



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 6

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

La influencia husserliana en la noción de «horizonte» de Hans-Georg Gadamer ¹

Husserl's Influence on Hans-Georg Gadamer's Notion of «Horizon»

CECILIA MONTEAGUDO VALDEZ
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

El presente trabajo busca en términos generales mostrar la influencia husserliana en el concepto hermenéutico de *horizonte* (*Horizont*), y lo hace en dos partes. La primera expone los componentes del concepto gadameriano de *horizonte* con un especial énfasis en su acepción como *tradicición* (*Überlieferung*) o *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) y la segunda se ocupa de la clarificación que este concepto encuentra a la luz de algunos aspectos destacables del tratamiento que Husserl concede a dicho término. De este modo, se pretende dar cuenta de un diálogo aún no concluido entre la fenomenología husserliana y la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.

The A. seeks to show, in general terms, Husserl's influence on the hermeneutic concept of *horizon* (*Horizont*). The first part of the paper presents the components of Gadamer's concept of *horizon*, with special emphasis in its significance as *tradition* (*Überlieferung*) or *effective history* (*Wirkungsgeschichte*); while the second part deals with the clarification of this concept by examining certain aspects of Husserl's own treatment of this idea. Thus, it attempts to bring into light a non-concluded dialogue between Husserl's phenomenology and the hermeneutic philosophy of Hans-Georg Gadamer.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 91-108.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

¹ *In memoriam* Hans-Georg Gadamer, fallecido el 13 de marzo de 2002 a los 102 años de edad.

Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual².

Consideraciones preliminares³

La ponencia que presentamos busca, en términos generales, mostrar la influencia husserliana en el concepto hermenéutico de *horizonte* (*Horizont*). En tal sentido, nuestra exposición está dividida en dos partes. La primera expondrá sumariamente los componentes del concepto gadameriano de *horizonte* con un especial énfasis en su acepción como *tradición* (*Überlieferung*) o *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*) y la segunda se ocupará de la clarificación que este concepto encuentra a la luz de algunos aspectos destacables del tratamiento que Husserl concede a dicho término.

Se tomará como referencia principal la obra capital de Gadamer, *Verdad y método*, donde al mismo tiempo que se da la más explícita referencia al concepto tal como aparece en la filosofía de Husserl, encontramos también una evaluación crítica de sus límites en favor del aporte heideggeriano al tema. En este sentido, la ponencia busca reactualizar el diálogo aún vivo entre la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer y la fenomenología husserliana. O, siguiendo a J. García Gómez Heras, intentar un «retorno a Husserl» pasando por encima de Heidegger, con el fin de esclarecer

² VM, pp. 372-373; GW, I, p. 307. La sigla VM corresponde a Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca: Sígueme, 1977. La sigla GW, seguida del tomo correspondiente, a *Hermeneutik I Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en: *Gesammelte Werke*, 10 tomos, Tübinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999.

³ El presente texto es una reelaboración de la conferencia del mismo nombre ofrecida en el II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología, realizado en la Universidad de San Buenaventura en Bogotá, Colombia, entre los días 22 y 25 de mayo de 2002. Hago público mi agradecimiento a aquellos colegas que con sus comentarios han permitido mejorar este trabajo y en particular al profesor Roberto Walton por sus valiosas orientaciones y la gentileza de haberme proporcionado trabajos suyos sobre el tema.

mejor las fuentes de donde arranca la vía hermenéutica de la filosofía y las posibilidades que ésta abre⁴.

Tal propósito, sin embargo, no pretende soslayar las críticas al proyecto de una fenomenología trascendental y las tensiones que existen en la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl⁵. Pero estamos persuadidos, por un lado, de que existe una filiación entre las problemáticas hermenéuticas de la *pre-comprensión* (*Vorstruktur des Verstehens*), la *historia efectual* (*Wirkungsgeschichte*), la *tradición* (*Überlieferung*) y la *fusión de horizontes* (*Horizontverschmelzung*) contenidas en el concepto de *horizonte* (*Horizont*) y la riqueza conceptual que dicho concepto tiene en la filosofía de Husserl. Y, por otro lado, estamos persuadidos de que la explicitación de dicha filiación favorece al esclarecimiento de las propias temáticas hermenéuticas, hoy en el centro del debate filosófico contemporáneo.

En este mismo sentido, consideramos que si el proyecto filosófico de *Verdad y método* de investigar el «fenómeno de la comprensión» y repensar la experiencia de la verdad más allá de las metodologías científicas representa una síntesis integradora de los proyectos filosóficos destacables del siglo XX, entonces también podemos sostener que estamos ante una importante reelaboración y desarrollo del concepto fenomenológico de *horizonte*.

§ 1. El concepto hermenéutico de horizonte

Se afirma frecuentemente que la noción de *horizonte* tiene un carácter metafórico y que va logrando una mayor precisión y despejando malentendidos en la propia *praxis* hermenéutica⁶. Pero, pese a esta indeterminación, dicha noción resulta central no sólo para entender el proyecto filosófico que anima *Verdad y método*, sino también para una efectiva superación del pensamiento metodológico en el análisis del «fenómeno de la comprensión».

⁴ Cfr. García Gómez Heras, José M., *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del «mundo de la vida» cotidiana*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 69. Sobre el tema, cabe también señalar que nuestro trabajo propone una lectura de la filosofía de Gadamer que no reduzca su pensamiento a la mera continuación de una problemática heideggeriana. O, como lo plantea el filósofo español Manuel Cruz en su reciente libro: sin negar el ascendente de Heidegger sobre el pensamiento gadameriano, ya hay suficientes indicios para no leer a Gadamer en clave de mero epígono de Heidegger y reconocer más bien en él a un filósofo cuya vigencia no está forzada por discípulos e intérpretes, sino derivada de la potencia teórica de sus propios textos. Cfr. Cruz, Manuel, *Filosofía contemporánea*, Madrid: Santillana, 2002, pp. 219-220.

⁵ Con anterioridad nos hemos ocupado de ese tema en: Monteagudo, Cecilia, «'Mundo de la vida' en la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer», en: *Areté*, vol. XVIII, N° 1 (2001), pp. 37-57.

⁶ Teichert, Dieter, «Horizonte des Verstehens», en: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*, Stuttgart: Metzlersche Verlag, 1991, pp. 113-115.

En tal sentido, Gadamer se propone un primer desarrollo del término en el marco del capítulo noveno de la obra en mención, donde expone los «Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica» y presenta la historicidad de la comprensión como principio hermenéutico fundamental. Dicho término aparece después del tratamiento de las siguientes temáticas: la pre-estructura de la comprensión, el círculo hermenéutico, los prejuicios como condición de la comprensión, y la rehabilitación de los conceptos de autoridad, tradición, el modelo de lo clásico y la productividad de la distancia en el tiempo. Todos ellos conceptos con los cuales Gadamer pretende hacer justicia a la historicidad de la comprensión (*Geschichtlichkeit des Vernehmens*), o, en otros términos, al «acontecer» que hay en todo «comprender» y que el pensamiento metodológico (objetivista) se encargó de encubrir⁷.

Cabe recordar que la obra de Gadamer se despliega en el marco de una lucha contra la conceptualidad del pensamiento metodológico y es en este contexto que emerge el concepto de *horizonte*, articulando las temáticas ya mencionadas y radicalizando el mandato gadameriano de que un pensamiento verdaderamente honesto y responsable tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad⁸, es decir, la propuesta de Gadamer, en términos generales, consiste en desarrollar una «conciencia histórica» o mejor dicho una «conciencia de la historia efectual» (*Wirkungsgeschichtlichen Bewußtsein*) que nos permita reconocer que en toda experiencia hermenéutica estamos bajo los «efectos» de la tradición a la que pertenecemos. En otras palabras, *la tradición entendida aquí como historia efectual* aparece como aquello que «determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación».

Esta última formulación remite directamente al concepto de *horizonte* presentado en el epígrafe inicial y su desarrollo, sin duda, permitirá superar algunos malentendidos que podrían plantearse con relación a la manera como nos determina la «tradición», en tanto «historia efectual». Siendo así que lo primero que debemos evitar es interpretar este concepto en un sentido objetivista, o pretender una total transparencia respecto de él.

De este modo, en el afán de esclarecer en qué consiste la «conciencia de la historia efectual», Gadamer introduce la noción de «situación hermenéutica». Con dicha noción pretende hacer referencia a la *condición de posibilidad de todo proceso com-*

⁷ Para muchos intérpretes, el despliegue conceptual que se da en este capítulo de la obra de Gadamer está al servicio del proyecto de justificación de la conciencia histórica, que representaría el núcleo central de su planteamiento. En tal sentido, para Sanchez Meca, por ejemplo, tal propósito debía pasar primero por la articulación de los conceptos de prejuicio, tradición y autoridad, seguidamente por la interpretación ontológica de dicha articulación a partir del concepto de «historia efectual», para concluir finalmente en el carácter irrebalsable de todo horizonte de interpretación. Véase Sanchez Meca, Diego, *La historia de la filosofía como hermenéutica*, Madrid: UNED, 1988, p. 139.

⁸ *VM*, Introducción, pp. 23-27, 437; *GW*, I, pp. 1-5.

*prensivo*⁹, al mismo tiempo que a la finitud de toda experiencia hermenéutica; es decir, la *situación hermenéutica* funciona precisamente como el *horizonte* que enmarca lo que es visible desde un determinado punto, pero, en tanto tal, no debe entenderse como un horizonte estático, pues, tomando el caso de la interpretación de textos, vemos con claridad cómo desde este *horizonte* surge un primer proyecto de sentido que precisamente da lugar al «movimiento de la comprensión». Así, al interior de ese movimiento, este proyecto será sustituido por otros más adecuados en un proceso siempre abierto y de ulteriores determinaciones. El «movimiento de la comprensión» revela entonces un constante proyectar, donde los prejuicios se transforman de cara a la alteridad del texto que reclama poner en juego su verdad frente a la opinión previa. Y esta transformación de los prejuicios representa también la transformación del *horizonte*, que, como dice el epígrafe, está marcado al mismo tiempo por una determinatividad finita y por la ampliación continua del ámbito visual.

En conexión con este tema, Gadamer sostiene la tesis de que todo enunciado tiene un «horizonte situacional» compuesto precisamente por los prejuicios que configuran la pre-estructura de todo proceso comprensivo. Pero este condicionamiento no resulta una tara del conocimiento, sino un momento de la verdad misma; es decir, en palabras de Gadamer, «el intérprete no aborda el texto desde su instalación en el prejuicio previo, más bien pone expresamente a prueba el prejuicio en que está instalado, esto es, pone a prueba su origen y validez¹⁰, porque el que quiere comprender un texto tiene que estar dispuesto en principio a dejarse decir algo por él»¹¹.

Desde esta perspectiva, para Gadamer toda experiencia comprensiva se caracteriza por una temporalidad y una estructura dialogal que apunta a un significado común. En otros términos, el movimiento de la comprensión revela en realidad una dialéctica entre familiaridad y extrañeza que constituye al propio horizonte y que nunca se resuelve. Asimismo, la «conciencia de la historia efectual» o «conciencia de la situación hermenéutica» *tiene su consumación no en una certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a nuevas experiencias que caracteriza al hombre experimentado frente al dogmático*¹².

Volviendo a la dialéctica entre familiaridad y extrañeza mencionada en el párrafo anterior, ésta aparece claramente cuando se aborda la noción de *horizonte* en términos

⁹ *Ibid.*, p. 372; *ibid.*, I, p. 307.

¹⁰ *VM II*, p. 66; *GW*, II, p. 60. La sigla *VM II* corresponde a Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, 1992.

¹¹ *VM*, p. 335; *GW*, I, p. 273. En esta misma perspectiva, ante una pregunta de R. Safransky en una última entrevista realizada en el año 2000 y publicada como video por la emisora alemana ARD, Gadamer afirmó: «Hermeneutik ist die Kunst hören zu können. Ich sage die Kunst hören zu können, um damit einzudenken, daß es schwer ist, hören zu lernen».

¹² *Ibid.*, pp. 438-439; *ibid.*, I, pp. 367-368.

de *tradición*. Así, en esta conexión el análisis adquiere una concreción ejemplar, puesto que, como el propio Gadamer lo aclara, la anticipación de sentido que guía nuestra comprensión nunca es un acto de la subjetividad autárquica y solipsista, sino de una subjetividad que, antes de comprenderse en la autorreflexión, se ha comprendido de manera «autoevidente» en la familia, el Estado, la sociedad, el lenguaje y la tradición en la que se vive¹³. Por ello, para Gadamer, sólo el reconocimiento del carácter esencialmente «prejuicioso» de toda comprensión le da su auténtica dimensión al problema hermenéutico y nos permite entender que el «círculo de la comprensión» saca a la luz un «saber compartido» de antemano, aunque éste tenga la condición de un saber pretemático o pre-reflexivo¹⁴.

Sin ahondar en las complejidades que contienen las problemáticas hermenéuticas de los prejuicios y el «círculo hermenéutico», interesa destacar en qué medida ellas revelan una comunidad de trasfondo sometida a un proceso de continua formación; es decir, precisamente por obra de los prejuicios participamos del acontecer de la *tradición*, pero también continuamos determinándola así desde nosotros mismos, porque los prejuicios no son sólo un presupuesto bajo el que nos encontramos, sino algo que nosotros mismos transformamos en el movimiento circular de la comprensión. Así, la experiencia misma de la comprensión revela nuestra pertenencia a la *tradición* y ella, a la vez, se concretiza en la renovación que representa cada nueva experiencia hermenéutica¹⁵.

Este planteamiento gadameriano, sin duda, ha tenido que pasar por una rehabilitación del concepto de *tradición* denostado por el enfoque ilustrado. Dicho enfoque, como se sabe, vinculó siempre a la tradición con una mano muerta del pasado que cohibía y limitaba, a la vez que estaba vinculada con la ignorancia, la superstición y la intolerancia. En tal sentido, cuando Gadamer afirma radicalmente en *Verdad y método* que *la tradición aparece como condición de posibilidad de la comprensión y que lejos de limitar la libertad de conocer por el contrario la hace posible*¹⁶, no quedó inmune a las sospechas de que su filosofía pudiera estar defendiendo algún tipo de tradicionalismo o posición conservadora en lo político o ético.

¹³ *Ibid.*, p. 344; *ibid.*, Bd. I, p. 281.

¹⁴ La conexión con el concepto husserliano del «mundo de la vida» es aquí explícita, pero nos ocuparemos de ella en la segunda parte. También puede verse, Monteagudo, Cecilia, *op. cit.*

¹⁵ Esta pertenencia a la historia revela también una estructura dialogal que, como lo afirma C. Gutiérrez, le permite a Gadamer sostener lo siguiente: «Comprendemos porque algo puede interpelarnos a partir de tradiciones a las que pertenecemos. Las tradiciones a la vez son cabalmente lo que son en la medida que las apropiamos dialogando con ellas hasta hacer propias las preguntas que nos legan, es decir, hasta oír en estas respuestas a los interrogantes de nuestro tiempo». Gutiérrez, Carlos, «¿Círculo o diálogo? El comprender de Heidegger a Gadamer», en: *Areté*, vol. XII, N° 1 (2000), pp. 142-143.

¹⁶ *VM* p. 437; *GW*, I, pp. 366-367.

Dichas sospechas, sin embargo, motivaron en Gadamer una fructífera polémica con sus críticos, a la vez que un esfuerzo por esclarecer mejor el concepto y su historicidad esencial, hecho que desarrolla hasta sus últimos escritos¹⁷. A este respecto, como réplica a un texto crítico de J. Habermas, Gadamer niega enfáticamente ser apologista de una tradición que nos somete ciegamente a su poder¹⁸. Por el contrario, afirma que la «conciencia de la historia efectual» nos vuelve conscientes de algo que de otro modo permanecería inadvertido y ejerciendo, sin embargo, su efecto más allá de nuestro reconocimiento. Y, de otro lado, nos convoca a entender que «el cambio de lo existente» también es una forma de adhesión a la tradición, no menos que la defensa de lo establecido¹⁹.

De este modo, si analizamos con más detenimiento esta acepción del concepto de *horizonte* en términos de «tradición en continua renovación», se detecta rápidamente la impronta hegeliana que hay en el planteamiento gadameriano, pero también se hace evidente que Gadamer no asume el contexto sistemático en el que dicha noción aparece en la filosofía de Hegel; es decir, al mismo tiempo que afirma que la tradición es la condición de posibilidad de la comprensión, también señala que *lo característico de un ser histórico es no agotarse en el saber*²⁰.

Pese a lo anterior, Gadamer habría conservado de Hegel la posibilidad de pensar la *tradición* vinculada con el cambio. Y esto es precisamente lo que expresa el concepto de *horizonte* y que, como ya hemos visto, se visualiza de manera ejemplar en la interpretación de textos. Así, en este contexto argumentativo, encontramos la famosa expresión de Gadamer de que los prejuicios *son la realidad histórica de nuestro ser*²¹.

¹⁷ Respecto de estas sospechas, J. Grondin, biógrafo de Gadamer y estudioso de su obra, afirma que hacer de Gadamer un romántico, conservador y oscurantista es haberlo entendido muy mal. En su interpretación, más bien, habría que ser capaz de vincular el concepto gadameriano de «historia efectual» con el de deconstrucción. Así, desde esta perspectiva, la conciencia de la historia efectual se encuentra al servicio de una deconstrucción de la tradición, lo que de hecho se mostraría de manera ejemplar en la lectura que hace Gadamer de la filosofía griega y en general en el diálogo que tiene con la historia de la filosofía. Grondin, Jean, «Sokratische Destruktion der griechischen Philosophie», en: *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994, pp. 54-70.

¹⁸ En su último libro, Luis Garagalza intenta despejar este malentendido señalando en *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, Madrid: Antrophos, 2002, pp. 35-36.: «La defensa de la tradición que hace Gadamer no se refiere, pues, a un *corpus* sistemático de verdades dogmáticas, cerrado definido y completo, que hubiese que aceptar acríticamente. Se trata, más bien, de la trasmisión viva o vivida de algo incompleto que sólo se realiza concretamente en la re-visión y transformación (recreación) del que recibe, interpretándola conforme a su propia experiencia personal y a su situación particular. La conservación, en este sentido, sólo es posible en co-implicación con la renovación o regeneración de lo transmitido y, en consecuencia, tradicionalismos y progresismos comparecen así en su correlatividad y mutua referencia».

¹⁹ «Réplica a *Hermenéutica y crítica de la ideología*», en: *VM II*, p. 258; *GW*, II, p. 268.

²⁰ *VM*, p. 372; *GW*, I, p. 307.

²¹ *Ibid.*, p. 344; *ibid.*, I, p. 281.

A lo que se suma la idea de que la «anticipación de sentido» que hay en todo acto interpretativo expresa precisamente nuestra pertenencia a una comunidad viva de sentido (la tradición) que es condición de posibilidad de todo discurso racional. Pero, como hemos visto, dicha pertenencia no puede interpretarse de manera estática, porque también incluye la totalidad de los futuros y posibles receptores de la misma. En otras palabras, la tradición no se impone por la inercia de lo que ha sido, sino porque puede ser preservada de manera activa y creativa.

Planteadas las cosas así se entiende de qué modo el «prejuicio» adquiere un carácter positivo, puesto que, como lo afirma la filósofa española M. Carmen López, precisamente a través de él nos convertimos, al mismo tiempo, en herederos de la tradición y agentes de la historia²²; es decir, como se ha visto, esta rehabilitación de los prejuicios que se opera en el pensamiento de Gadamer está en conexión con el presupuesto de un *acontecer de la tradición*, hecho que se expresaría en aquello transmitido por la cultura, pero también en el cuestionamiento y transformación de lo históricamente dado en la tradición. Por ello, la dinámica que expresa este acontecer es la del círculo hermenéutico que Gadamer, siguiendo a Heidegger, describe como nuestro modo de existir.

Así lo afirma también Ambrosio Velasco, cuando señala que «lo peculiar de este momento ontológico de la comprensión consiste fundamentalmente en el diálogo que se establece entre la formación cultural propia de quién comprende y la formación cultural de la obra que se busca comprender. A través de este diálogo que promueve el intérprete, la propia formación cultural y con ella la situación y horizonte hermenéutico del intérprete se va transformando paulatinamente y este desplazamiento constituye a su vez un cambio del mismo ser del intérprete. Este proceso de desplazamientos de las formaciones culturales, horizontes y situaciones hermenéuticas constituye el movimiento de la tradición a la que pertenecemos»²³.

La cita anterior ya apunta a la problemática de la *fusión de horizontes*, pero antes de abordarla conviene destacar un rasgo más sobre el dinamismo de la *tradición* como *horizonte de sentido*. Para Gadamer, siguiendo, sin duda, al Heidegger de *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, la existencia se caracteriza por una cierta opacidad o dialéctica de familiaridad y extrañeza, que precisamente constituye el motor de nuestra

²² López, M. Carmen, «La determinación histórica en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer», manuscrito, Madrid: UNED, 2000, pp. 5-7; «El sentido de la historia de la filosofía para la filosofía hermenéutica», en: *Contrastes. Revista interdisciplinaria de filosofía*, vol. 1 (1996), pp.151-156; *El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana*, manuscrito, Madrid: UNED, 2000. Esta estudiosa española también ha investigado en torno a la influencia husserliana en el pensamiento de Gadamer.

²³ Velasco, Ambrosio, «La relevancia del pensamiento de Gadamer», en: *Theoría*, N° 7, (1998), p. 61.

competencia interpretativa en el mundo²⁴. En otras palabras, así como toda interpretación es inserción viva en el proceso de transmisión histórica en el que participamos, dicho proceso no tiene término, precisamente porque la comprensión que expresa toda interpretación no es una relación accidental con el mundo, sino nuestra situación ontológica de seres temporales marcados por la posibilidad.

En este sentido, así como hay una pertenencia a la *tradición*, también hay una apertura ontológica a la novedad que pueda sobrevenir sobre esa tradición. Por ello, el *ethos* de una cultura, a la vez que afianza ciertos sentidos, también está abierto a comprender dialógicamente contenidos y significados novedosos de otras culturas distintas. De tal modo, el valor principal de la comprensión es la develación o descubrimiento de nuevos significados y acontecimientos para ser integrados críticamente en el *sensus communis* propio y, de esta manera, promover horizontes hermenéuticos más amplios que permitan nuevas interpretaciones y nuevos descubrimientos²⁵.

Desde esta perspectiva, el dinamismo y la flexibilidad que el enfoque hermenéutico le concede a las *tradiciones* y en suma a los *horizontes de interpretación* revelan un movimiento de «identidad y diferencia», donde la tradición, a la vez que nos constituye, ya implica potencialmente el movimiento a la diferencia, que puede ser también el movimiento hacia otras tradiciones u horizontes culturales. En otras palabras, comprender verdaderamente nuestra tradición es comprender su pluralidad y sus diversas manifestaciones en el tiempo.

Asimismo, tanto en la comprensión histórica de la tradición como en la comprensión entre tradiciones, suele suponerse la existencia de dos horizontes: por un lado, el horizonte del intérprete y, por otro, el horizonte de aquello que busca ser comprendido, o el horizonte al que uno pretende desplazarse. Pero ante esta cuestión, Gadamer también se cuida de una posición objetivista y se pregunta si realmente existen dos horizontes distintos.

La respuesta es, sin duda, negativa, porque, en su concepto, igual que cada individuo existe siempre en la comunidad del lenguaje, las tradiciones y la interacción con los otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una

²⁴ En este sentido, siguiendo a Heidegger, el existir en el modo de ser de la comprensión significa hacer de continuo accesible el existir mismo en su carácter de ser, es decir, tratar de aclarar esa alienación de sí mismo que caracteriza al existir, al mismo tiempo que su condición de estar ya viviendo en una interpretación. Heidegger, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza, 1999, pp. 32-33.

²⁵ Con relación a este tema resultan muy sugerentes las ideas de A. Giddens respecto de lo que significa vivir en una sociedad postradicional, que no tiene por qué significar el fin de las tradiciones, pero sí el desarrollo de una disposición al diálogo y a la apertura, en vista de su propia supervivencia. Giddens, Anthony, «Vivir en una sociedad postradicional», en: Beck, Ulrich, Anthony Giddens y Scott Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 75-136.

abstracción. Por el contrario, la movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay vinculación absoluta con una determinada posición y, en este sentido, tampoco hay horizontes realmente cerrados. *El horizonte, precisa Gadamer, es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros*; es decir, el horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. Por ello, uno tiene que tener su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera²⁶.

En este sentido, cuando Gadamer afirma que *el comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*²⁷, entiende dicha fusión en términos dialécticos y considera que su lugar propio es el dominio de la tradición, donde lo viejo y lo nuevo crecen juntos hacia una validez llena de vida. En otros términos, la comprensión no representa una situación de empatía o de sumisión del otro bajo los propios patrones, sino más bien el ascenso hacia una generalidad superior que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro.

Así, en palabras de Gadamer: «El concepto de horizonte se hace 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 en patrones más correctos»²⁸.

En esta misma perspectiva, cuando la conciencia histórica se hace consciente de su propia alteridad y destaca el horizonte de la tradición respecto de sí misma, en realidad lo que experimenta es una suerte de superposición sobre una tradición que pervive y se encuentra en perpetuo movimiento, transformándose en el momento de la *aplicación (Anwendung)* propio de todo proceso comprensivo.

Las problemáticas de la «aplicación» y de la «lingüisticidad de la comprensión», que ya no desarrollaremos aquí, le permiten a Gadamer seguir esclareciendo los temas de la historicidad inherente a todo proceso comprensivo y de la movilidad de los horizontes de interpretación. A lo que hay que acotar que la fusión de horizontes que ilustra la historicidad de las tradiciones se muestra finalmente para él como un rendimiento genuino del lenguaje, presentándose así la lingüisticidad como elemento constitutivo del fenómeno de la comprensión.

En este sentido, la conciencia de la historia efectual, desde el punto de vista de la lingüisticidad de la comprensión, será entendida con relación al modelo dialógico que se ejemplifica en la conversación entre seres humanos. Del mismo modo, para Gadamer, la diversidad de culturas lingüísticas y el pluralismo que marca nuestra época,

²⁶ VM, pp. 374-375; GW, I, pp. 309-310.

²⁷ *Ibid.*, pp. 377; *ibid.*, I, p. 311.

²⁸ *Ibid.*, pp. 375; *ibid.*, I, p. 310.

antes de presentarse como una limitación, puede mostrarse más bien con un significado verdaderamente productivo, puesto que precisamente esta diversidad es la ocasión para que liberemos las posibilidades más creadoras del lenguaje²⁹.

§ 2. Husserl y su aporte conceptual a la noción gadameriana de horizonte

En esta segunda parte, no pretendemos hacer una presentación exhaustiva del aporte de la fenomenología de Husserl, cuya riqueza y valor se ha ido acrecentando al paso de la publicación de sus escritos póstumos en la conocida colección *Husserliana*³⁰. Por el contrario, nos limitaremos a ilustrar dicha contribución a partir de algunos aspectos significativos y que no están explícitos en la recepción que Gadamer tiene de la obra de Husserl y en particular en lo referente a la noción de *horizonte*.

Como es conocido, en el capítulo octavo de *Verdad y método*, bajo el título «La superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica», Gadamer reconoce sin ambages el aporte conceptual que significan las temáticas husserlianas: la intencionalidad, la constitución de la conciencia del tiempo, el *continuum* de la corriente vivencial, el mundo de la vida e incluso encontramos una especial mención al propio concepto husserliano de horizonte³¹. Sin embargo, al mismo tiempo, este capítulo concluye criticando a Husserl por no haber desarrollado las consecuencias especulativas del concepto de «mundo de la vida», que, a su juicio, sí habría logrado la fenomenología hermenéutica de Heidegger.

Respecto de este punto, sorprende que Gadamer no supiera apreciar suficientemente las investigaciones husserlianas dedicadas a la intersubjetividad que contienen varias referencias a las temáticas gadamerianas antes planteadas³². Como lo ha hecho notar Roberto Walton, es el caso, por ejemplo, del tema de la «proto- historia», que refiere a la configuración de un horizonte originario a partir de las experiencias instintivas que tenemos desde el vientre materno y que predelinearían toda nuestra vida posterior. Lo mismo sucede con el tratamiento que Husserl dedica al tema de la tradi-

²⁹ Me remito en este último punto al artículo de Gadamer, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», 1990, en: Gadamer, Hans-Georg, *Arte y verdad de la palabra*, Barcelona: Paidós, 1998; «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt», *GW*, VIII, pp. 339-361.

³⁰ Husserl, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vols. I-XXXIV, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (con anterioridad: Den Haag: Martinus Nijhoff), 1950-2002. Nos referiremos a esta obra con la sigla *Hua* indicando el volumen correspondiente.

³¹ *VM*, p. 306-318; *GW*, I, pp. 247-267.

³² Dichas investigaciones las encontramos en los tomos XIII, XIV, XV de la colección *Husserliana* bajo el título *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Editado por Iso Kern (tomo XIII, primera parte, 1905-1920; tomo XIV, segunda parte, 1921-1928; tomo XV, tercera parte, 1929-1935).

ción, donde no solamente aparece la idea de una «transmisión hereditaria intencional», sino que incluso ésta se presenta bajo la expresión de un «horizonte eficaz» (*wirksamer Horizont*) respecto del cual, como en Gadamer, también mantenemos una relación de pertenencia y distanciamiento³³. En esta misma línea de interpretación, Walton sostiene en varios escritos que es posible encontrar en este tratamiento husserliano una visión anticipada de la temática de la fusión de horizontes, así como la referencia a horizontes de la familia y de la cultura que, articulados en el lenguaje, también condicionarían nuestra vida intencional, sin impedir la libertad que tenemos los hombres de recrearlos continuamente³⁴.

Ahora bien, si Gadamer conoció estas investigaciones a profundidad es algo que queda por investigar³⁵. Sin embargo, más allá de la apreciación crítica que encontramos en *Verdad y método* y retomando la propia definición gadameriana de *horizonte* que enunciamos en el epígrafe inicial, salta a la vista la filiación con el concepto fenomenológico, que destacaremos en algunas de sus notas más resaltantes.

Así pues, para empezar, esta caracterización plástico-visual que propone Gadamer del horizonte como *el ámbito de visión que abarca y encierra lo que es visible desde un determinado punto* nos remite directamente a la temática fenomenológica del pre-delineamiento del sentido y significado de cualquier hecho y, en último término, a la intencionalidad de horizonte que caracteriza nuestra experiencia del mundo.

Dejando de lado en esta ocasión la problemática general de la intencionalidad de horizonte que constituye la estructura fundamental de la subjetividad para Husserl, nos concentraremos en algunos rasgos del «concepto natural de mundo» y de la noción de «mundo de la vida», que consideramos que tienen una influencia decisiva en la

³³ *Hua XV*, p. 412. Dicha expresión se encuentra en el Anexo XXIV: «Wissenschaft in der Vorgegebenen (historischen) Welt. Ontische und historische Wissenschaft».

³⁴ Cabe mencionar en este punto mi agradecimiento al Dr. Roberto Walton por sus valiosos comentarios y su generosa colaboración al proporcionarme artículos suyos donde se da un tratamiento explícito del tema de la tradición y el horizonte; todos ellos sustentados en una crítica textual en su mayor parte disponible y en particular en los análisis del tomo XV de la Husserliana en torno a la intersubjetividad. Cito el título de los artículos, algunos de ellos aún no publicados: «La protohistoria» (manuscrito), «La interpretación de la tradición en la fenomenología trascendental», en: *Escritos de filosofía*, N° 39-40 (2001), «Instintos, generatividad y tensión en la fenomenología de Husserl» (manuscrito). Respecto al tema de que en Husserl estaría predelineada la problemática de la fusión de horizontes, veáse también «El mundo de la vida como horizonte», en: San Martín, Javier (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 95-123.

³⁵ De hecho, Gadamer menciona la existencia de estos tres tomos de Husserl dedicados a la intersubjetividad en su artículo «Subjetividad e intersubjetividad, sujeto y persona», en: *Giro hermenéutico*, Madrid: Cátedra, 1988, pp. 11-25; *GW*, X, pp. 87-99, pero sus comentarios se enmarcan en la crítica al proyecto trascendental husserliano.

concepción gadameriana de *horizonte* y en todas las derivaciones semánticas que hemos desarrollado en la primera parte.

De este modo, sin hacernos cargo del contexto sistemático en el que el «concepto natural de mundo» aparece en la obra de Husserl, es posible destacar en el significado que éste alcanza desde sus obras más tempranas consecuencias hermenéuticas de gran utilidad.

Así pues, dicho concepto husserliano, presupuesto para muchos ya desde las *Investigaciones lógicas* (1900/1901), parece alcanzar recién una tematización significativa en el contexto de la crítica a la experiencia natural y la introducción de la reducción fenomenológica como vía para el cumplimiento del propio proyecto fenomenológico. Sin embargo, desde la obra *La idea de la fenomenología* (1907)³⁶, se destaca la conexión entre el concepto natural de mundo y su estructura hori-zóntica³⁷. Así, también en los primeros diez párrafos de la obra *Los problemas fundamentales de la fenomenología*³⁸ encontramos, entre otras, tanto la definición del mundo como «entorno espacio temporal» como la de «horizonte de nuestros actos de percepción». En tanto tal, se trata de un «horizonte» que se extiende en un espacio infinito y un encadenamiento temporal que se remonta a un pasado, del mismo modo que conduce a un futuro; es decir, al significado de carácter espacial que nos permite hablar del mundo en términos de un horizonte externo, se añaden las nociones de carácter temporal que muestran también al mundo como horizonte interno, al mismo tiempo que permiten comprender por qué constantemente en la vigilia estamos conscientes del mismo mundo aunque de cambiante contenido³⁹. Asimismo, la *aprioridad* del concepto natural de mundo queda claramente reafirmada en el párrafo diez de la obra

³⁶ Husserl, Edmund, *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, traducción y presentación de Miguel García-Baró, Madrid: FCE, 1982; *Hua II*.

³⁷ En opinión de Alcira Bonilla, los trabajos que suceden a las *Investigaciones lógicas* (*Hua XVIII, XIX/I, XIX/2*) y que median hasta las *Ideas* intentaron poner de relieve los problemas filosóficos que se derivaron de la temática de la intencionalidad; en este contexto, aparece *La idea de la fenomenología* (*Hua II*). En su interpretación, aquí Husserl ya descubre el mundo en su carácter de horizonte. Sus análisis sobre la percepción habrían destacado tanto el horizonte espacial (mundo circundante) como el horizonte temporal de las cosas, llegando incluso a la afirmación genérica del mundo como el conjunto universal de las cosas, incluyendo las aún no presentes actualmente en el espacio y el tiempo. Cfr: Bonilla, Alcira, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires: Biblos, 1986, pp. 88-90.

³⁸ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, edición y traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994 (denominaremos a este texto *Problemas*); *Grundprobleme der Phänomenologie*. (Wintersemester, 1910/1911), en: *HUA XIII*, pp. 111-235. Los primeros 10 párrafos corresponden al capítulo primero que lleva el título: «La actitud natural y el 'concepto natural de mundo'». *Problemas*, pp. 47-72; *Hua XIII*, pp. 111-137.

³⁹ Esta temática del mundo como horizonte precisamente se amplía en el enfoque trascendental al añadir al horizonte externo e interno la intencionalidad de horizonte. Esta última noción recoloca las nociones anteriores en el marco de la correlación conciencia-mundo.

mencionada, cuando Husserl presenta al mundo en términos de «factum de la actitud natural».

Pero será recién en las *Ideas I* (1913)⁴⁰, al retomarse la noción del mundo *como horizonte común de nuestros actos de conciencia*, donde se hace explícita la indeterminación que lo caracteriza, precisamente en tanto halo (*Umring*) infinito del campo de la percepción y horizonte (*Horizont*) oscuramente consciente de realidad indeterminada de todos mis actos perceptivos.

Sin duda, esto último representa la implicancia hermenéutica más importante de dicho concepto, pues ello trae como consecuencia que la percepción, como toda constitución de sentido, no puede eludir un tipo de inadecuación, precisamente porque los horizontes de percepción interno y externo son ellos mismos indeterminados y abiertos al infinito.

De otro lado, tal como se plantea en el pensamiento de Husserl, esta indeterminación de las percepciones particulares finalmente se extiende a la percepción del mundo en su totalidad y, en tal sentido, aún cuando vivamos en la vida natural en la «certeza del mundo», dicha tesis no posee una necesidad absoluta, sino más bien un fondo de contingencia, que también aparece como atributo del concepto natural de mundo⁴¹.

Ahora bien, ciertamente esta contingencia del mundo se presenta de manera atenuada en la actitud natural, porque también tenemos la capacidad de construir una idea unitaria del mundo que persiste a través de los cambios y se extiende a través de un espacio único. Lo anterior sucede así porque el flujo constante de las percepciones para Husserl transcurre en la forma de una corrección permanente y, de este modo, surge la idea de un mundo verdadero y unitario⁴². Así, también dicho carácter presuntivo del mundo, en conjunción con la teleología que es propia de toda la actividad constituyente de sentido, explicaría por qué es posible una mutación de la actitud natural, que en su transformación más radical conduce a la fenomenología trascendental.

En esta misma perspectiva, el carácter presuntivo y contingente de los horizontes de percepción es también abordado en *Experiencia y juicio* (1910/1938) con relación

⁴⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*, México: FCE, 1995; *Hua III*.

⁴¹ Como lo afirma Alcira Bonilla siguiendo a Husserl, «aunque experimento y percibo el mundo y su existencia y, en la percepción, se me da en una inquebrantable certeza, en una indubitabilidad y seguridad empíricas, esta autodonación en persona del mundo no excluye una constante contingencia cognoscitiva. La no existencia del mundo queda como una posibilidad siempre abierta, aunque no se realice, y además, sea compatible con nuestra certeza perceptiva de la existencia del mundo». *Cf.* Bonilla, Alcira, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁴² En el enfoque trascendental, esta temática revelará la teleología que, a juicio de Husserl, es propia de toda la actividad constituyente de sentido de la conciencia y que incluso retrocede hasta la vida instintiva.

al carácter pre-dado del mundo⁴³. En el contexto de esta obra, el mundo se presenta como «la dación universal pasiva de toda actividad judicativa y de todo otro interés teórico» («Welt ist die universale passive Vorgegebenheit aller urteilenden Tätigkeit, alles einsetzenden theoretischen Interesses»)⁴⁴.

Así pues, en el esfuerzo de explicar las peculiaridades de esta pre-dación del mundo, Husserl introduce la noción de «horizonte de experiencia». Con dicha noción, busca aclarar por qué en toda experiencia hay siempre un saber previo que puede estar todavía indeterminado, pero nunca completamente vacío; es decir, el mundo como horizonte funciona como un trasfondo de familiaridad y extrañeza de nuestras experiencias, las que se amplían en una continuidad explicativa, pero que nunca llegan a una determinación última. En este sentido, para Husserl, el saber previo es tan constitutivo del horizonte interno de cada cosa como la posibilidad de obtener ulteriores determinaciones de lo mismo.

El mundo como horizonte de toda posible experiencia revela entonces una historicidad esencial, que en esta obra se presenta también como el mundo que nos afecta constantemente y en el que asumimos tradiciones desde las cuales ejercemos nuestra actividad judicativa. En este sentido, lo que llamamos el «concepto natural de mundo» o mundo de nuestra experiencia se nos da interpretado de antemano, y esto permite entenderlo como un «horizonte de sentido intersubjetivo» que posibilita que algo nos sea conocido. Así tenemos entonces que lo pre-dado contiene sentidos sedimentados y funciones lógicas, que, aun cuando no los aceptemos conscientemente, ellos, sin embargo, nos están determinando en alguna medida.

Esta breve aproximación del concepto natural de mundo ya nos da suficientes indicios del aporte de Husserl para la comprensión de la pre-estructura de la comprensión y de la dinámica de familiaridad y extrañeza o identidad y diferencia que caracteriza al «movimiento de comprensión»⁴⁵. Del mismo modo, también creemos que la rehabilitación de los prejuicios ya está en germen en esta concepción del mundo como

⁴³ Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, editado por Ludwig Langrebe, Hamburgo: Claassen Verlag, 1948, 1954. Nuestro comentario hará referencia a los párrafos del cuatro al diez (pp. 11-45) en los que se aborda el tema de la experiencia pre-predicativa como suelo de los juicios de evidencia. Denominaremos a esta obra *Experiencia*.

⁴⁴ *Experiencia*, p. 26.

⁴⁵ Dicha dinámica es descrita por Gadamer en clave fenomenológica en términos de una experiencia que todos conocemos: «...la mirada está dirigida hacia el infinito de la lejanía y este infinito retrocede ante nosotros, con cada esfuerzo por grande que sea, y por cada paso por grande que sea, se abren nuevos horizontes. El mundo es en este sentido para nosotros un espacio sin límites en medio del cual estamos y buscamos nuestra modesta orientación». Dicha afirmación la encontramos en un artículo de la década de los 90 de la obra ya citada, *Arte y verdad de la palabra*, con el título «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», p. 122; «Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt», *GW*, VIII, pp. 345.

«dación universal pasiva de toda actividad judicial», que, tanto para Husserl como para Gadamer, nos constituye y representa la realidad histórica de nuestro ser.

Por su parte, la noción de historia efectual queda bosquejada en esta pre-dación del mundo, que también Husserl presenta, como algo que nos afecta independientemente del reconocimiento que alcancemos de ella. En ese sentido, aun si persistimos en llevar una «vida de superficie», para usar una expresión de la *Krisis*⁴⁶, ignorando la profundidad que nos sostiene, el mundo como horizonte pre-dado es, de hecho, la condición de posibilidad y suelo último de validez de toda nueva constitución de sentido.

Esta última consideración, en la propia obra de Husserl y en el contexto de nuestra argumentación, nos remite al concepto de «mundo de la vida», cuya conexión con el tema que nos ocupa se evidencia de manera más manifiesta por la historicidad y el carácter pre-temático que lo caracteriza. Constituye también una problemática que entronca perfectamente con la estructura horizontal de la comprensión y la movilidad de las tradiciones que, para Gadamer, no son otra cosa que mundos de vida históricos.

Así, si destacamos tres significados de la multivocidad que tiene el concepto de «mundo de la vida», tal como se expone en la *Krisis: horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones*⁴⁷, se ve con claridad en qué medida ellos permiten explicar tanto el rendimiento positivo de los prejuicios, como el ensanchamiento que experimenta nuestro contexto vital por efecto del «movimiento de la comprensión», pues este ámbito comunitario y pre-temático del que emergen los prejuicios puede ser asumido conscientemente y transformado a la luz de nuevas experiencias. En otros términos, la noción de «mundo de la vida» como *horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible* ayuda a entender mejor por qué la pre-estructura de la comprensión no debe reducirse a una mera anterioridad temporal, puesto que los prejuicios no permanecen estáticos, sino que se modifican continuamente en el «movimiento de la comprensión», y representan, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud.

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción de J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, pp. 18-19; *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Hua VI*, edición e introducción de Walter Biemel, pp. 16-17. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis*.

⁴⁷ De este tema nos hemos ocupado extensamente en: Monteagudo, Cecilia, «Aproximaciones al concepto de 'mundo de la vida' en la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936)*», tesis para optar el grado académico de magíster, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

También la intersubjetividad del «mundo de la vida» permite entender mejor por qué Gadamer sostiene que, antes de comprendernos en la autorreflexión, lo estamos haciendo ya de una manera autoevidente en la sociedad y las tradiciones a las que pertenecemos, así como también cuando señala que *el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*⁴⁸; es decir, como afirma Husserl en la *Krisis*, el «mundo de la vida nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta»⁴⁹. Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, sin embargo, posibilita que el «mundo de la vida» se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos⁵⁰.

Desde esta perspectiva, la pertenencia a una tradición es pertenencia a una comunidad actual y potencial, donde cada cual, en palabras de Husserl, se sabe viviendo en el *horizonte de sus congéneres* y referido a las mismas cosas de experiencia, aun cuando los distintos individuos tengan aspectos y perspectivas distintas de las mismas cosas. Pero, en último término, tanto en Husserl como en Gadamer, sólo a partir de este trasfondo de familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, como lo vimos con el concepto anterior, la temática de la pre-comprensión como la condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión se halla presupuesta en esta pre-dación del «mundo de la vida», lo mismo que la dinámica de familiaridad y extrañeza que apunta a la fusión de horizontes en la perspectiva de Gadamer.

Por su lado, la rehabilitación husserliana del ámbito de las «evidencias originarias» sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido resulta en gran parte coincidente con la que Gadamer desarrolla respecto de los prejuicios y la tradición. Pero quizá la aproximación husserliana ofrece una mayor radicalidad, en provecho de los propios intereses del planteamiento hermenéutico, pues, como se ha señalado, la pre-dación del «mundo de la vida» retrocede en Husserl hasta una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, donde la corporalidad se muestra cumpliendo un papel central en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo.

⁴⁸ *VM*, p. 360; *GW*, I, p. 295.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 173; *ibid.*, p. 167.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 128; *ibid.*, p. 124.

De este modo, si el proyecto filosófico de *Verdad y método*, en palabras del propio Gadamer, busca hacer justicia a la historicidad de la existencia⁵¹, encontramos a este respecto en el planteamiento husserliano una radicalidad singular, pues precisamente, para Husserl, se tiene que considerar primero esta historicidad corpórea primigenia y asumir que las capacidades adquiridas en este primer nivel se incorporarán a la vida del «yo» como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior, al modo de una masa hereditaria. En tal sentido, cuando Gadamer señala que «los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser»⁵², ellos están, sin duda, enraizados en esta temporalidad más originaria.

En esta misma perspectiva, sostenemos que la temática de la historicidad de los prejuicios se esclarece aún más si aceptamos con Husserl que la inherencia de toda constitución de sentido a un horizonte constantemente fluyente nos enfrenta también al hecho de que, tanto en el sentido de la vida individual como en el sentido de la vida comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que permanecen en un transfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante; es decir, ellas están siempre disponibles y, como dice Husserl, constituyendo junto con los actos auténticos y conscientes «un único inquebrantable contexto vital»⁵³.

Finalmente, consideramos que de la tematización husserliana en torno a la movilidad de tradiciones sedimentadas con la que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido resulta, sin duda, destacable el aporte que significa el famoso apéndice de la *Krisis*, «El origen de la geometría»⁵⁴. El movimiento que Husserl describe ahí de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido ilumina la dinámica del «movimiento de comprensión» gadameriana, donde siempre queda abierta la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente.

Así, por todo lo expuesto, sólo nos queda concluir la indiscutible presencia de Husserl en la «historia efectual» del pensamiento gadameriano y el provecho que puede sacar la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer reactualizando el diálogo con la fenomenología husserliana.

⁵¹ *Ibid.*, p. 331; *ibid.*, I, p. 270.

⁵² *Ibid.*, p.344; *ibid.*, I, p.281.

⁵³ *Krisis*, p. 157; *Hua VI*, p. 152.

⁵⁴ *Hua VI*, anexo III, pp. 365-386.