



Sobre la inclusión de la acepción sustantiva
del término ‘hermenéutica’ y del nombre de
Hans-Georg Gadamer
en la vigésimo tercera edición del Diccionario
de la Lengua Española

Enrique A. Conesa García

IES Salvador Rueda (Málaga)
largopiri@hotmail.com

Resumen: A propósito de la inclusión de la acepción sustantiva del término ‘hermenéutica’ y del nombre de Hans-Georg Gadamer en la 23ª edición del Diccionario de la Lengua Española el autor reflexiona sobre ‘ *la universalización del fenómeno interpretativo desde la concreta y personal historicidad*’ a la que alude la breve nota del Diccionario haciendo por relacionar esta breve definición con algunas de las tesis defendidas por Gadamer en *Verdad y Método-I* (1960/1975), especialmente con aquellas que se refieren a la relativa alteridad del texto y al momento de la elección del mismo desde la parte del lector. A este fin se hacen unas reflexiones sobre algunas lecturas de textos de autor elegidos por Fr. Nietzsche.

Palabras clave: Hermenéutica - Gadamer - Diccionario de la Lengua 23 - personal historicidad - Dasein

Résumé: À propos de l'inclusion de la acception substantive du terme «herméneutique» et le nom de Hans-Georg Gadamer dans la 23^{ème} édition du Dictionnaire de la Langue Espagnole, l'auteur de cette communication réfléchit sur « l'universalité du phénomène interprétatif dès la concrete et personnel historicité » à laquelle renvoie la brève et neuve note du Dictionnaire de la Langue Espagnole. Cette réflexion est exécutée en faisant lien avec certains affirmations propres de la thèse défendue par Gadamer chez *Vérité et Méthode-I* (1960/1975), en particulier celles qui ont trait avec les proposées de Gadamer relatives à l'altérité du texte et aussi au moment de l'élection du même par le lecteur. À cette fin se sont faites quelques réflexions sur certaines lectures de textes choisis par Fr. Nietzsche.

Aunque la vigésimo tercera edición del DRALE no está aún editada en su tradicional soporte de papel impreso la Real Academia de la Lengua Española ha adelantado en su página web dos enmiendas al adjetivo ‘hermenéutico/a’ y al término ‘hermenéutica’ como sustantivo, respectivamente, que nos parece oportuno recoger y celebrar en esta comunicación. La acepción que se recoge para el término sustantivo-adjetivo hermenéutico/a coincide con la primera acepción de la edición vigésimo segunda y la vigésimo primera, a saber, que se dice ‘hermenéutico/a’ de todo aquello que es ‘perteneciente o relativo a la hermenéutica’. En cuanto a la acepción sustantiva de la voz ‘hermenéutica’ aparecen ya dos acepciones nuevas, distinguidas y separadas una de otra por un aparte, y en las que consta, en la segunda de ellas, un reconocimiento expreso a la figura de Hans-Georg Gadamer (1900-2002). La primera acepción, en la que no se relaciona a la voz con materia alguna, se establece que la h. es ‘*el arte de interpretar textos, especialmente los textos sagrados*’. La segunda acepción, sí se relaciona con una materia, la Filosofía, afirmándose que h., ‘*en la filosofía de Hans-Georg Gadamer*’ es la ‘*teoría de la verdad y el método que expresa la universalización del fenómeno interpretativo desde la concreta y personal historicidad*’. Al margen de posibles consideraciones que podrían hacerse sobre lo

acertado o lo menos acertado del contenido de esas líneas definatorias cabe felicitarse por los avances habidos desde la vigésimo primera edición, la de 1992, en la que solamente era la confesionalidad la que, conforme al principio de que existen unos textos que son ‘sagrados’, podría darle una extensión semántica a la voz ‘hermenéutica’ en su acepción sustantiva. Así pues no parecería una impropiedad afirmar que desde estas dos últimas ediciones de este compendio léxico normativo, ya es real y académicamente, correcto afirmar en castellano que existe una materia filosófica que trata de la ‘universalización del fenómeno interpretativo’, y, consecuentemente, de la de la edición de textos en los que se expresan las supuestas interpretaciones. Materia ésta que trataría a los textos interpretables como expresión de una historicidad que, según la parte más problemática de la definición -parte ésta en la que resuenan unos difusos ecos orteguianos-, es, al tiempo, ‘concreta y personal’. Dando por sentado que siempre es difícil dar una definición en dos o tres líneas de un término atravesado de tantos vectores de significación posibles como lo es el término h. en su acepción sustantivo-filosófica no cabe más que felicitarse por el hecho de que cualquier lector no especializado en temas de filosofía que se tropiece con el vocablo h. siempre podrá partir de unas primeras propuestas de definición en la que figuran ya su acepción filosófica y, además, el nombre del autor que más se ha distinguido en el establecimiento y en el esclarecimiento de su metodología. Y es que este vocablo, que formaba parte del repertorio lexicológico castellano desde finales del siglo XIX (Joan Corominas en su Breve diccionario etimológico de la lengua castellana, de 1987, data su primer uso en el año 1884), adquirió se peso más determinante con la edición de la monumental e influyente obra de H.G. Gadamer (1900-2002) *Verdad y Método* [1], obra ésta que resulta de obligada referencia en cualquier trabajo que tenga al hecho de la interpretación de los textos y de las doctrinas escritas como objeto de su interés al dejar establecidas una serie de pautas de obligada observación en las tareas críticas o interpretativas. Y esto es así desde que estas tareas, con la edición de esta magna obra gadamariana, se introdujeran y asumieran conceptos como los de ‘círculo hermenéutico’, ‘fusión de horizontes’, ‘historicidad interpretativa’, ‘precomprensión’, y otros conceptos y propuestas afines que la tradición crítico-interpretativa inmediatamente posterior ha ido anexando a aquellas originales presentadas y desarrolladas por Gadamer en la obra antecitada. Dejaremos aquí anotado que esta tradición crítico-interpretativa a la que acabamos de referirnos no lo es exclusivamente de textos de autor, sino de otros muchos productos culturales, entre ellos las obras de arte. Esta extensión de la actividad hermenéutica a la crítica literaria y, en general, a la producción artística y al ámbito estético estaba desarrollada capitularmente en *Verdad y Método-I*, y es a ésta cuestión a la que se le dedica todo el primer capítulo a lo largo de unas densas y muy excitantes ciento cincuenta páginas organizadas en dos subcapítulos y cinco epígrafes con títulos tan significativos como éste: *La ontología de la obra de arte y su significado hermenéutico* (subcapítulo II, del cap. I, titulado *Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte*).

Cierto es que las propuestas hermenéuticas contenidas en *Verdad y método* no son originales en sentido estricto, y que las mismas descansan en una extensa y apasionada exégesis que en esta obra hizo Gadamer del pensamiento y de la doctrina hermenéutica de su maestro y de su director de tesis de habilitación, Martin Heidegger (1889-1976). Pero no es menos cierto que -aparte de que la exigencia de una originalidad radical no ha sido nunca una instancia puramente filosófica- las afirmaciones que Gadamer, desde Heidegger, hizo a propósito del ‘giro ontológico hacia el objeto de toda reflexión filosófica’ (hacia el lenguaje), o de la interpretación y de la ‘precomprensión de los textos’ (de los conceptos que en ellos se expresan), o del mismo ejercicio interpretativo como parte constitutiva y principal de la ‘experiencia humana del mundo’, y otro afines, descansan por su parte en una tradición hermenéutica anterior que, desde *El político* de Platón (-347) y hasta los escritos hermenéuticos de Fr. Schleiermacher (1834) y de W. Dilthey (1911) han establecido una base bastante sólida -y bastante continua- desde la que de hecho

habría que operar, a la hora de analizar un texto de autor, aún si las obras de Heidegger, o las mismas de Gadamer, no se hubieran producido ni editado.

Esta base que acabamos de calificar como bastante sólida y continua bien que pudiera ser objetada en el sentido de que, al ser la misma de naturaleza metódica, contrastaría con el hecho de que prácticamente hasta Gadamer no se haya afirmado como tal y desde alguna referencia tética u holística -como de hecho lo es la base del seminal *Verdad y método* gadameriano- asumida como tal (por ejemplo, en el título de una obra, o en el desarrollo de su índice de materias a tratar capitularmente). Sin embargo a esta previsible objeción nosotros responderemos que, aunque en la historia de la crítica filosófica, no son infrecuentes las apariciones de términos metodológicos referibles a la acción lecto-interpretativa en los mismos títulos de los trabajos, o en los lemas que los inspiran, y que aparecen muchas veces en los subtítulos de las obras o en los proemios o prefacios de las mismas, no hemos de incurrir en el error de pensar que solamente en las obras en las que aparecen algunos de estos términos ('lectura', 'comentario', 'sobre la idea de -- en -', 'método', 'crítica', 'crestomatía', y otros) van a expresarse contenidos que interesen al método seguido en la lectura e interpretación del texto. Ya que cualquier texto filosófico de autor -entendiendo por tal aquel que se ha afirmado en el *continuum* introduciendo elementos de reflexión y significación interesantes para la evolución del mismo- puede interesarnos de hecho para informarnos sobre estas cuestiones metodológicas. Así, por ejemplo, de Nietzsche (1844-1900) puede interesarnos tanto la corta selección de textos y de autores que aparecen en sus obras más téticas (o menos intempestivas), como su larga lista de omisiones (muchas de ellas clamorosas), como la forma resueltamente antimetódica de referirse tanto a las doctrinas a las que se refiere crítica y radicalmente como a los autores que las sustentaron. Mas, por otra parte, ¿podríamos encontrar otro autor en Filosofía en el que el peso del pasado, esto es, de lo dicho y de lo escrito y reflexionado sobre lo dicho y lo escrito, haya resultado tan determinante como en el pensamiento nietzscheano? Consecuentemente con lo apuntado, habremos de afirmar que ninguno de los autores especialmente 'críticos', por muy importante y por muy proclamada que haya sido su contribución a la reflexión sobre el método lectivo, ni siquiera los grandes maestros de la crítica literario-filosófica -Schleiermacher, Heidegger, Dilthey, Gadamer...-, resultarán indispensables a la hora de establecer las líneas maestras por las que ha discurrido de hecho la práctica de la lectura interpretativa de los textos de autor en Filosofía.

Muy lejos de nuestro propósito el postular por la desestimación de las obras críticas de ninguno de estos autores, verdaderos y firmísimos puntales en el edificio de la filosofía contemporánea. Y mucho menos desde un escrito en el que celebramos la inclusión del término 'hermenéutica' en el acervo lexicográfico internacional del español-castellano. Sin embargo sí que creemos interesante, y coherente con nuestro trabajo, dejar aquí anotada nuestra convicción de que ni la continuidad ni el progreso del discurso filosófico quedarían comprometidos por la ausencia de ningún autor aislado por muy determinante que haya resultado su obra para nuestra actualidad. Esta misma convicción es la que nos lleva a afirmar que en la Historia de la Filosofía no hay, de hecho, autores aislados o que operando desde una 'isla filosófica' hayan podido determinar un cambio notable en nuestras concepciones o en nuestras reflexiones sobre la realidad: Si en la Historia de la Filosofía han habido momentos excepcionales o excepcionalmente determinantes en su decurso esto ha sido, siempre, porque, en tales momentos se han oído las voces de autores que supieron conectar sus reflexiones lectivas o lecto-interpretativas de lo ya establecido (doctrinalmente) y desde sus respectivos momentos culturales con una corta serie de afirmaciones propias, de nuevas propuestas lecto-interpretativas, sobre las que se sustentaron los desarrollos de unas nuevas interpretaciones de la realidad impulsando así el progreso de una continuidad dialógica de la que estos mismos autores forman parte y en las que ellos mismos están materialmente interesados como sujetos de cultura que eran y son. Dándose además la circunstancia (que a veces han podido tener alguna carga de

excepcionalidad) de que en tales reflexiones estos mismos autores supieron introducir determinadas propuestas conceptuales, determinados giros o cambios de perspectivas que terminaron por afirmar, aproximándonos al discurso del epistemólogo Th.S. Kuhn (1922-1996), unos paradigmas interpretativos que vienen informando el progreso de tal continuum dialógico-filosófico desde cada uno de estos momentos particulares o, siguiendo las propuestas de H-G Gadamer, desde cada una de los momentos históricos en los que pudieron afirmarse las condiciones precomprensivas que hicieron posibles tales paradigmas.

Y es que la elección misma de un texto de autor o de una determinada doctrina para interesarse por ella desde los textos que la afirmaron originalmente es algo que ocurre también en un momento histórico determinado: en el momento en el que la doctrina tal se muestra como interesante, como, por ejemplo, se mostró interesante al Nietzsche de *El crepúsculo* (1887) el pensamiento y la figura misma del intempestivo Heráclito de Éfeso (-484) al cual reconoce el honor de '*tener eternamente razón al decir que el ser es una ficción vacía*', ya que, '*el mundo aparente es el único: el mundo verdadero no es más que un añadido mentiroso*'. O como, de hecho, se mostraron interesantes para el Gadamer de *Verdad* las propuestas de Heidegger a propósito de la historicidad de la comprensión -del *Dasein*- como principio hermenéutico. En el caso del Nietzsche de *El crepúsculo* nos encontramos ante un autor ya consagrado (consagrado al compromiso de la culminación de su obra, que está ya prácticamente acabada, aunque acosado por penalidades e incomprensiones de todo tipo) que invoca, '*con reverencia*', la autoridad de un Heráclito capaz de inmergirse en la continuidad de un devenir sin principio ni final que constituye, en la nuda realidad de su apariencia, la negación de una realidad (falsa a los ojos de N) que al proclamarse verdadera desde la exigencia de una continuidad (Parménides/Platón) se degrada de hecho ante la mirada de ese sabio 'inmoralista' vindicado por el Nietzsche del *Crepúsculo*; ese mismo que ha tenido el arrojo de ponerse ante el mundo con la intención -con una intención que no se resuelve en ninguna acción ejecutiva sino que se resume en un pasivo y destructor nihilismo- de despojarlo o desvincularlo de todos aquellos signos distintivos que lo velaban o lo desfiguraban por efecto de la '*ilusión óptico moral*' que la tradición socrático-platónica ha introducido en el pensamiento. Así que, para proceder a una descategorización del mundo, para despojarlo de todas aquellas '*momias conceptuales*' [2] -sustancia, sentido, permanencia, esencia, realidad...- nada mejor que condenarlas a una activa inoperancia, a un desentendimiento, a una negativa a ser cómplices-dialogantes con los practicantes de aquella '*metafísica del verdugo*' en la que había devenido el cristianismo desde sus fundamentos platónicos [3]. Una tarea, al tiempo, profética y heroica; una tarea que hubo de producir en Nietzsche un explicable vértigo al asumirla, y que puede impeler a quien ha resuelto acometerla a buscar asideros, mentores, antecesores... Nietzsche acabó encontrándolos en el pensamiento antiguo y oscurantista de Heráclito de Éfeso. No los encontró, o no los quiso buscar, ni en Horacio (-08) a pesar de su romanidad, tan apreciada por este trasunto del '*Dyonisios*'; ni en Tucídides (-396) a pesar de su '*valor*', y de su compromiso con una '*cultura del realismo*' emanante de la, para Nietzsche, mejor tradición de la sofística; ni en Maquiavelo (1527) a pesar de su rigorismo inmoralista; ni en las diletancias de Wikelmann (1768) o de Goethe (1832) . Sí que pudo encontrarlos también, aunque para este caso se trataría de unos asideros de una naturaleza distinta, diríamos que de erudición, en '*Jakob Burckhardt de Basilea, el más profundo conocedor de su cultura [la cultura de la antigüedad helénica] que hoy vive*'. ¿Y qué es lo que hizo merecedor a Burckhardt de este título concedido por este espíritu tan poco dado al halago? El hecho de haber sabido poner en relieve la importancia del '*orgiasmo*', de la ebriedad y del baile en la antigua cultura helénica, o, dicho en otras palabras, el hecho de haber podido o de haber sabido aprovechar la oportunidad histórica de fundamentar antropológicamente la doctrina nietzscheana del eterno retorno al relacionar, en el contexto de sus investigaciones sobre los misterios dionisíacos, estos misterios y estas significaciones '*dionisias*' con la '*voluntad de*

vida propia del instinto helénico [4]. Bien claro está que estas relaciones sólo pudieron ser establecidas por el interesado (por Nietzsche) y *a posteriori*, pero este detalle no enturbia la seguridad manifestada por 'Dyonisios' (recordemos que Nietzsche así firmó algunos de sus escritos) de que las investigaciones de Burkhardt - investigaciones en las que, por otra parte, no es descabellado pensar que Nietzsche sí que pudo influir directamente dada la alta estima y la admiración que los dos escritores se profesaban-, autorizaban las visiones y los raptos de este Nietzsche-Dyonisios que mira hacia atrás, y hacia delante (sin dejar de mirar atrás), buscando asideros y referentes para su doctrina, en un estado finalísimo de gestación o de alumbramiento.

Toda esta reflexión a la que acabamos de poner punto y aparte sobre el parentesco intelectual entre Fr. Nietzsche y Jakob Burckhardt, vía Dyonisios, viene al hilo de un tema que nos parece crucial: el del acto de la elección del texto a interpretar en ese tour de force que supone de hecho interesarse por unas cuestiones -y dejar de interesarse por otras cuestiones, y por otros planteamientos- desde la "concreta y personal historicidad" a la que se refiere la 23ª edición del DRALE desde la acepción sustantiva de la voz 'hermenéutica'. Y es que cabe plantearse hasta qué punto son cuestiones previamente asumidas como interesantes al 'estar ahí', al *Dasein*, desde la perspectiva de cada autor -y en tales perspectivas han de insertarse tanto instancias individuales como históricas o 'tranhistóricas'- las que determinarán la elección del mismo. Se diría entonces, y de acuerdo con las propuestas gadamerianas sobre la precomprensión como condición sin la cual no se puede producir la lectura del texto y sobre las condiciones que hacen posible la formación o la afirmación de una 'conciencia hermenéutica', que esta comprensión previa o condicional debe operar a distintos niveles ejecutivos de nuestra conciencia y de su despliegue en el lenguaje (con todos los condicionantes performativos que ello puede suponer, y que hay que dar por superados en el sentido de que el texto escrito o leído ha de dejar de lado todo tipo de inconcreciones y de fallos gramaticales) y a lo largo de una dinámica transhistórica que en aquellas situaciones en las que se han afirmado los cambios de paradigmas interpretativos -y también en todas aquellas otras en las que el continuum discurre por tramos menos pronunciados- ha dado cuerpo a la intuición precomprensiva de que desde el pasado, así revivido, estaban operando, como en un estado de latencia, las mismas instancias lógicas que se han reafirmado tanto en la producción del texto como en el acto reproductivo de la lectura. Así expresó Gadamer este momento en el cap. II de *Verdad y Método-I* a propósito tanto de la afirmación de la conciencia hermenéutica en este sentido extenso como al momento en el que el lector-pensador se hace cargo de las propias anticipaciones (de sentido o de sentidos) con la intención de que el texto pueda afirmar, o reafirmar, su alteridad:

El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni "neutralidad" frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas. [5]

Así pues, tenemos una '*conciencia formada hermenéuticamente receptiva a la alteridad del texto*' desde la citada letra de *VyM-I*, letra ésta que podría remitir a la práctica totalidad de la obra gadameriana desde que en su juventud decidiera 'poner en mutua relación la dialéctica antigua y la hegeliana de modo que se aclarasen una a la otra' [6], y tenemos también todo un continente hermenéutico, una *Koiné* (Vattimo, 1991, p. 55) [7], que no dejará a buen seguro de abundarse en las próximas

décadas desde muy diversas aportaciones; y tenemos en fin una ‘*teoría de la verdad y el método que expresa la universalización del fenómeno interpretativo desde la concreta y personal historicidad*’ en la breve nota incluida en la vigésimo tercera edición del DRALE (2008?). No vemos contradicción; si acaso la necesidad de extenderse un poco en lo concerniente a esa ‘*personal historicidad*’ a la que alude la nota del DRALE-23ª ed. Esperamos que esta comunicación haya podido aportar alguna luz sobre este particular.

Notas

- [1] La primera edición de *Verdad y Método* es del año 1960. Pero la versión castellana de la obra con la que trabajamos parte de la revisión que hace Gadamer para la edición de la misma del año 1972, publicada posteriormente en *Gadamer, Hans-Georg: Gesammelte Werke*. Mohr: Tübingen 1985 ss. Vol. I: *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. La traducción al español es de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.: *Verdad y Método-I*. Salamanca 1977. Posteriormente, y a tenor del debate entre J. Habermas y H-G Gadamer sobre los determinantes de la historicidad, ve la luz *Verdad y Método-II* (1987). La valoración positiva, o ‘no necesariamente negativa’, que hizo H-G. Gadamer del prejuicio y de la tradición en *Verdad y Método* (1960) fue el antecedente más claramente presentable como tal de la polémica sostenida entre J. Habermas y H-G. Gadamer desde la publicación por parte de aquél de su ‘*La pretensión de universalidad de la hermenéutica*’ (1970), en la que se continuaban algunas de las críticas refutativas que a la hermenéutica de Gadamer había ya apuntadas en ‘*La lógica de las Ciencias Sociales*’ (1967). Aunque G respondió en alguna publicación corta y también de viva voz a las objeciones habermasianas, hasta la edición de *Verdad y Método-II* (1986) no hubo una respuesta ‘oficial’ de G a tales críticas, las cuales pretendían basarse en una lectura sociológica de los prejuicios y de las coacciones que tales prejuicios especialmente los presentados por H como convenientes al poder político suponían y soportaban. Esta segunda parte de *Wahrheit und Methode* fue traducida al castellano en 1986 por Manuel Olasagasti y publicada por la empresa editorial salmantina SÍGUEME, que en el año 2006 publicó su séptima edición. Este mismo año SÍGUEME había editado ya once tiradas de *Verdad y Método I*.
- [2] Este exabrupto aparece en las primeras líneas del ep.1 de *La razón en filosofía*, cap. II de *El crepúsculo de los ídolos*, de Fr. Nietzsche (versión en castellano de A. Sánchez Pascual , Madrid, 1972).
- [3] Passim: ep. 7, de *Los cuatro grandes errores*, cap. III de *El crepúsculo de los ídolos*.
- [4] Nietzsche, Fr. *Lo que debo a los griegos*. ep. 4 del Cap. IV de *El crepúsculo de los ídolos* (versión de A. Sánchez Pascual, 1973). Passim.
- [5] En las pp. 335-6 de *Verdad y Método-I*.: II. FUNDAMENTOS PARA UNA TEORÍA DE LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA ; 9. *La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*.
- [6] Gadamer, H-G. *La dialéctica de Hegel. Prólogo*. 1ª ed. en castellano, versión de M. Garrido, 1980.

[7] Vattimo, G. *Ética de la interpretación* (versión de T. Oñate), Barcelona, 1991.

[*] **Enrique A. Conesa García** es profesor de Filosofía del IES Salvador Rueda, de Málaga. Después de obtener la suficiencia investigadora en septiembre de 2007 en la Universidad de Granada con un trabajo sobre 'Las prácticas lecto-interpretativas en la Historia de la Filosofía' está ahora redactando su tesis doctoral sobre este mismo tema bajo la dirección del catedrático D. Juan Antonio Estrada, de la Facultad de Filosofía de esta Universidad. largopiri@hotmail.com

© Enrique A. Conesa García 2009

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero41/gadamer.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#), para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario