

Sáez Rueda, L., «Comprensión y Convalecencia. Por una crítica existencial del nihilismo patológico», en Acero Fernández, J.J./Nicolás, J.A./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L./Zúñiga García (eds.), *El legado de Gadamer*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 423-438.

Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaesz/cv/capyart.html>

J.J. ACERO, J.A. NICOLÁS,
J.A. P.TAPIAS, L. SÁEZ, J.F. ZÚÑIGA
(eds.)

EL LEGADO DE GADAMER

GRANADA
2004



Esta publicación ha recibido una ayuda del Proyecto de Investigación
BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología,
cofinanciado con FEDER.

Reservados todos los derechos. Está prohibido reproducir o transmitir esta publicación,
total o parcialmente, por cualquier medio, sin la autorización expresa de Editorial Univer-
sidad de Granada, bajo las sanciones establecidas en las leyes

© LOS AUTORES.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

EL LEGADO DE GADAMER.

ISBN: 84-338-3198-4. Depósito legal: Gr-1.646-2004

Edita: Editorial Universidad de Granada.

Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Diseño de cubierta: Rosa María Rodríguez Mérida.

Fotocomposición: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S.L. Granada.

Impreme: Imprenta Comercial. Motril. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

CAPÍTULO 24 COMPRENSIÓN Y CONVALECENCIA —POR UNA CRÍTICA EXISTENCIAL DEL NIHILISMO PATOLÓGICO—*

LUIS SÁEZ
Universidad de Granada, España

En mi intervención quisiera intentar mostrar que las condiciones de la comprensión, tal y como Gadamer las ha investigado, pueden ser interpretadas como condiciones de la salud, considerada ésta, no en cuanto estado anímico meramente psicológico, sino en cuanto rasgo de la existencia en un sentido ontológico.

Esta afirmación puede causar al inicio cierta extrañeza, fundamentalmente porque nuestro autor ha sido acusado de no tener en cuenta el nexo interno entre comprensión y patología. Y, sin embargo, esto es falso, pues ha sido el mismo Gadamer quien ha afirmado que “la salud es el ritmo de la vida”¹ y que la posición del hombre “dentro de la totalidad del ser es (...) la de una enfermedad equilibrada”². Por ello, quisiera comenzar situando la originalidad de la perspectiva gadameriana por contraste con la concepción del oponente (parágr. 1). A continuación, indagaré el nexo entre comprensión y salud (parágr. 2). Finalmente intentaré mostrar que una concepción ontológico-existencial de la

* Este trabajo forma parte de las investigaciones llevadas a cabo gracias al proyecto BFF2002-02423 del Ministerio de Ciencia y Tecnología, cofinanciado con FEDER.

1. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud” (orig.: 1991), en *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001 (orig.: *Über die Verborgenheit der Gesundheit*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1993), p. 129.

2. Gadamer, H.-G., “Acerca del problema de la inteligencia” (orig.: 1964), en *El estado oculto de la salud*, *op. cit.*, p. 56.

salud puede hacerse eficaz en orden a interpretar el sentido de ese nihilismo que, según Nietzsche y Heidegger, se ha adueñado de Occidente (parágr. 3).

1. ¿COMPRENDER COMO CONVALECER? EL CONFLICTO ENTRE LAS PERSPECTIVAS ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL Y PROCEDIMENTAL-ILUSTRADA

De acuerdo con la perspectiva de los nuevos ilustrados (Apel y Habermas) puede decirse que la comprensión es siempre *convaleciente*, en la medida en que se ve afectada por *patologías* originadas por fuerzas heterónomas que afectan de modo exógeno a la posibilidad de un diálogo racional y, así, a la interpretación del sentido en que consiste la tarea hermenéutica. Por eso, reprochan a Gadamer que no haya prestado atención al fenómeno de la comprensión patológica en cuanto *comprensión distorsionada*³, cuya eliminación implicaría para ellos implantar paulatinamente en la historia las condiciones formales que posibilitarían idealmente un ejercicio de los juicios libre de dominio y de todo influjo extraño. Persiguiendo esa *idea regulativa y contrafáctica* infinitamente en la historia acontece, sentencia Apel, la auténtica odisea de la comunidad, a saber, la que conduce a una *autoterapia de la humanidad*⁴.

Quisiera señalar, de antemano, que aquí anida una intuición correcta pero insuficiente y unilateral. He tratado esta cuestión en otro lugar⁵, pero no puedo presentar aquí más que una sucinta semblanza, aplicada, por lo demás, al problema que nos concierne. A mi juicio, no podemos imaginar la salud del comprender sin que éste se ejerza en las condiciones de un libre diálogo, no coaccionado. Ahora bien, el modo en que esto es pensado por Habermas y Apel implica que la salud de la inteligencia comprensiva se funda sólo y exclusivamente en el procedimiento formal que la acoge y la justifica, y no en la textura interna de los contenidos concretos que porta. La salud del comprender dependería, así, de las condiciones procedimentales de su justificación en el plano reflexivo y no de las condiciones de constitución en las que arraiga su génesis en el espacio de la vida pre-reflexiva. Esta perspectiva del problema es la que pongo aquí en tela de juicio.

3. V. Habermas, J., *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1990 (orig.: 1982), cap. 5; Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985 (orig.: 1973), Vol. II, pp. 91-145.

4. Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, op. cit., Vol. II, p. 119 s.

5. Sáez Rueda, L., "Facticidad y excentricidad de la razón", en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 228-250.

Ahora bien, ¿en qué sentido podríamos decir que la génesis existencial del comprender es evaluable desde el punto de vista de la salud? ¿Qué puede significar “salud” cuando aplicamos este concepto a la génesis de un punto de vista sobre el mundo? Sin duda, algo parecido a su *vitalidad inmanente*. La comprensión puede ser más o menos penetrante en función de la vitalidad que asiste a su germinación desde el suelo nutricio de la existencia. Y ésta es precisamente la acepción de salud que el ilustrado excluye como digna de consideración. El propio Habermas ha afirmado que las anomalías que pueden sobrevenirle a la interpretación dialógica del mundo no pueden ser entendidas como “síntomas de un decaimiento de la vitalidad”⁶.

¿No encierra esta exclusión un error? Para percatarse de que Habermas y Apel no aciertan en este punto basta, tal vez, la siguiente consideración. El cumplimiento de las condiciones procedimentales de un discurso no excluye en absoluto que el objeto del diálogo y la opinión forjada en común sean en realidad fútiles e insignificantes desde el punto de vista de su valor para la existencia. Y es que la relevancia de lo que se discute, su pertinencia o audacia respecto a los auténticos retos que la existencia plantea, no pueden ser extraídos de la adecuación de la comprensión a condiciones procedimentales. La comprensión incorpora una dimensión *intensiva* que, por así decirlo, no aparece en el plano *horizontal* de la discusión, en el que se suceden juicios y justificaciones, sino en el plano *vertical* que enlaza nuestras interpretaciones sobre el mundo con las demandas de la facticidad existencial. La experiencia comprensiva no se agota en la interpretación expresa del mundo que porta y que, en cuanto contenido, puede ser sometida a la prueba de la discusión argumentativa. Dicho contenido es, como la punta de un iceberg, una presencia ante nosotros bajo la que se abisma una emergencia dinámica, una génesis vertical desde la vida. Es *acontecimiento*. Y la salud, en cuanto vitalidad de este acontecer, es la condición de que un diálogo no sea sólo justo, igualitario o pacífico, sino al mismo tiempo, productivo, enriquecedor y desvelador. Constituye para mí un reto todavía irresuelto el modo en que ambas dimensiones, la *horizontal-discursiva* y la *vertical-genética*, interseccionan, y creo que para el esclarecimiento de esta última es preciso poner en obra una pluralidad de perspectivas, que incluyen, al menos, la fenomenología psiquiátrica y la crítica genealógica al estilo foucaultiano. Dejo a un lado este problema, para mí el más central y difícil⁷ y, en este lugar, me ciño exclusivamente a extraer del pensamiento de

6. Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Mdríd, Cátedra, 1989 (orig.: 1986), p. 249.

7. He esbozado esta problemática en Sáez Rueda, L., “¿Es posible una razón crítica sin recurso a Ideas Regulativas?”, *Isegoría*, 26 (2002), pp. 257-275 y en la versión alemana

Gadamer lo aprovechable en orden al esclarecimiento del segundo plano de los mencionados, el de la génesis.

Para comenzar, hay que señalar que Gadamer ha contribuido a hacer frente a la propensión ilustrada a entender la crítica de patologías como una guerra intestina desde y contra la facticidad del existir, en pos de un ideal contrafáctico. Pues nos invita a considerar que la finitud no es una limitación del comprender, sino una potencia positiva que la hace posible, de modo similar a como la iluminación de una habitación procede positivamente de la concreta apertura lumínica de una lámpara, una apertura, por lo demás, que hace visible un sector a condición de rasgar la oscuridad y de que ésta se mantenga como un fondo sin cuya persistencia no sería posible la luz. Por eso, su posición más básica incide en el nexo interno entre la salud del comprender y la fidelidad a la finitud. La salud es un “ser-ahí (*Da-sein*), un estar-en-el-mundo, un estar-con-la-gente”⁸. Lo que llamamos “salud” coincide, pues, con el comprenderse-en-situación, abriendo desde ese “ahí” el horizonte en cuyo seno cobra sentido el ser de lo que nos rodea. Y como éste es nuestro modo de ser en la facticidad, a la que *ya siempre* pertenecemos, la salud pasa desapercibida; permanece —dice— en *estado oculto*⁹.

Ahora bien, ¿posee este modo de ser, que permanece oculto, grados, le es propio un modo de elevación y también de desfallecimiento? ¿Cómo podríamos atribuirle grados a una dimensión que es, en sí misma, intensiva? La intensidad es una medida de la fuerza, por lo que la salud del comprender debe depender, de alguna forma, de su fortaleza. Nos lo corrobora Gadamer, señalando que, en la salud, “apenas si experimentamos las fatigas y los esfuerzos”, que nos “mostramos emprendedores y abiertos al conocimiento” y que, en definitiva, es un “sentirse satisfecho con los problemas que le plantea a uno la vida y mantenerse activo en ellos”¹⁰.

Esta vinculación con la fortaleza se irá perfilando a lo largo de nuestra pesquisa. Interesa ahora señalar que en el mismo contexto de reflexión nos invita Gadamer a reparar en la circunstancia de que ese estado está amenazado constantemente por la enfermedad. Es en este punto donde se nos abre un interesante contraste con la posición del ilustrado. Desde la perspectiva hermenéutica, la autocomprensión enferma se nos manifiesta como un modo de ser en

corregida de ese trabajo, “Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 51, 6 (2003), pp. 927-948.

8. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, p. 128.

9. V. *Ibid.*, 122 s.

10. *Ibid.*, p. 128.

virtud del cual el hombre no está próximo a sí; es una falta de “coincidencia con uno mismo”¹¹. Ahora bien, a diferencia de la lejanía del sujeto respecto a lo que dicta autónomamente la ley de la razón, esta lejanía del *Da-sein* respecto a lo que reclama su esencia se produce cuando se desvincula de aquello que siempre lo trasciende y que es para él indisponible: la facticidad del existir. Ocurre entonces que pierde la *fuerza directriz* que es inherente a su mantenerse en una perspectiva finita; queda desarraigado de su *ser-ahí*; y como consecuencia de ello ya no empuña el proyecto de existencia que la situación concreta le reclama. Ha experimentado un desfallecimiento de lo que Heidegger, en *Sein und Zeit*, entiende como un existenciario: el *ser-en-posibilidad*¹². Precisamente por eso no puede afrontar con sentido la multitud de posibilidades que le salen al encuentro. No puede organizarlas, o, como diríamos en espíritu merleau-ponytyniano, no puede generar desde sí el escenario del mundo, en el que siempre hay un primer plano, un fondo, relieves que destacan, o figuras que permanecen en penumbra¹³. En términos gadamerianos: no es capaz de poner medida en la multiplicidad de lo que lo rodea y establecer así un balance. Por eso define Gadamer la enfermedad como una “falta de equilibrio”¹⁴.

Salta a la vista la inteligencia lingüística de nuestro autor, pues ¿no decimos en la vida cotidiana que el enfermo es un desequilibrado? Ahora bien, ese desequilibrio, en contra de la opinión más extendida, no es lo excepcional en la existencia, sino lo más próximo y habitual. La vida, considerada globalmente —dice Gadamer— es un continuo fluir en el que el equilibrio se estabiliza una y otra vez. La posición del hombre “dentro de la totalidad del ser” es la de una “enfermedad equilibrada”, como he adelantado.

En cualquier caso, vislumbramos aquí una curiosa proximidad con la perspectiva ilustrada. El comprender se revela también, en el pensamiento de Gadamer, como un *convalecer*, como un movimiento en que se pone en obra incesantemente el tránsito desde la enfermedad a la salud. Existimos incursos en la promesa de curación, como un restablecimiento del equilibrio. Ahora bien, esta real proximidad con el crítico de patologías coimplica al unísono una profunda distancia. Pues la promesa de recuperación que anima al convaleciente,

11. *Ibid.*, p. 123.

12. *Cfr.* Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, México, FCE, 1951 (orig.: 1927), parág. 31.

13. Merleau-Ponty expresa algo parecido, en efecto, refiriéndose a la “espacialidad de situación” que es inherente a nuestra inserción carnal en el mundo. *V. Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1975 (orig.: 1945), pp. 117 ss.

14. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, pp. 128 ss. ; tb. “Apología del arte de curar” (orig.: 1965), en *El estado oculto de la salud, op. cit.*, pp. 50 ss.

no es, desde la perspectiva gadameriana, el anhelo de un volver a apropiarse de sí mismo en la autonomía de la conciencia. Ocurre más bien al contrario. El hombre toma conciencia de sí, no en la salud, sino en la enfermedad. La salud es lo que permanece oculto. Sólo cuando el *Da-sein* experimenta que “algo va mal” se inhibe su inmersión en el proyecto de existencia en el que habita y la comprensión se vuelve sobre esa inhibición como si fuese “una perturbación que ya no puede ser pasada por alto”. De ese modo, la conciencia revela poseer un sentido ontológico que contradice al cartesianismo subyacente al ilustrado. No nos eleva sobre la existencia interponiendo una distancia reflexiva; más bien acontece, como un modo de autocomprensión, en el seno de la facticidad existencial, y de un modo tal que nos “arroja” —dice Gadamer— a nosotros mismos¹⁵. Por la misma razón, la salud no consiste en una autoapropiación en la que el sujeto se hace presente a sí mismo; es una desposesión, una suerte de olvido de sí que, paradójicamente, nos vuelve “en sí” al permitirnos poner la mirada de nuevo en el proyecto de nuestra existencia¹⁶.

La distancia afecta al concepto de patología en cuanto tal. Para el francfortiano, como he dicho, ésta se produce por obra de una fuerza exógena a la esfera de propiedad del sujeto. Es una distorsión que acaece a lo propio por la coacción de un poder extraño. Por el contrario, la enfermedad, desde la perspectiva hermenéutica, le sobreviene a la autocomprensión existencial, por así decirlo, desde su interior: es una *perturbación* del comprender que lo desquicia de modo inmanente. Ese *desquiciamiento* no le adviene al *Da-sein* desde fuera, opera en su *ser-en-el-mundo* sacándolo de sus goznes. El enfermo, el *desquiciado*, no sufre el impacto de un influjo extraño. Se convierte en un extraño para sí mismo, en la medida en que se le escapa el arraigo, en que se debilita la raigambre que lo sostiene en la tierra de su propia vida. El convaleciente es un dasarraigado. Esto, creo, puede explicar que para Gadamer la perturbación consista en una especie de “exclusión de la vida”¹⁷.

No es difícil reconocer en esta concepción ecos nietzscheanos. En *Así habló Zaratustra* el portavoz del superhombre se presenta a sí mismo como un convaleciente¹⁸. No extraña, pues está incurso en un proceso de curación respecto a la enfermedad del platonismo. En uno de sus escritos más brillantes, Heidegger esclarece semánticamente el sentido de esa situación. El *convaleciente* (*das*

15. Gadamer, H.-G., “Acerca del problema de la inteligencia” (orig.: 1964), en *Ibid.*, pp. 59-75. V. pp. 67-70.

16. Cfr. Gadamer, H.-G., “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, p. 128.

17. “Acerca del problema de la inteligencia”, *loc. cit.*, p. 70.

18. Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1972 (orig.: 1892): “El convaleciente” (pp. 302-310).

Genesende) es el que anhela volver al hogar. Convalecer significa estar en camino hacia sí mismo, una añoranza (*Sehnsucht*) de proximidad respecto a sí y un *padeecer* sufriente (*Sucht*) iluminado por la esperanza (un *sufrimiento divino*, en términos nietzscheanos)¹⁹. Pero esta anhelada proximidad no indica la meta de una praxis racional ni se hace depender de las condiciones procedimentales de ésta. Apunta, más bien, a un modo de situarse el hombre en el seno de la vida (como un espacio pre-reflexivo); tiene como horizonte, podría decirse, un “modo de ser”. La salud, así, se convierte en objeto de la ontología y no, como en Habermas y Apel, de ciencias sociales con incidencia *explicativa*²⁰. Ontológica fue la perspectiva de Nietzsche, si la interpretamos en toda su profundidad. Ciertamente, al vincular el asunto de la filosofía primordialmente a las cuestiones de la salud y de la enfermedad alentó explícitamente el nexo entre filosofía y psicología²¹. Ahora bien, es claro que esta última es pensada ahí, no como un desenmascaramiento de procesos meramente psíquicos, sino como una investigación sobre el modo en que el hombre ha interpretado su ser a lo largo de la historia de Occidente. Dicho esto, no obstante, conviene no pasar por alto que esta herencia nietzscheana incuba en la concepción de Gadamer a condición de pasar por el tamiz de la fenomenología, tal y como ésta torsiona y se transforma en virtud de la problemática heideggeriana de la pertenencia humana al ser.

Desde semejante prisma ontológico, en el que la noción de “vida” es suplantada por la de existencia, es necesario seguir preguntándose por el sentido de esa “proximidad a sí” que rodea al concepto de salud y, desde ahí, por las condiciones de ésta.

2. LAS CONDICIONES DEL COMPRENDER COMO CONDICIONES DE LA SALUD. EL PODER-DE-SER-AFECTADO

¿Qué cabe entender, entonces, por salud en cuanto “coincidencia consigo mismo”? Desde luego, es un modo de ser autónomo, en el sentido más sencillo que confirió Kant a este término, es decir, un modo de fidelidad a sí mismo.

19. Cfr. Heidegger, M., “¿Quién es el Zarathustra de Nietzsche?” (orig.: 1953), en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Odós, 1994, pp. 92-98.

20. Se trata de las “ciencias sociales críticas”, que, dirigidas por el interés emancipatorio, median el método de la comprensión con el de la explicación de pautas sedimentadas en forma de cuasi-leyes del comportamiento. V., p. ej., Apel, K.-O., *La transformación de la filosofía*, op. cit., Vol. II, pp. 114-120.

21. V., p. ej., el Prólogo de Nietzsche a *La Gaya ciencia* (orig.: 1887).

Ahora bien, la autonomía no acontece en este caso como fidelidad respecto a la norma de la razón, sino respecto a la demanda de la existencia situada. Es un acontecimiento que P. Ricoeur ha definido como “mantenerse en sí”²², que es la traducción literal del término alemán aplicado cotidianamente a aquel que puede dirigir la vida desde sí mismo: *Selbstständigkeit*. El *mantenerse-en-sí* posee una textura cualitativa y, como al comprender, le es propia la dimensionalidad vertical e intensiva del acontecimiento: constituye un modo de autoafección que se pone en obra en el existir, permitiendo algo así como un *mantenerse erguido*. Para decirlo en el espíritu de J. Nabert²³, no es una concordancia entre un acto y una norma, lo que implica elevarse desde la acción a la altura que ésta reclama, sino un “estar a la altura de sí mismo”.

Se verá que pensar correctamente este modo de “auto-coincidencia” implica excluir una interpretación “identitaria” de su sentido. Pero antes quisiera llamar la atención sobre la circunstancia de que en este momento de nuestra pesquisa nos asalta de forma renovada la cuestión fundamental que he planteado al comienzo. Si la salud es una magnitud intensiva, ¿cómo podemos determinar grados en la vitalidad del comprender? ¿en virtud de qué patrón de medida podemos decir que, en el seno de la existencia, el comprender experimenta un desfallecimiento o una intensificación de su vitalidad? La respuesta de Gadamer es taxativa: hay, efectivamente, grados de intensidad en la coincidencia con uno mismo, en la altura o bajeza del comprender, pero ese estado, en el que se juega la salud, no puede medirse, pues tiene la medida en sí mismo²⁴. Y es que, podríamos añadir, una comprensión sana no puede entenderse como caso subsumible en una regla. No hay regla para la vitalidad del comprender, pues la experiencia de la comprensión, en cuanto acontecimiento indisponible, es lo irreglable por excelencia.

Dicho esto, la sombra del relativismo se cierne sobre la hermenéutica gadameriana. ¿No tendrá razón, al fin y al cabo, el francfortiano? Si no hay medida externa de la salud del comprender, entonces ésta depende de la subjetividad del individuo o de las querencias relativas de épocas o culturas. Ahora bien, esta delicada situación a la que nos ha arrojado Gadamer no debe colapsar nuestra pesquisa. En honor a Gadamer, hemos de realizar un esfuerzo por pensar desde él o, quizás, por desocultar lo impensado que anida su en su pensa-

22. V. Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996 (Orig.: 1990), pp. 118 ss.

23. V. Nabert, J., *Éléments pour une éthique*, París, Aubier, 1971 (1ª ed.: 1943), pp. 19-47 y cap. VII.

24. “El estado oculto de la salud”, *loc. cit.*, p. 123.

miento. En vista a ello, ensayaré a continuación una hermenéutica de la hermenéutica gadameriana.

Una de las aportaciones más importantes y penetrantes de Gadamer a la historia del pensamiento reside en que, habiendo descreído del universalismo ilustrado, ha hecho frente al relativismo con mucha inteligencia. Ciertamente que se comprende cada vez de un modo diferente²⁵, pero ello no significa que la interpretación esté condenada, en sí misma, a la arbitrariedad. La experiencia hermenéutica posee su propia normatividad, a saber, la que emana de su propia estructura, la del “círculo hermenéutico”²⁶. El comprender exige que el intérprete se instale adecuadamente en él, pues en caso contrario su interpretación se escora hacia el arbitrio. Si esto es así, estamos autorizados, me parece, a esclarecer las condiciones que reclaman del intérprete una adecuada inmersión en el círculo hermenéutico en el sentido de condiciones sin cuyo cumplimiento el comprender pierde su fuerza intensiva, su poder de penetración, su vitalidad. Tales condiciones, pues, coinciden con las de la salud. Tampoco por este camino será posible determinar reglas para la medición del grado de enfermedad o salud, pues la circunstancia de que ésta es irreglable no puede ser soslayada. Ahora bien, por este camino habremos, al menos, encontrado criterios para la identificación de la comprensión perturbada, desfalleciente y, así, un estímulo y una orientación para apartarla de nosotros. A quien se pregunte si esta identificación puede servir para avanzar en salud se le puede responder con un no y con un sí. No, si partimos de una concepción del avanzar como un progreso asintótico hacia una comprensión sin fisuras. La interpretación del mundo no es susceptible de ser encauzada en la dirección de una paulatina *Aufhebung*, superación, en pos de una comprensión transparente. Esta misma concepción ya es enfermiza, pues supone que la oscuridad yacente en todo comprender es un estorbo para éste y una dimensión a la cual se le pueden restar cantidades. Cuando en realidad, como hemos visto, la genuina comprensión, en cuanto finita, se yergue sobre el ocultamiento de sentido, sobre la oscuridad, como una potencia positiva de su acaecimiento. La plena visión, la salud sin merma, coincidiría curiosamente con esa impotencia del “ángel” para comprender que Rilke, en sus *Elegías*, contrapone a la grandeza del mortal. Pero se puede responder con un sí, si partimos de una concepción del avanzar como un progreso en la conciencia de la responsabilidad con nosotros y respecto al mundo. Pues el hombre, como un ser entregado de manera ineluctable a la responsabilidad de

25. V. Gadamer, H.-G., *Verdad y Método I*, Salamanca, Sígueme, 1984 (orig.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, Mohr, 1951), pp. 366 ss.

26. Cfr. *Ibid.*, pp. 331-338 y 360-370.

hacerse a sí mismo comprendiendo, se hace indigno y miserable cuando, por cobardía, desidia o arrogancia, se hurta a esa responsabilidad a la que la existencia finita lo ha arrojado.

Pues bien, puesto que esta indagación es también finita, me limitaré a tomar en consideración la que podría ser condición fundamental del comprender, de la cual el resto de condiciones depende y se desprende.

La condición a la que me refiero concierne a la capacidad de escucha y al poder de ser-afectado. Dice Gadamer, esclareciendo el concepto de “círculo hermenéutico”, que la comprensión exige del intérprete, oír la voz de lo que pretende aprehender, abrirse a la interpelación que procede de la *cosa misma*. Esta afirmación, me apresuro a señalarlo, no concede un ápice de valor al misticismo. La *cosa misma*, el *interpretandum*, puede ser el sentido de un texto, el de la palabra del otro y también, la demanda del mundo o de nuestro “sí mismo”. Me gustaría poner un ejemplo. Tomemos el caso del otro para apaciguar la sospecha, pues aquí sí se puede decir con pleno rigor y sin temor a que se nos tache de místicos, que él nos habla, que nos dirige la palabra. Pues bien, todos habremos experimentado alguna vez el desconsuelo que produce un interlocutor máximamente apresurado, activo y, paradójicamente, amablemente comprensivo. Le hemos dirigido la palabra. La palabra, dice Gadamer, abre un mundo. En efecto, en este ejemplo, nuestro mundo. Sea éste el de un desasosiego. El desasosiego no es (los lectores de Pessoa lo saben muy bien) un sentimiento puntual. Cuando nos apresa de veras habitamos en él cada hora y cada minuto. Todo lo que hacemos y tocamos se instala en él como si fuese su hogar. Nuestra palabra porta ese mundo y, dirigida al interlocutor, se busca a sí misma. Queremos explicarle nuestro desasosiego y al hacerlo anhelamos comprenderlo, pues, en realidad, no sabemos cómo ni por qué estamos en él. De pronto, el oyente, apenas comenzado nuestro discurso, nos asalta: “lo que te ocurre —dice— es que tienes demasiado trabajo, tómate un descanso”. A pesar de su amabilidad, el amigo no ha comprendido nada. Puede que nuestra experiencia arraigue en otra circunstancia. Pero incluso en el caso en que, efectivamente haya despertado en nosotros a causa del excesivo trabajo, este último es un hecho puntual, un mero estado de cosas. Y es el caso que el desasosiego ya nos ha invadido y adquirido vida propia, se nos ha escapado de las manos. Se ha transfigurado en un modo de ser que irradia a todos lados. Esa vida propia del desasosiego, que nos ha tomado como a su presa, tiene un *sentido* irreducible a cualquier tipo de causa, es un estado cualitativo y no un efecto cuantificable; es un todo englobante de sentido, un *mundo*. Y el oyente lo ha desoído. Para comprender al otro hay que dejarle hablar, detener la precipitación de nuestro juicio, de forma que, al escuchar, nos sintamos afectados por lo que oímos. Sólo así nos introduciremos en la inmanencia misma de lo que se nos

dice. Nuestra comprensión, entonces, crece y se vigoriza en la medida en que nos dejamos afectar por la inmanencia de ese mundo que porta la palabra. Eso es lo que hay que entender por interpelación de la cosa misma.

Pero ¿qué significa, más exactamente, “dejarse-afectar”? Entendido como un acontecimiento no meramente psicológico, sino ontológico, significa “dejar-se-ser” y “dejar-ser-al-otro”. Es un modo de *pasividad activa*. Pasividad, en cuanto no constituye un poner-se enfrente y como en estado de alerta, sino un deponer nuestra compulsiva propensión a dictar la regla de lo que hay que discernir desde la lejanía reflexiva. Esa pasividad es activa porque da lugar a la apertura de un campo de juego que permite la recepción de lo que nos viene al encuentro y “ponerlo en juego”. Al dejarnos-ser dejamos en libertad el poder para aprehender lo que acontece. Pero así dejamos ser, al mismo tiempo, al otro; nuestra intervención en el diálogo le afecta a él porque él ya nos ha afectado. De ese modo, lo acompañamos en un movimiento en virtud del cual puede, *dejándose llevar, dejar en libertad* el sentido de lo que le acontece.

¿Y no es este poder de ser afectado, en cuanto dejarse-ser, una condición de la salud? Para que el *Da-sein* no pierda el equilibrio, tal y como lo hemos aclarado, ha de empuñar la finitud, la posibilidad de existencia en la que se encuentra. Pero ello no puede ocurrir si no se deja afectar por lo que la situación misma reclama desde sí. Para ello debe dejarse-ser, de modo que la interpelación de la existencia concreta penetre en su propia autocomprensión. Pensemos esto ahora desde la perspectiva del diálogo. El otro es el enfermo. ¿Cómo podemos contribuir a su *curación* si nosotros mismos no nos dejamos-afectar por él dejándonos-ser por medio de la escucha? Con acierto dice Gadamer que tratar la enfermedad significa tratar bien al otro y esto, a su vez, no coaccionarlo, no forzarlo a la salud. El curar, sentencia, implica liberar al otro en lo que le era propio y de lo que ahora ha quedado desligado. “El arte de la medicina alcanza su perfección cuando se repliega sobre sí mismo y deja en libertad al otro”²⁷. De ahí que la salud, si implica autorreflexión, es en la medida en que ésta se pone al servicio de la autoafección pre-reflexiva. Pues la reflexión, dice nuestro autor, “es un acto motivado, condicionado, que tiene móviles que no pueden administrarse con libertad”²⁸. Tales móviles indisponibles, en el caso de la enfermedad, son precisamente los que uno no puede poner, sino los que aparecen en el dejarse-ser, a saber: la llamada del dolor y de la voluntad de vivir²⁹.

27. “Acerca del problema de la inteligencia”, *loc. cit.*, p. 57.

28. *Ibid.*, p. 68.

29. *Cfr. Ibid.*, pp. 65-71.

Llegados a este punto, hemos hecho ya intervenir la interpelación de la cosa misma como algo que proviene de la existencia en cuanto tal. El otro habla y nos interpela, pero ¿qué es esto de que el mundo mismo hable interpelando? Para alejar la sospecha de misticismo recorreré un tránsito intermedio a través de lo que significa para Gadamer *hablar*.

Cuando nos dejamos-ser y hablamos, bien al otro, bien en nuestro fuero interno, nuestra propia palabra, como dice Gadamer, se convierte entonces en “diciente”³⁰ (o en “palabra hablante”, si seguimos a Merleau-Ponty³¹), porque, a diferencia de la palabra gastada y desfallecida, (“hablada”, según el fenomenólogo francés), no se limita a transmitir un significado ya acotado de antemano y cosificado, un significado que a fuerza de ser dicho ya no nos afecta, tal y como ocurre a menudo cuando, ante el televisor, se nos comunican tragedias de sentido tan profundo que son imponderables y las oímos como si fuesen meros hechos cuyo significado “está claro”, para olvidarnos de ellas después de un efímero, autocomplaciente e hipócrita amago de indignación. La palabra se hace “diciente” porque, afectada por la experiencia, eleva lo que ella reclama, dejando que sea ella, la experiencia misma, la que habla en nombre propio a través de nuestro decir. Cuando emerge esta palabra diciente, el que habla se deja ser, se deja afectar y, por eso, se convierte en rehén de lo que la experiencia acoge. Para percatarse de que esa pasividad del habla es activa imagínese la experiencia auténtica de dejarse-ser al oír la tragedia. Ningún hombre con coraje podrá, en ese estado, evitar *dejarse-ir* por el sufrimiento compartido y, así, *dejarse-reclamar* por el recuerdo vivo y por la necesidad de actuar.

De modo que el mundo habla e interpela. No es sólo el otro, sino la realidad de la existencia en la que el otro se encuentra. Siempre es la existencia la que nos interpela, sea cual sea su *cosa misma*, pues ésta no es más que lo que acontece en el “ahí” del existir: ora la guerra, ora la fiesta, el trabajo o cualquier otro modo de habitar el mundo. Y la condición central de la que depende la salud del comprender radica en el poder de dejarse-ser, de tal modo que dicha interpelación nos afecte.

Por paradójico que parezca a primera vista, la “coincidencia consigo mismo” que acompaña a la salud no designa, según este resultado, una forma de “interioridad”, como si en su seno, en el “dentro” cuyos márgenes circundan, aconteciese una *identidad de sí a sí*. Más bien parece implicar el “mantenerse” en una “exterioridad” (la de la *ec-sistencia*), en la que acontece un modo peculiar

30. V. Gadamer, H.-G., “Acerca de la verdad de la palabra” (orig.: 1971), en *Arte y verdad de la palabra*, Paidós, Barcelona, 1998.

31. V. Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, op. cit., p. 213.

de *diferencia*: el estar en sí como des-posesión, el “volver al hogar” como habitar *lo otro* (la interpelación que reclama, desde sí, escucha). Sin duda podría trazarse con ello un puente entre la óptica gadameriana y la concepción heideggeriana de la pertenencia al ser en cuando diferencia óptico-ontológica³². Esto nos saldrá al encuentro en breve.

Quisiera ahora mostrar de qué forma el resultado al que hemos llegado puede servir para diagnosticar las patologías de nuestra época en cuanto expresión del nihilismo en un determinado sentido.

3. LA SALUD, DESAFÍO AL NIHILISMO PATOLÓGICO

El dejarse-ser, en un sentido positivo, es una experiencia que nos conduce a aferrarnos a la facticidad, a vitalizar el vínculo en virtud del cual somos *ser-en-el-mundo*. Pero ese suelo al que nos adherimos es, por otra parte, un fondo sin fundamento. En él no encontraremos un entramado de principios, deberes o normas bien cimentado, seguro y estable, sino más bien, el devenir mismo del acontecer. El acontecer es la dimensión intensiva y vertical de la existencia, y, en cuanto tal, es, como decía Heidegger, una abismo, un *Ab-grund*. Semejante carecer de fundamento, señalaba el maestro de Gadamer, es la nada del ser, una nada que es susceptible de ser pensada también como el ocultamiento del ser mismo en el ad-venir a presencia³³. Es un fenómeno al cual ya nos hemos aproximado a través del pensamiento gadameriano, pues decíamos que el existir situado, inserto en la finitud, supone, al unísono, un comprender que ilumina nuestro mundo y una precomprensión subyacente sobre la que éste se yergue y que sub-siste necesariamente, como la oscuridad que acompaña y permite la luz. Pero esa, opaca, impenetrable precomprensión o, en términos heideggeria-

32. Pienso aquí en la diferencia “óptico-ontológica” como trascendimiento del ser respecto al ente y fenómeno del simultáneo descubrimiento-encubrimiento. En nuestro contexto resulta interesante la aclaración que el propio Heidegger hace del existir en oposición a la idea de un ser en la “interioridad”. La existencia es un “estar fuera”. Ello no coincide con un “apartarse” del interior de una inmanencia cualquiera. Es, en todo caso, un “estar dentro” (*Inständigkeit*) de ese “fuera” que es la “apertura del ser”. Pero dicho “dentro” no es un espacio de identidad, pues la apertura es coincidente con el ocultamiento del ser (se podría decir, aunque Heidegger no lo exprese de este modo, que la apertura es, al mismo tiempo, su otro: el sustraerse del ser). *Cfr.* Heidegger, M., “Introducción a ‘¿Qué es Metafísica?’ ” (orig.: 1949), en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, especialmente pp. 303 s.

33. V. Heidegger, M., *Nietzsche* (orig.: 1961), Barcelona, Destino, 2000, Vol. II., pp. 199-206.

nos, esa ocultación del ser, no constituye una nada nula o vacía. No es una mera ausencia o sustracción de ser, sino potencia de ser desde el fondo abisal sin fundamento. Es, pues, una nada productiva. Sin ella, sin ese tácito velo de la existencia, no habría en modo alguno comprensión, que es siempre un desvelamiento. Por eso identifica Heidegger nuestra pertenencia al ser como experiencia del nihilismo, del estar arrojado al fondo sin fondo. Ahora bien, Heidegger advierte muy enfáticamente que semejante experiencia (a la que denomina “nihilismo en sentido *propio*”) puede ser pervertida. Ello ocurre cuando el hombre se repliega sobre sí mismo y no dejándose-ser, ya no mantiene viva la escucha respecto a la interpelación que germina en la facticidad de su existencia. Acomodado en sí, hace oídos sordos al ser y lo condena, de este modo, a ser nada, pero ahora una nada que nada dice y nada reclama, una nada improductiva, vacía, que ni le afecta ni le concierne. Éste es, en terminología heideggeriana, el nihilismo en sentido *impropio*³⁴. En virtud del contraste con el concepto de “salud” que en este contexto abordo, me refiero a él como *patológico*. Pues queda claro que la enfermedad del comprender de la que habla Gadamer, en cuanto obstrucción del poder-ser-afectado y del dejarse-ser, coincide con el nihilismo que su maestro rechaza y repudia.

Pues bien, la expresión más cabal y más aguda del nihilismo impropio y, por tanto, del comprender más enfermo (en sentido gadameriano), es, para Heidegger, la comprensión *técnica* del mundo que viene preparándose en la modernidad y que alcanza poder ilimitado en la vida contemporánea, la nuestra³⁵. La comprensión técnica de lo real es la situación englobante en la que el hombre ya no experimenta su pertenencia al mundo, su ser-ahí, sino todo lo contrario: que el mundo le pertenece a él, y que ha de convertirse en su obra, en el producto de sus intenciones. Todo lo que existe degenera entonces en *existencias* (*Bestand*), en cosas que, como las que abundan en los mercados, han de estar ahí para ser consumidas por el hombre como materia prima y fuente de recursos, para servirle a él y para glorificarlo como señor absoluto de todo lo que hay sobre la tierra. Y para someterla, se transfigura en un hábil estratega, en un calculador que rebaja la dignidad de todo lo que posee grandeza a la vil condición de lo que vale en cuanto es medible, cuantificable y, así, de lo que se ajusta a la servidumbre del cálculo. De este modo, su relación con la naturaleza

34. Respecto a esta distinción entre nihilismo en sentido “propio” y en sentido “impropio”, V. Heidegger, *op. cit.*, pp. 287-323.

35. Cfr. Heidegger, M., “Superación de la metafísica” (orig.: 1946) y “La pregunta por la técnica” (orig.: 1954), en *Conferencias y artículos*, *op. cit.*, pp. 63-91 y 9-39, respectivamente.

se convierte en usura y expolio, su relación con el otro en instrumentalización del semejante y exterminio del diferente, y, por poner cierre al extensísimo elenco de ejemplos que aquí cabría reunir, su relación con el saber se transforma en mero acopio de información cuantificable y en un modo de investigación que adquiere todos los rasgos de una empresa, en el sentido más comercial y usure-ro del término.

No es difícil asir, en este momento, la profunda concordancia entre Gadamer y Heidegger. El enfermo, interpretábamos, es un desarraigado, ha perdido su fe en la tierra. Podemos comprender ahora el peligro que se agazapa en esa enfermedad: el así des-terrado, se vuelve contra la tierra entera para ponerla a su disposición. Por eso dice Gadamer, de modo contundente, que el enfermo, por sustraerse a su ser-situado y no poder establecer, así, el balance entre las posibilidades que le salen al encuentro desde la posibilidad concreta en la que existe, quiere dominar cualquier situación posible. “En política es el oportunista sin principios; en la vida económica, el que usufructúa la coyuntura y no es de fiar; en el terreno social, el trepador”³⁶.

Pero en la concepción gadameriana de la comprensión enferma no encontramos sólo un enlace con Heidegger. Aunque es asunto hoy muy controvertido si Nietzsche captó mejor o peor que este último la esencia del nihilismo, hasta el punto de que el propio Heidegger lo incluye dentro del pensamiento nihilista en sentido impropio, no deseo desaprovechar la oportunidad que se me ofrece en este punto para sugerir el modo en que, a pesar de todo, la herencia nietzscheana persiste en el pensamiento de Gadamer. El sano es, para Nietzsche, el *fuerte*. La “coincidencia consigo mismo” que añora y busca el convaleciente se entiende aquí, pues, en términos de *fuerza*. ¿Y a qué nos referimos con ello? Con asombrosa agudeza, Deleuze insiste en que la fuerza implica un poder-de-ser-afectado³⁷. Pues ¿cómo podría ponerse en obra una fuerza si no ha sido afectada previamente por aquello respecto a lo cual se ejerce? Es más, la intensidad de la fuerza será mayor cuanto mayor sea la afección que padece.

Esta perspectiva nos permite incorporar un matiz interesante en el concepto gadameriano de salud y su dimensionalidad intensiva. La comprensión sana implica un poder-de-ser-afectado, un dejarse-ser. Pero el grado de esa pasividad, la intensidad de esa receptividad, determina también el grado y la intensidad de la fortaleza con la que se comprende, de la vitalidad del comprender. En definitiva, cuanto más profunda sea nuestra inmersión en la finitud del existir

36. Gadamer, H.-G., “Acerca del problema de la inteligencia”, *loc.cit.*, p. 62.

37. V. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1986 (orig.: 1967), pp. 90-93.

mayor será también la fuerza que nos asiste en el comprender. Ahora vemos que el dejarse-ser no es sólo abismarse en la interpelación de la facticidad existencial sino, al mismo tiempo, *erguirse* en y desde semejante fondo-sin-fundamento y alcanzar esa noble dignidad, esa extraña y serena grandeza, esa imponderable elevación, que concede la fortaleza.

Ahora bien, la fortaleza, en sentido nietzscheano —frente a lo que supone Heidegger—, no es la voluntad de dominio sobre la existencia, sino la voluntad de crecimiento y de afirmación de la vida a pesar del sufrimiento que ésta siempre implica. Esta impresionante concepción nietzscheana de la salud puede ser aprovechada en favor de Gadamer. Decía el hermeneuta que el sano se siente bien con sus problemas y les hace frente. En espíritu nietzscheano esto quiere decir que el sano no es un nihilista *reactivo* o *negativo*, es decir, alguien que al dejarse ser en la existencia sucumbe a la problematicidad que siempre incorpora. El sano es un *nihilista activo*³⁸, porque, habiendo asistido al ocaso de los ídolos, de los valores eternos, habiéndose instalado en el fluir de la existencia, que ya no tiene fundamento, pues es devenir, no se amedrenta por ello, sino que es capaz de afirmar la vida, de afrontar el riesgo, y también el dolor, que la finitud entraña. El sano, en cuanto el hombre que posee *Heiterkeit* (serenidad jovial), no es el que no padece ninguna enfermedad, sino el convaleciente, que está en pos de sí, que conserva la esperanza y que, por ello, también puede vivir por encima de la *perturbación*.

¿Qué significa, en definitiva, haciendo una hermenéutica de la hermenéutica gadameriana, la salud del comprender? La salud del comprender significa: que el hombre, en cuanto convaleciente, tenga el valor para dejarse-ser en la finitud de la existencia de modo que pueda ser afectado por su interpelación y, respondiendo valientemente a ella, le sea entregado el don de la fortaleza.

38. La problemática aparece, sobre todo, en Nietzsche, “El nihilismo europeo”, en *La voluntad de dominio* (traducción parcial de *Nachgelassene Fragmente*), *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, Vol. IV.