ist nichtauslegenkönnen* (“comprender es ser incapaz de explicar”).

importante, en la idea de la fusión de horizontes. La incandescencia es tan luminosa que tiene todo el resplandor de una súbita plenitud. Se sabe que Gadamer había pensado de primera instancia intitular su obra maestra *Comprensión y acontecimiento*, *Verstehen und Geschehen*, para dar cuenta de todo ese misterio del comprender y para conservar precisamente su carácter de acontecimiento, el cual, según él, las hermenéuticas con un carácter más metodológico intentan *amordazar*; para éstas el comprender es percibido como una actividad cognitiva fundada exclusivamente sobre métodos verificables.

Sin embargo, el *segundo momento* del análisis de Gadamer consiste, asimismo, en controlar esta fusión. Habla expresamente de un ejercicio *controlado* de la fusión de horizontes.¹⁷ Hay ahí un problema espinoso, si no es que una aporía: ¿Realmente se puede controlar un acontecimiento? ¿Continúa el acontecimiento siendo un acontecimiento si es el resultado del control? ¿Dónde debe recaer el acento, en la idea de acontecimiento o en la de control?

No es necesario ser un completo especialista en Gadamer para reconocer que la idea de *control* no es la más gadameriana del mundo. Esta idea está ligada, en parte, a la de método, la cual Gadamer considera con una cierta distancia (aunque siempre hay que recordar que esto no se debe a que tenga algo *en contra* del método —lo que sería endeble—, sino a que no hace justicia cabalmente a la realidad de la comprensión, la cual es un tanto desnaturalizada si se le aplica un modelo alienante). Mas eso no impide que cuando habla de una fusión controlada parezca acercarse a una concepción un tanto positivista del comprender, según la cual, la fusión de horizontes sería una *cosa mala*. Con esto se confirma que la *mala fusión de horizontes* no desaparece totalmente en Gadamer.

¿Entonces, por qué Gadamer habla de una fusión *controlada* mientras que toda su hermenéutica pretende hasta cierto punto atenuar esta idea de control? Habla de un control, según él, para reconocer la situación específica de la comprensión científica, así como la de las ciencias del espíritu en las que aquel que interpreta debe esbozar una idea del horizonte del texto a interpretar. En esta particular situación, es del todo sensato distinguir el horizonte del pasado de aquel del presente. Esto es completamente comprensible, no obstante, la conclusión del análisis de Gadamer será que esta distinción termina *también* por desaparecer, ya que el horizonte del pasado no puede ser comprendido (*esbozado*) más que en la lengua

¹⁷ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 377.

del presente: Es necesario tener previamente un cierto horizonte para, de cierto modo, poderse transportar al horizonte del pasado, según señala expresamente *Verdad y método*.¹⁸ La fusión de horizontes opera aquí en diversos niveles, imbricados, *fusionados* los unos dentro de los otros: De entrada está el lenguaje que utilizamos (sobre esto regresaré más adelante), que es a la vez el del presente —no comprendemos más que en la lengua de hoy— y aquel que viene del pasado. Parece imposible hablar del pasado sin hacer uso de un léxico que pertenece al presente. Pero también está la fusión del pasado, del presente y de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) en la que estamos. Cuando comprendemos el pasado en el presente lo hacemos siempre a través del sentido que el pasado ha adquirido a través de la historia efectual. Cuando interpretamos a Platón lo hacemos, sin darnos cuenta siempre, con la ayuda de una terminología platónica que está pasada por Aristóteles, por el neoplatonismo, por la ciencia moderna y por nuestras interpretaciones contemporáneas.

Así, en la comprensión se interpenetran el pasado, el presente y la historia efectual que los fusiona. Gadamer insiste a menudo en que esta fusión es tanto más exitosa y productiva si no se resalta como tal: una interpretación (o una traducción) del pasado cumple mucho mejor su función si no se tiene la sensación de estar en presencia de una interpretación (o de una traducción), sino de estar en presencia de la cosa misma.¹⁹ De ese modo, la proyección lograda de un horizonte no estará remarcada como tal.

Sin embargo, la aporía reaparece con tenacidad: ¿Es siempre posible controlar esta fusión que *se produce* en la comprensión, pero que intenta al mismo tiempo contenerse? Si la pregunta se plantea es porque Gadamer sostiene, al mismo tiempo, que hay que distinguir los horizontes (por tanto, controlarlos) y que éstos se fusionan, por tanto que no pueden ser totalmente controlados. El texto de Gadamer conlleva una tensión, pero sin duda se trata de una de esas tensiones que dan qué pensar. Regresaremos sobre esto en la conclusión.

¹⁸ *Ibid.*, p. 375: "uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera".

¹⁹ Véase H.-G. Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, p. 231: "¿Que cuál es el criterio de la interpretación correcta! A mí me lo preguntan cientos de veces, y la gente se muestra totalmente asombrada cuando, al interpretar un poema, digo que el criterio de una interpretación *correcta* es que desaparezca cuando se lo vuelve a leer, porque entonces ya todo parece obvio. La interpretación se agota en el señalar, que es como una corroboración: así es. Es lo *adecuado* a la cosa". (Véase H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 179, donde el vínculo entre el *así es* y el conocimiento de sí estaba ya subrayado.)

Es interesante remarcar que Gadamer modificó un poco el texto consagrado a la fusión de horizontes en la última edición de *Verdad y método*, la que aparece en las *Obras completas* de 1986.²⁰ Donde el texto decía que el ejercicio controlado de la fusión de horizontes era la *tarea* (*Aufgabe*) de la conciencia histórico-efectual, el texto de 1986 dice que esta fusión controlada será la *Wachheit*, la *vigilancia* de la conciencia histórico-efectual. ¿Cómo comprender este cambio que va de la *Aufgabe* a la *Wachheit*? Asunto delicado, aunque sin duda Gadamer quería atenuar el carácter un tanto positivista de su texto inicial, el cual suscitó tantas controversias. Empero, aquí hay que notar que deja inalterada la primera parte de la frase, la cual habla de un ejercicio *controlado* de la fusión de horizontes. Este ejercicio controlado sigue siendo completamente sensato, pero se trata menos de una *tarea* que de una *vigilancia*. Y es que jamás se está seguro de haberlo logrado perfectamente, porque siempre hay una parte de riesgo, de arriesgarse a sí mismo, en toda comprensión. Se pueden tomar todas las precauciones que se quiera, pero nunca se estará a salvo de la *mala fusión de horizontes*, la cual confirma, así, su persistencia discreta en el seno del pensamiento de Gadamer.

¿LAS FUSIONES DEL LENGUAJE-LA EFUSIÓN DEL SER?

La segunda gran tesis de importancia sobre la fusión de horizontes en *Verdad y método* es que dicha fusión se realiza en el lenguaje. Gadamer desenvuelve su tesis justo al final de la segunda sección de la obra, al precisar que se tratará del hilo conductor que guiará todo su análisis ulterior: “La idea que nos guiará a través de la exposición (*Erörterung*) que sigue es la de que *esta fusión de horizontes que tiene lugar (geschehende) en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*”.²¹ Esta cita es de la más alta importancia, pues se trata del *leitender Gedanke*, del pensamiento directriz —y eso no es nada para un alumno de Heidegger!— que presidirá toda la *Erörterung* (otro término muy heideggeriano) consagrada al lenguaje. No obstante, después de haber formulado una tesis así de fuerte, Gadamer añade sobre la marcha: “Por supuesto, lo que es el lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana. La lingüisticidad le es a nuestro

²⁰ Esa modificación no aparece en la versión castellana, puesto que ésta es una traducción de la cuarta edición de *Verdad y método* aparecida en 1975. (N. de la T.)

²¹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 456. El subrayado es de Gadamer y es de notar el énfasis que hace.

pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser".²²

Gadamer dice aquí algo crucial para su hermenéutica: Nada es más íntimo para el pensamiento que el lenguaje, pero al mismo tiempo nada le es más extraño, puesto que el lenguaje desaparece de algún modo en su ejercicio al dejar aparecer las cosas que deja ver, y ello lo logra disimulándose a sí mismo. Desde sí mismo, el lenguaje oculta su ser verdadero. Esta idea de un ocultamiento de sí que forma parte de la esencia de la verdad es otro tema muy heideggeriano. Un día habrá que escribir un estudio sobre esta idea de la *Verborgenheit*, del estar-oculto de lo esencial, dentro del pensamiento gadameriano. Pensemos particularmente en el libro de Gadamer sobre la *Verborgenheit* de la salud —*El estado oculto de la salud*— (es decir, su ausencia de presencia en sí), o bien en aquello que escribió sobre "El carácter oculto del lenguaje" como subtítulo de su ensayo de 1992 "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje".²³ Sólo diremos una cosa en el contexto de la fusión de horizontes que es lo que aquí nos interesa: la fusión de horizontes que se cumple en el lenguaje es también una fusión que permanece oculta para sí misma, tanto como puede serlo la fusión que abarca la propia comprensión cuando ésta se lleva a cabo.

¿Entonces, en qué sentido se puede hablar de una fusión de horizontes en el lenguaje, mas sin olvidar jamás que ésta se disimula de manera esencial? Sorprendentemente, Gadamer no lo dirá con todas sus letras, ya que su acercamiento al lenguaje ya no será más un asunto que tenga que ver directamente con la fusión de horizontes, incluso cuando se puede decir con justicia que la fusión de horizontes regirá todos sus desarrollos ulteriores.

De hecho, esta fusión conlleva muchas facetas esenciales, indudablemente solidarias entre sí, pero que quizás sea necesario distinguir si se quiere comprender el pensamiento de Gadamer sobre el lenguaje y el papel que ahí juega la idea de fusión:

1. La primera fusión de horizontes que se produce en el lenguaje es la del pensamiento y el lenguaje. La tesis fuerte de Gadamer es que en realidad no es posible distinguir entre uno y otro, entre el pensamiento y su cumplimiento lingüístico. En otras palabras, no habrá

²² *Ibid.*, pp. 456-457. Véase también H.-G. Gadamer, "Heidegger y el lenguaje" en *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002, p. 319: "El lenguaje está oculto como lenguaje, porque en cada caso se refiere a algo".

²³ H.-G. Gadamer, "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje", en *Mito y razón*. Barcelona, Paidós, 1997.

un mundo autónomo del pensamiento y enseguida, o en segundo lugar, un medio lingüístico que permita comunicarlo en tal o cual lengua.

Para Gadamer, pensar es siempre un proceso lingüístico o cuando menos orientado hacia un lenguaje posible (Platón reconoció esto al decir que el pensamiento es un *diálogo* del alma consigo misma).

Para refutar a Gadamer en esto sería necesario descubrir ciertas ocurrencias del pensar que no pasaran por el lenguaje. Para el pensar humano esto parece bastante difícil, si no es que imposible (y digo humano puesto que es posible concebir, teóricamente, que el pensamiento de Dios no es necesariamente lingüístico, pero ésa sería la única excepción).

Es un asunto completamente diferente preguntarse si puede haber una *comprensión* (y no solamente un pensar) que no fuera lingüística. Esto es uno de los grandes problemas de la obra gadameriana: ¿Es verdad que la comprensión es siempre lingüística o que está siempre orientada sobre y por el lenguaje?²⁴ Seguramente ésa es la tesis de Gadamer y de los gadamerianos ortodoxos (si es que existe algo así), pero en relación con esto yo dejo la mente abierta: por ejemplo, no creo que la comprensión artística, y más exactamente la musical, sea necesariamente *lingüística*, ni que todas nuestras percepciones emotivas y sensitivas sean *lingüísticas*. ¿Estamos también pensando en las personas sordas y mudas? ¿Acaso están ellas privadas de comprensión? Sería perverso creerlo así. Evoco, asimismo, a nuestros amigos los animales que no tienen un lenguaje tan *desarrollado* como el nuestro, pero que me parece son capaces de comprender y a veces de alcanzar una comprensión incluso más fina que la nuestra (pienso, por ejemplo, en los animales que aparentemente vieron venir el terrible *tsunami* del 26 de diciembre de 2004 mejor que los seres humanos).

Pero ése no es mi tema. Mi propósito en este texto no es resolver el asunto de si la comprensión está siempre y necesariamente consagrada al lenguaje, sino el aclarar lo que *quiere decir* la fusión

²⁴ Gadamer naturalmente reconoce que existe la comprensión de gestos, de silencios, etcétera, pero esto forma parte, según él, de la *dimensión lingüística* en sentido amplio (cf. H.-G. Gadamer, *Antología*, pp. 374-375.) Sobre esta diferencia entre el lenguaje y la *Sprachlichkeit* (lingüisticidad) en Gadamer, cf. el volumen colectivo coordinado por L. K. Schmidt, *Language and Linguistically in Gadamer's Hermeneutics*. Lanham (Maryland), Lexington Books, 2000.

de horizontes en Gadamer y lo que ésta significa cuando se encuentra aplicada al lenguaje. Vemos que, para Gadamer, se trata de entrada de una simbiosis entre el pensamiento y el lenguaje. Mas ésta no es la única *fusión lingüística* que le interesa. Hay otra que también encierra problemas espinosos, pero aun así es posible comprender el alcance general:

2. Esta segunda fusión de horizontes que se ejecuta en el lenguaje es casi imperceptible, a tal punto se encuentra oculta. Gadamer sostiene que no solamente no podemos pensar (ni siquiera comprender, según *Verdad y método*) sin un proceso o ejecución (*Vollzug*) lingüístico, sino que no hay cosas (*Gegenstand*) sin lenguaje. ¡No hay cosas sin lenguaje! Ése es el sentido —difícil— de su famosa tesis según la cual “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.²⁵

Esta tesis de una fusión del lenguaje y de las cosas quiere decir, para Gadamer, que el mundo no está presente para nosotros *más que en el lenguaje*. Significa que el lenguaje no viene a *yuxtaponerse* a una experiencia originaria del mundo que no sería lingüística, sino que el lenguaje es lo que permite al mundo estar presente para nosotros, en tanto se trata de un mundo ya siempre inscrito en el horizonte de una familiaridad, la cual no solamente procede de la comprensión, sino del ser mismo. Pensamiento difícil pero que tiene su importancia puesto que representa la verdadera conclusión de *Verdad y método*. La idea fundamental, aunque pocas veces bien comprendida, es que el lenguaje *no es únicamente* el de la comprensión (y consecuentemente no es únicamente el de una cultura, el de una comunidad, etcétera), sino el del ser mismo (lo que viene a ser lo mismo para éste), es decir, se trata del lenguaje de las cosas mismas, que Gadamer, por otra parte, llama, en el sentido de un genitivo subjetivo, *el lenguaje de las cosas*, “*Die Sprache der Dinge*”.²⁶

¡De entrada el lenguaje es el de las cosas! Se podría tener la sensación de que esta afirmación no es sino una metáfora o una manera de hablar. Sí y no. Sí, puesto que hay un vínculo primordial entre el ser y el lenguaje. Con el fin de pensar este vínculo, Gadamer hablará, en la primera parte de *Verdad y método* —y de manera más bien desconcertante para un pensador contemporáneo— de la metafísica medieval y de su doctrina de lo

²⁵ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 567.

²⁶ Véase el texto de Gadamer de 1960 “La naturaleza de la cosa y el lenguaje de las cosas”, en *Verdad y método II*. Salamanca, Sígueme, 1992.

trascendente. Ello se debe a que esta metafísica habría logrado comprender el vínculo íntimo que hay entre el ser y el lenguaje al ver ahí no solamente una oposición o un enfrentamiento, sino una profunda familiaridad.

La idea que a Gadamer le interesa aquí es que la luz del lenguaje es también la del ser mismo. Esta idea es tan difícil que quizás se pueda aclarar a partir de ejemplos. Si decimos, por ejemplo, que la esencia del hombre es ser un *animal racional* parece claro, a primera vista, que se trata de una visión del lenguaje o del espíritu. Solamente que lo que está aludido por esto es algo más, hay que comprender algo más que el lenguaje o que un proyecto de la comprensión, es el ser mismo el que quiere ser articulado a partir de eso: Es el ser mismo del hombre el que debe aparecer dentro de dicha *descripción*. Pero es también esta esencia del hombre (por tanto, *aquello que él es*) lo que me puede hacer decir que la noción de un *ser racional* no es quizás la más feliz o bien no es quizás completamente adecuada a la esencia del hombre. Habrá también otros aspectos en su esencia: Es un ser que puede reír, hacer la guerra a su prójimo, poner fin a sus días, etc. Pero, ¿qué es lo que nos permite decir que la esencia de una cosa es tal o cual? Gadamer responde: Las cosas mismas y su lenguaje, ya que éstas se nos presentan en lenguaje, en ese vínculo que nos une de manera inmemorial, a nosotros y al mundo.

Evocaré un último ejemplo de ese *lenguaje de las cosas*. Es muy conocido que la más reciente genética ha intentado poner al día el llamado *genoma* humano que de algún modo viene a resumir nuestro *código genético*. Se trata, de suyo, de una explicación científica, falsificable y, en consecuencia, se trata de una simple visión del entendimiento humano sobre nuestros genes. Seguramente dentro de cien años hablaremos de esto de una manera muy diferente. Sin embargo, justo por eso no se trata de una pura y simple *invención* de nuestro entendimiento. Ya que es el código del genotipo mismo, de las cosas mismas, lo que el científico busca llevar al lenguaje. La teoría genética no me interesa por sí misma. Lo que me interesa es hacer ver que la ciencia, al igual que toda comprensión humana, busca descubrir y articular un lenguaje que es ya —de un modo importante— el de las cosas mismas. Es también este lenguaje de las cosas el que permite evaluar nuestras construcciones e invalidarlas (esto o aquello no se ajusta a lo que dicen las cosas o la experiencia). Hay, así, un lenguaje de las cosas, del ser, al que llegamos cuando buscamos comprender y que abre nuestros sentidos.

Éste es el sentido de la audaz tesis de Gadamer según la cual el ser que puede ser comprendido es lenguaje, en la que el alcance metafísico es evi-

dente.²⁷ Hemos leído con mucha frecuencia este apotegma en el sentido de un relativismo lingüístico (Rorty y Vattimo interpretaron la tesis de Gadamer en dicho sentido),²⁸ cuando lo aludido es lo contrario. Gadamer no quería reducir el ser al lenguaje de una época dada (como afirma la tesis relativista), sino reconducirlo desde una época dada hacia el lenguaje de las cosas mismas. Lejos de defender un relativismo lingüístico, la tesis de Gadamer recuerda que nuestro lenguaje es de entrada el de las cosas —en el sentido de que de ahí procede—, pero sin agotarlo jamás.

Éste es el más profundo sentido de la fusión de horizontes en Gadamer: no solamente hay una fusión del pensamiento y del lenguaje (que ya otros pensadores habían visto antes que él), sino que hay una fusión todavía más originaria del ser y del lenguaje. Mas uno se da cuenta de que estas *dos* fusiones terminan ellas mismas por fusionarse en una *tercera* fusión, si se quiere, que sería la de la cosa, la del pensamiento y la del lenguaje.

Sin embargo, aquí surge una pregunta (en realidad muchas, pero nos contentaremos con evocar sólo una): ¿Por qué hablar de una *fusión* si no hay algo distinto al lenguaje, ni tampoco hay un pensamiento separado de su despliegue lingüístico? Una cuestión análoga se planteaba, recordémoslo, a propósito de la fusión del pasado y del presente en la segunda sección de *Verdad y método*: ¿Por qué distinguir los horizontes si éstos siempre se fusionan y se interpenetran? Pero la cuestión reviste un carácter todavía más dramático, ya que mienta los límites de nuestro lenguaje y de nuestra comprensión.

Me gustaría responder con una modesta sugerencia. Si es conveniente distinguir entre la cosa y la comprensión, incluso si éstas se fusionan sin cesar al punto de formar una unidad originaria, es para conservar abierta la capacidad de trascendencia y de autotrascendencia de nuestro lenguaje y de nuestra comprensión. Incluso si esto circunscribe el horizonte (!) de nuestra comprensión, el lenguaje puede abrirse, expandirse, dilatarse, acoger nuevas facetas de las cosas. Es *poroso*, como Habermas lo dice tan bien. En francés se dice que el horizonte se amplía. Para mantener esta posibilidad de apertura y de trascendencia se puede hablar de una fusión

²⁷ Cf. Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*. Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 351-353.

²⁸ R. Rorty, "El ser que puede ser comprendido es lenguaje", en *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid, Síntesis, 2003. G. Vattimo, "Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser", en Teresa, Oñate *et al.*, eds. Madrid, Dykinson, 2005.

de diferentes horizontes y además en plural: hay un horizonte de la comprensión y de su lenguaje, pero también está el de las cosas, que puede resistir al del comprender y pedir así una comprensión distinta y mejor descubriendo de ese modo nuevas perspectivas sobre aquello que es.

Terminaré con una última sugerencia pero que abarca todo lo que precede. Incluso si Gadamer no lo dice expresamente, me parece que la fusión de horizontes puede ser entendida como la expresión gadameriana de aquello que la tradición llama la *adaequatio rei et intellectus*, siendo ésta la definición clásica de la verdad. Desde mi punto de vista, es una definición que tiene mucho que ver con la fusión de horizontes y con Gadamer. En los términos de Gadamer, la *adaequatio rei et intellectus* es la *adaequatio* de la cosa (*res*) y del comprender (el equivalente del término latino *intellectus*). La única diferencia es que Gadamer habla menos de una adecuación que de fusión. Pero la diferencia es en realidad tenue. Para Gadamer no se trata de medir la correspondencia de la comprensión con un ser que al ser medido estaría partido, sino de pensar una verdad todavía más antigua que la de la adecuación entre el entendimiento y la cosa (a la que, por otro parte, Gadamer no renuncia jamás en su obra). Esta verdad más originaria, y que hace posible la adecuación del pensamiento y de la cosa, es la del lenguaje mismo (y que él a veces llama *la verdad de la palabra*) en su capacidad de descubrimiento de las cosas mismas. Es en este sentido que la hermenéutica de la fusión de horizontes se quiere fenomenológica, un descubrimiento del modo en que las cosas ofrecen y de las cosas tal y como éstas se ofrecen.