

## La pretensión de verdad de la tradición y la experiencia hermenéutica

Resumen: El objetivo del trabajo es mostrar que la pretensión de verdad de la tradición es un concepto esencial de la teoría de la experiencia hermenéutica que Gadamer elabora en *Verdad y Método*, pero que, al mismo tiempo, y a pesar de su importancia, el tratamiento que de él hace Gadamer es insuficiente, puesto que no saca todas las consecuencias que se derivan de la idea de verdad que contiene. Para ello, 1) se sostiene que la pretensión de verdad forma parte de la interpelación de la tradición con que se inicia la comprensión, 2) se analizan las implicaciones de la «anticipación de la perfección» respecto de la idea de verdad, 3) se discute la comprensión del lenguaje como *Darstellung* y 4) se muestra que la similitud entre la experiencia de la verdad y la experiencia de lo bello no hace justicia a la pretensión de verdad de la palabra de la tradición.

Palabras clave: Verdad, hermenéutica, representación, Gadamer.

Abstract: The aim of this research is to show that tradition's intention of truth is a vital concept in the hermeneutic experience that Gadamer develops in *Truth and Method* but, at the same time and in spite of its importance, the treatment he gives it is not sufficient since he does not draw all consequences that derive from the idea of truth it contains. For that purpose: 1) the intention of truth is considered to be part of tradition's interpellation that serves as a starting point for understanding; 2) the implications of the "anticipation of perfection" about the idea of truth are analyzed; 3) the understanding of language as *Darstellung* is discussed; and 4) the similarity between the experience of truth and the experience of beauty is proved not to do justice to tradition's intention of truth.

Keywords: Truth, hermeneutics, representation, Gadamer.

El reproche más decisivo que Gadamer realiza a la conciencia histórica no es, contra lo que suele afirmarse, que la objetividad absoluta a la que aspira sea ontológicamente imposible. La conciencia de la propia historicidad, que Gadamer exige al investigador como consecuencia del reconocimiento del trabajo de la tradición, condena desde luego a pura pasión inútil el intento de saltar sobre la propia sombra y trasladarse, sin aportar el propio presente, al horizonte del pasado. Pero la crítica a la ineficacia de la metodología histórica de ese intento oculta lo fundamental: que la actitud objetivista, que pone como condición para comprender no implicarse en lo comprendido, no es que se proponga una tarea imposible, es que se cierra a sí misma lo que es el inicio de todo comprender y la clave de la tradición: que el texto o el

cuadro se dirige a nosotros, nos dice algo que entendemos inmediatamente en referencia a nuestra situación; que demanda, en una palabra, que nos pronunciemos sobre él. En líneas generales, *Verdad y Método*<sup>1</sup> describe esa situación como una acción que parte del texto o la obra del pasado y que llega al sujeto en el presente, que se siente de esta manera alcanzado (*erreicht*)<sup>2</sup>, afectado (*betroffen*)<sup>3</sup>, tocado (*getroffen*)<sup>4</sup>; pero es la idea de interpelación la que mejor precisa la forma con la que la tradición actúa: el sujeto que lee un texto de la tradición se sabe *interpelado* (*angesprochen*<sup>5</sup>, *aufgerufen*<sup>6</sup>, *von der Anrede der Überlieferung erreicht*<sup>7</sup>), puesto en la necesidad de responder, es decir, obligado a poner en juego su propia situación. Con la interpelación como inicio de la comprensión, Gadamer generaliza los efectos de la destrucción fenomenológica heideggeriana, para la que la recuperación del sentido originario de los conceptos ontológicos está ligada, sin separación posible, a su capacidad de conmover el pensamiento de aquí y ahora y movilizar sus posibilidades<sup>8</sup>: *toda forma de contacto con la palabra de la tradición* posee esa capacidad de afectar al presente, de interpelarlo y ponerle en movimiento. La interpelación es la sustancia de la tradición y, por ello, el fundamento y el inicio de cualquier forma de comprensión histórica.

Pero lo que resulta extraordinariamente esclarecedor es que esa demanda primaria que la tradición nos dirige, la interpelación, Gadamer la describa en numerosas ocasiones como “pretensión de verdad”:

“El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir algo verdadero. Se cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, esto es, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir su

---

<sup>1</sup> Los textos citados de *Verdad y Método* serán tomados de la traducción española, *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977, trad. de A. Agud y R. Agapito. Se indicará también la correspondencia con la edición alemana de las *Gesammelte Werke*, 1. Hermeneutik: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, JCB Mohr (Paul Siebeck), 1990.

<sup>2</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 456, 1990, p. 383.

<sup>3</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 452, 1990, p. 379.

<sup>4</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 553, 1990, p. 465.

<sup>5</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 350, 1990, p. 287.

<sup>6</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 456, 1990, p. 383.

<sup>7</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 554, 1990, p. 467.

<sup>8</sup> Sobre este aspecto de la interpretación fenomenológica heideggeriana, véase mi conferencia “La hermenéutica fenomenológica y la contemporaneidad del pasado”, *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Santiago de Chile, Universidad Andrés Bello, 2008, pp. 65-81.

horizonte. Pero en realidad, con ello se ha renunciado por principio a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible y válida para uno mismo".<sup>9</sup>

Se podrían aducir muchos textos de similar tenor<sup>10</sup>, pero es innecesario para nuestro propósito ahora. Lo esencial está dicho: la voz de la tradición no es una voz que simplemente conmueva, encante, desazone o repugne; si tales efectos produce, no es en virtud de un poder ciego al que estuviéramos misteriosamente sometidos, sino porque pretende decir algo verdadero que, como tal, puede ser acogido por quien lo oye en su propia situación.

Que la pretensión de verdad constituya un momento ineludible de la interpelación, obliga a repensar a su luz todo el trabajo de la tradición. Ciertamente, no se puede negar que el texto de *Verdad y Método* es extraordinariamente parco y oscuro sobre la idea de verdad a que esta pretensión se refiere. Por eso, de entrada hay que preguntarse qué quiere decir exactamente pretensión de verdad cuando Gadamer la atribuye en diversas ocasiones a la tradición. Uno podría sentirse llevado, en primer lugar, a pensar que el uso de la palabra, dado que aparece en ese contexto apelativo que hemos visto, tiene un sentido básicamente práctico: la verdad de la tradición es justamente su capacidad de conmover, de afectar a los sujetos, que se sienten concernidos por ella y que, en esa misma medida, se incorporan a su movimiento; la no indiferencia de lo que la tradición transmite, su fuerza interpeladora y el alcance correlativo que logra en el presente, ésa sería su verdad primaria.

Esa interpretación es, sin embargo, insostenible. En primer lugar, porque el poder apelativo y su capacidad de "engancharse" a alguien no significan por sí mismos ninguna pretensión de verdad: unos efectos especiales en cine, un lenguaje bellamente retórico o el comportamiento seductor de una persona afectan y prenden al espectador, pero no diríamos por eso que pretenden exponer verdad alguna, ni mucho menos que su pretensión de verdad sea precisamente el gancho del que el interés se prende. La pretensión de verdad añade algo específico al poder de interesar que una cosa pueda poseer y no puede reducirse a él. Eso es lo que, en segundo lugar, dejan claramente ver los textos más significativos de *Verdad y Método* sobre el tema. Quizá ninguno sea tan elocuente como aquel en el que Gadamer expone "la anticipación de la per-

---

<sup>9</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977 p. 374 1990 p. 309.

<sup>10</sup> Por ejemplo, H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, pp. 367, 438, 474, 580, 583. 1990, pp. 302, 367, 398, 489, 492-493.

fección" (*Vorgriff der Vollkommenheit*), el único principio propiamente hermenéutico que algunos críticos reconocen en *Verdad y Método*<sup>11</sup>. De las presuposiciones que todo comprender ejercita, consecuencia del carácter ontológico de la pre-comprensión, Gadamer da particular relieve al presupuesto formal de la unidad de sentido de un texto o una obra: esperamos, al aproximarnos a él, encontrar sentido inteligible y coherencia y justo cuando no lo vemos, se hace necesaria la interpretación. Pero esa formalidad del sentido y las reglas críticas que pudiéramos derivar de ella, serían inaplicables si no avanzáramos también un segundo momento de perfección, ligado al contenido material del texto:

“No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que guía al lector, sino que la comprensión de éste está guiada también constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de la relación con la verdad de lo referido (por el texto)”.<sup>12</sup>

Esas expectativas, señala el texto más adelante, “son extraídas de nuestra propia relación precedente con el tema”.

Es evidente que esta anticipación de la verdad posible del texto del pasado no puede entenderse a partir de la sola idea de apelación; más bien nos induce a pensar que es la apelación la que tiene que ser entendida a partir de la “verdad de lo referido” (*Wahrheit des Gemeinten*). La primera idea que obliga a reflexionar en esa dirección es la de las “expectativas trascendentes de sentido”. ¿Qué quiere decir aquí trascendencia? ¿Qué y hacia dónde trascienden las expectativas? ¿Todas las expectativas que operan en la lectura de un texto son trascendentes? En el sentido de que salen del lector hacia el texto, desde luego. Pero, ¿traspasan por ello el horizonte o la situación del lector? Sin duda que no. Cuántas veces la lectura es simplemente un tomar noticia de algo para poder decir que se ha leído tal libro, para aprobar un examen, o incluso para darse a sí mismo y a los demás la imagen de hombre culto. En todos esos casos la escena está dominada por expectativas inmanentes, que no traspasan, sino que refuerzan, la figura de lo que ya somos, que se quedan en el mundo previsible en el que estamos. Cuando Gadamer liga el carácter trascendente de la expectativa a la verdad del texto, está indicando, a mi entender, *que sólo entonces tiene lugar un auténtico movimiento de desbordamiento, un genuino salir*

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, O. R. SCHOLZ, *Verstehen und Rationalität*, Frankfurt, Klostermann, 2001, p. 138.

<sup>12</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 364; 1990, p. 299.

*de sí que merece ser llamado trascender.* Dicho movimiento opera en una doble dirección. 1) En primer lugar, desde el texto mismo hacia su lector. Que a lo dicho en el texto le convenga la idea de verdad, que su contenido lo veamos como verdadero, significa, antes que nada, que lo que el texto dice, más allá de su contenido semántico, trasciende implícitamente su mundo propio, sale, sin abandonarlo, del horizonte histórico en el que está escrito para ser, en algún sentido, referido al nuestro. Esa salida de sí, que traspasa el propio horizonte hacia el mundo indeterminado del lector, es la condición básica de la verdad, que lleva consigo la posibilidad esencial de una congruencia, de un encaje, entre el mundo del texto y la situación del lector. En tanto que movimiento de salida de sí que abre una posibilidad de encaje, es literalmente pre-tensión, tendencia-hacia que busca su satisfacción en la forma de la confirmación, del asentimiento posible del lector. 2) De este surge, por su parte, en estricta correlación con la pretensión de verdad del texto, un movimiento de expectativa específico, algo así como un pre-tener por verdadero que sitúa implícitamente lo que el texto dice en el ámbito de su posible verdad.

Pero este intento de descripción del trascender anticipador es completamente insuficiente mientras no intentemos precisar el sentido de verdad a él ligado, es decir, el sentido de verdad que *en concreto* está rigiendo en ese cruce de trascendencias que es la pretensión de verdad del acto de interpretación. Y esto es una tarea ardua, para la que es conveniente aguzar el análisis y acudir al concepto de *Darstellung*, presentación, que domina todos los pasos decisivos de *Verdad y Método*. Jean Grondin ha precisado, en un luminoso trabajo, los sentidos de este término esencial<sup>13</sup>. Me limitaré aquí a recoger lo que de él necesitamos para entender la verdad de la palabra de la tradición, concentrándolo en la noción de imagen (*Bild*).

Lo que caracteriza al *Darstellen* propio de la imagen estética –un cuadro, por ejemplo– y que hace imposible traducirla al español por representación, es que *presenta algo y no lo representa*. A diferencia de la conciencia de imagen en el sentido de copia o reproducción de un original, en la que el rayo de la intencionalidad pasa a través de ella hacia la cosa, que entonces aparece re-presentada, no dándose ella misma, la imagen estética se destaca por sí misma, la intencionalidad repara en ella y cobra un ser propio; se distingue por tanto, de la cosa que presenta. Pero, paradójicamente, ese destacarse no separa la cosa de la imagen, sino que ofrece una especial indistinción entre ellas. La misma

---

<sup>13</sup> Cf. J. GRONDIN, "L'art comme présentation chez Hans-Georg Gadamer. Portée et limite d'un concept", *Etudes Germaniques* 62/2 (2007) 337-349.

intencionalidad que la destaca, la muestra en una comunidad esencial con lo que presenta: presentación y presentado forman una unidad. Esa unidad en la diferencia es la esencia de su *Darstellen*. La imagen no es comprendida como tal sino en cuanto presenta la cosa. Al tener un ser propio y no hacerse, por así decir, transparente, la imagen guarda una vinculación ontológica y no representativa con lo presentado. Gadamer concibe esta vinculación como un incremento (*Zuwachs*) de ser: la cosa no sería lo que es sin el ser que le presta la imagen. No hay un acceso al “ser en sí” de la cosa fuera de la presentación que de ella hace la imagen, o mejor dicho, fuera del modo como ella se presenta en la imagen. Hay así, al revés que en la copia reproductiva, que únicamente apunta al original, una doble dirección intencional, que se revela a la vez como ontológica: el ser de la imagen estética sólo consiste en presentar la cosa, pero ésta sólo se hace presente como ella misma en la presentación que de ella hace la imagen. No es cuestión de discutir aquí y ahora esta interpretación de las artes plásticas, resultado de extender a ellas el modelo de interpretación que rige en las artes transitorias (música, teatro). Lo que importa es que Gadamer aplica este *Darstellen* de la imagen estética al lenguaje en general y, por tanto, al modelo de la interpretación de textos que rige en la comprensión de la tradición. “La palabra y la imagen no son meras ilustraciones subsiguientes, sino que permiten a lo que presentan ser por entero lo que es”<sup>14</sup>. La concepción del lenguaje de la tercera parte de *Verdad y Método*, refuerza esta idea del presentar de la palabra, añadiéndole, contra la “lógica” implícita en el enunciado, que tal presentación no termina en la constatación de una situación objetiva, sino que sitúa siempre lo que dice en una referencia abierta a lo no dicho, con lo que se abre un movimiento infinito del decir.

¿Qué consecuencias tiene esto para nuestro problema del significado de la pretensión de verdad que nos dirige la tradición? Pues que tenemos que entender, tanto la palabra que nos llega en los textos de la tradición, filosófica en nuestro caso, como nuestra propia comprensión de ella bajo el modelo de la imagen no representativa. Lo que dichos textos dicen, presenta la cosa de que tratan y, al atender a sus exigencias, la hacemos acceder de nuevo a la presencia en una interpretación que no la reproduce, sino que incrementa su sentido con la mediación de las anticipaciones del presente, que funcionan como el ser propio de la imagen artística: la cosa aparece de nuevo como la misma y sin embargo distinta, presentada por una interpretación que, aunque

---

<sup>14</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 192; 1990, p. 148.

tiene densidad propia, sólo es la presentación continuadora del asunto del texto del pasado.

Lo que querría defender ahora es que esta universalización de la *Darstellung* de la obra de arte, a través de la lingüisticidad general de la experiencia, no permite hacer comprensible la pretensión de verdad que Gadamer, con fidelidad encomiable a la realidad vivida de la comprensión, ha establecido.

Me parece evidente que cuando Gadamer habla de la verdad en términos de *acontecer*, “el acontecer de la verdad” o la verdad como evento, tiene *in mente*, ante todo, el hecho de que es la tradición y no el sujeto quien empieza por sentar una demanda, una interpelación, que directamente nos alcanza “pues lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos”<sup>15</sup>. Entramos por esa vía en un acontecer que nos precede y en el que nos vemos obligados a participar; la interpelación indica la pasividad inicial, el “padecer” de quien se ve inmerso en ese acontecimiento. Pero lo que la interpelación demanda no es una actitud cualquiera, sino *atención a la verdad de la palabra de la tradición*, y es aquí donde volvemos a encontrar la ambigüedad esencial de *Verdad y Método*, que es imprescindible deshacer. Verdad pretende acentuar, en un primer momento, la alteridad de lo que la tradición dice frente a los pre-jucios de la subjetividad que lo escucha: es el ser propio, el valor del texto, irreductible al arbitrio del intérprete, lo que la “verdad” de la tradición quiere enfatizar.

Pero no es menos evidente que esto no basta. Lo que el texto o la obra nos dice es algo determinado, y es ese algo determinado lo que es verdadero, más allá de que sea irreductible a las pretensiones del intérprete. ¿En qué sentido? Si retomamos lo que acabamos de ver sobre la comunidad entre palabra e imagen, lo que la tradición dice es verdadero en el sentido fundamental que insinúa el *Darstellen*: el hacer manifiesto algo que se presenta por sí mismo y que sin la palabra de la tradición no saldría a la luz. Es la idea heideggeriana de la desvelación, pero sin el momento negativo de provenir de un ocultamiento. El texto que nos llega de la tradición presenta un tema, expone una cosa desde la distancia histórica que nos separa de ella, pero no como algo de lo que simplemente quepa tomar noticia, sino recabando nuestra adhesión; en este sentido, me parece oportuna la expresión de Ricoeur de que el texto *propone un mundo*<sup>16</sup>, ante cuya propuesta tomamos, queramos o no, postura.

---

<sup>15</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 553; 1990, p. 465.

<sup>16</sup> Cf. P. RICOEUR, “La fonction herméneutique de la distanciation”, in *Du texte à l'action*, Pais, Seuil, 1986, p. 128.

Pero hay que mirar más de cerca ese proponer, pues la peculiar concepción ontológica del presentar de la palabra plantea nuevas dificultades. En efecto, recordemos la unidad fundamental en la diferencia entre el presentar y lo presentado, y la vinculación ontológica entre ambos, que ahora, en el contexto de la reflexión sobre el lenguaje, Gadamer refuerza: “el modo como algo se presenta forma parte de su propio ser”<sup>17</sup>. La unidad absoluta entre ser ella misma y aparecer recibe un espaldarazo completo, de manera que el modo como la cosa se hace presente en una teoría de la tradición filosófica forma parte de lo que ella por sí misma es, lo que significa: la mencionada teoría la hace presente en su ser propio. Todo en las expresiones de Gadamer, a pesar de su oscuridad, insinúa que está pensando la *Sichdarstellung* como *Selbstgebung*: la presentación que la palabra hace de la cosa la muestra como la donación en persona de ella misma. El recurso al análisis de lo bello en Platón, con el que pretende esclarecer justamente el significado de la verdad en la comprensión, que cierra *Verdad y Método*, no hace más que acentuar esa idea. El modo en que se hace presente lo bello, su intrínseco brillo, patentiza “un momento estructural ontológico de lo bello y también una estructura universal del ser mismo. Evidentemente, lo que caracteriza a lo bello frente a lo bueno es que se presenta por sí mismo, se hace inmediatamente patente en su ser”<sup>18</sup>. “De ello resulta que, en relación con el ser bello, lo bello tiene que comprenderse siempre como imagen (*Bild*)”<sup>19</sup>, y ya sabemos lo que ello significa, “que no establece ninguna diferencia entre que aparezca ‘ello mismo’ o su copia”, o más exactamente, lo bello pone y supera a la vez esa oposición. Este rasgo específico de lo bello permite establecer una analogía entre su modo de aparecer y la evidencia (*Einleuchten*) de lo comprensible que domina esas últimas páginas de *Verdad y Método*, y de la que da una muestra este elocuentísimo texto:

“Cuando comprendemos un texto nos vemos tan arrebatados por la plenitud de su sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí, incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso”<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 568, 1990, p. 479.

<sup>18</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 575, 1990, p. 485.

<sup>19</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 582, 1990, p. 491.

<sup>20</sup> H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 585, 1990, p. 494.

La idea de verdad como manifestación de la cosa misma, ligada a la esencia del presentarse en la palabra, me parece que no describe del todo fielmente la experiencia de la comprensión de los textos del pasado. Acierta sin duda Gadamer en asentar la comprensión sobre el acontecer de la cosa, es decir, en que es el asunto o tema el que domina el proceso de comprensión, cuyos giros y posiciones son obligados a partir de lo que en ella se va dejando ver. Es igualmente acertado el que, merced a la fusión de horizontes de la *Wirkungsgeschichte*, haya una continuidad fundamental entre la cosa del texto de la tradición y nuestra situación, continuidad que permite tanto nuestro reconocimiento de ella como su capacidad de interpelarnos, de decirnos algo. Pero justamente ese doble efecto, si lo pensamos en su referencia a la pretensión de verdad del texto, resulta difícil de entender bajo el modelo del *Darstellen* tantas veces mencionado. Pues la pretensión de verdad del texto no consiste tan sólo en hacer presente un mundo de sentido que nos agarra y nos seduce porque lo percibimos en su significación inmediata para nosotros –cosa que tal vez pueda suceder en la obra de arte, cuyo modelo de presentar resulta por eso dudoso que pueda aplicarse al texto filosófico–. Lo importante es el modo de ese “significar para nosotros”, pues la verdad que reclama el texto filosófico a quien lo lee no es del tipo de la apelación que pide de nosotros que incorporemos lo que dice a nuestra conducta o que ensanchemos nuestra visión de las cosas; no es así como la verdad de un texto “significa para nosotros”. Comprender su pretensión de verdad significa que lo que el texto dice pretende presentar la cosa de que se trata *tal como a nosotros se nos muestra en nuestra situación*. Es ésta la trascendencia fundamental del texto, por la que sale de su mundo y nos alcanza: lo que dice presenta las cosas como aspirando inmediatamente, por su propio sentido, a encajarse en nuestra visión de ellas. Es la referencia de lo dicho por la tradición a la cosa que en su decir se hace presente y que nosotros, a nuestro modo, tenemos también presente lo que la pretensión de verdad pone en juego. De lo que se trata es de una *demanda de reconocimiento* de que lo dicho en el texto está de acuerdo con la cosa de que trata, que nosotros también podemos ver. *Es una verdad como adecuación lo que subyace en la pretensión de verdad*.

Ahora bien, este reconocimiento es imposible si la palabra de la tradición y la de nuestra interpretación que la comprende, se entienden ambas como presentaciones de la “cosa misma” sin más, en el sentido de la evidencia. Ciertamente, toda evidencia reclama de nosotros una adhesión sin reservas, el “es así” que implícitamente la acompaña, pero si toda palabra de la tradición presentara las cosas en ese modo, no cabría propiamente más disenso con

ella que la negativa irracional a no querer ver lo que resplandece por sí mismo. Y, al revés, asentir a ella solo podría hacerlo nuestra interpretación repitiendo, tal vez con otras palabras, la misma situación que comparece en la teoría de la tradición. La mediación del pasado por el presente no se ve en qué podría consistir: o bien es pura repetición, pura adhesión a lo ya dicho, con meras variaciones retóricas o de énfasis, y entonces es irrelevante, o bien es auténtica mediación que hace presente la cosa de manera entera o parcialmente diferente, que ve las cosas de otra manera y, entonces, la palabra de la tradición, para quien la lee, no presenta la cosa misma en su propio ser, sino que *aspira* a ello: es evidencia *presunta*.

Hay que decir, en honor a la verdad, que Gadamer no utiliza la palabra evidencia (*Evidenz, Einsicht*), con toda la carga filosófica que lleva consigo, sino la más coloquial de lo *Einleuchtende*, que indica lo convincente, lo que salta a la vista. Ello le permite decir que lo así “evidente” no implica que haya sido probado, asegurado y decidido en su certeza –lo que parece excluir la idea de una evidencia incontrovertible, al modo de la tradición cartesiana–, sino que sienta por su propio derecho su intrínseca validez, como una fuerza atractiva de seducción que desplaza el horizonte que nos circunscribe<sup>21</sup>. Esa fuerza –es lo que, sin duda, quiere destacar Gadamer– capta nuestra benevolencia, incluso nuestra adhesión, antes del inicio de toda crítica y de todo intento de examinar su pretensión de validez.

Pero esto es justamente lo discutible. Al describir ese momento inicial de la comprensión mediante la analogía con el resplandor de lo bello y mediante el peculiar concepto estético de imagen, la *pretensión* de verdad de lo que la tradición dice queda insuficientemente reflejada. Oscila entre el modelo de la evidencia plena, en el que lo que se dice hace presente el ser mismo de lo dicho, y el sentirse seducido por la apariencia de una validez, previo a todo examen crítico. Siguiendo el primer aspecto, el problema radica en que Gadamer ha entendido subterráneamente todo decir bajo el modelo de la comprensión perfecta –un trasunto de la evidencia como donación de la cosa misma en persona–, en el que las palabras que interpretan desaparecen, se autosuprimen para dejar aparecer la cosa en una “mediación total”. La analogía entre la patencia de lo bello y la “evidencia” de lo comprensible sólo tiene pleno sentido, efectivamente, en el caso la evidencia estricta, pero no puede extenderse a toda forma de decir ni a todo el proceso de comprensión.

---

<sup>21</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 579-580; 1990, p. 489.

Sin embargo, por el otro lado, lo que subyuga a Gadamer en el brillar de lo bello y en la patencia de lo “evidente” es esa atracción hacia sí que efectúa en el sujeto, que por ello mismo queda desposeído de su subjetividad, de ser iniciador y controlador de su comprensión. Es una perfecta imagen de lo que quiere expresar con el “acontecer de la verdad”, y propende por ello a proponerlo como modelo general de la afección de la tradición, de esa su capacidad de decirnos algo, pero no se ajusta precisamente a la *pretensión* de verdad que yace en ella y que no puede describirse por analogía con esa atracción. Pues la seducción de lo *Einleuchtende*, tal como Gadamer la presenta, deja fuera de ese momento inicial la demanda de adhesión *justificada*, de aceptación de lo que se dice en virtud de su verdad, elemento clave de su poder de atracción y que no puede, por ello, ser relegado a un momento posterior.

Lo que los textos de la tradición portan consigo como algo propio, existente en ellos, es la pretensión permanente de verdad que hacen valer frente a cualquier lector<sup>22</sup>. Pero eso implica que *para éste* no aparecen *prima facie* ni en la forma seductora de lo *Einleuchtende* ni en la forma de la evidencia, sino de la *presunción de tal*, es decir, en una distancia con la cosa que mientan que no está recogida, a mi entender, ni en esa atracción pre-crítica ni en la idea de *Darstellen* que es el núcleo del lenguaje: presentar la cosa en una unidad con lo dicho no permite la distancia de la pretensión, de un apuntar hacia ella que todavía no acredita que la alcance y la muestre como “ella misma”. La fenomenología llama a ese pretender *meinen*, mentar, referirse a la cosa misma sin que se produzca su darse efectivo, pero apuntando hacia él. Y es que, de hecho, las teorías de la tradición filosófica nos implican porque sus enunciados son *Meinungen*, pretensiones que nos ponen en camino hacia la cosa que mientan y que, tras un paciente dejarnos envolver por ellos, nos llevan a la posibilidad de que lo que mientan se dé en el horizonte abierto de nuestra situación real, pero también a que no se corresponda con lo que el fenómeno ahora nos muestra. Gadamer no abre el espacio, en su concepción de la palabra de la tradición, para este pretender *como tal*, pero ha puesto, con su extraordinaria sensibilidad para la interpelación, las bases para pensarlo.

Ramón RODRÍGUEZ GARCÍA

---

<sup>22</sup> Véase lo que dice Gadamer sobre la palabra *Anspruch* en H.-G. GADAMER, *Verdad y Método*, 1977, p. 172; 1990, p. 131.

