

LA TAREA DEL PENSAR EN TIEMPOS DE NIHILISMO. HERMENÉUTICA, DIFERENCIA Y TRAGEDIA

LUIS SÁEZ RUEDA*

En honor a Gadamer, quisiera afrontar en mi charla una de las cuestiones más apremiantes, a mi juicio, que la proximidad al pensamiento del hermenauta fallecido invita a considerar: la del nihilismo como acontecimiento crucial de nuestra época, y el modo en que las ciencias humanas podrían *habérselas con él*. Comenzaré describiendo el nihilismo *impropio* como el *máximo peligro* de nuestra era, tanto siguiendo a Heidegger como en espíritu gadameriano (§ 1). A continuación intentaré mostrar que la superación de dicha situación requiere la afirmación de un nihilismo *propio* (haciendo uso de una distinción heideggeriana), que dicha afirmación es hoy *tarea del pensar* y que el nihilismo, en este segundo sentido, subtiende la estructura de la filosofía de Gadamer (§ 2). En este punto, apoyaré una transformación de la ontología hermenéutica capaz de vincular los motivos *sentido* y *fuerza*. Para ello me serviré de ideas procedentes del *pensamiento de la diferencia* (§ 3). Finalmente, dando por supuesta la dependencia interna entre *fuerza* y *poder-de-ser-afectado*, relacionaré la superación del nihilismo (impropio) con una crítica de patologías cuya estructura calificaré de *trágica* (§ 4).

ÉPOCA DE NIHILISMO, TIEMPOS DE PENURIA

El acontecimiento nihilista es, de suyo, inquietante, tanto por la intensidad de su amenaza como por la extensión de su penetración en la cultura del presente. De ese *huésped molesto como ninguno*, decía Nietzsche, que nos

* Universidad de Granada, España.

agita desde hace largo tiempo, bajo una presión angustiosa, como si quisiera desencadenar una catástrofe, una deflagración lenta pero segura que —vaticinaba— constituiría la historia de los dos siglos ulteriores, es decir, al menos hasta finales de la centuria presente.¹ El temible acontecer nihilista que nos envuelve es, desde la perspectiva nietzscheana, la época en la que el hombre, lo sepa o no, experimenta que *la vida no vale nada*. Incluso en un proceso de decadencia, se encuentra en el zaguán de la negación más anonadante, aquella que Nietzsche llama *nihilismo incompleto*: tras el derrumbe de los grandes valores de antaño, es decir, *muerto Dios*, resulta que el hombre no es capaz aún de afirmar su finitud vital, y se mantiene impotente para *hacer mundo* mediante la creación de nuevos valores. En semejante situación, incurre en un *pesimismo débil*, dinamizado por la *voluntad de nada*, por la búsqueda de sucedáneos (por medio, principalmente, de una autoafirmación del sujeto dominador como fundamento del mundo), sumido, al mismo tiempo, en el prurito por encontrar un calmante o un bálsamo para su anonadamiento, vale decir: su hostilidad hacia la vida, en virtud de lo cual venera nuevos dioses de cartón. La existencia, pues —dicta la experiencia nihilista— es *nada*, no hay en ella *sentido*.²

Se sabe que Heidegger, en su diagnóstico del *más incómodo de los huéspedes*, ha querido profundizar el desenmascaramiento nietzscheano, hasta el punto de incluirlo en la fase final y culminante del nihilismo. No entro ahora en esta encrucijada, de difícil tránsito, aunque emergerá puntualmente a lo largo de estas reflexiones. Basta con señalar que, de acuerdo con Heidegger, Nietzsche no ha pensado aún la radicalidad de la negación nihilista. Ésta, desde el comienzo de la *metafísica* occidental de la *presencia*, no se ha limitado a decir no a la vida, sino que, más originariamente, ha dirigido su *nihil* sobre el ser en cuanto tal. La historia del nihilismo es la historia en la que del ser mismo no hay *nada*.³

No hay de él nada porque se lo ha convertido en un ente, en pura presencia asequible a la representación, dejando así negada su dimensionalidad abismal: ésa en virtud de la cual es el acontecimiento de apertura, originario y no representable, del que depende la presencia del ente. En la tortuosa historia del *olvido del ser*, nuestra época, como se sabe, es la que

¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, Hrg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1967-1982, KGW, VIII. Traducción parcial al castellano, "La voluntad de dominio", en *Obras completas*, vol. IV. Buenos Aires, Aguilar, 1962, Libro Primero, "El nihilismo europeo", "Prefacio", p. 1 y "Razón del plan", punto 1.

² Cf. *ibid*, pp. 1-37 y 1018-1051.

³ Martin Heidegger, *Nietzsche*. Barcelona, Destino, 2000, vol. II, pp. 275-276.

concentra el *máximo peligro*: se trata del olvido en cuanto *comprensión técnica del mundo*, en la que el nihilismo alcanza su consumación. Por mor de la técnica, el hombre aprehende lo existente como *existencias (Bestand)*, en el sentido de lo que, a la manera de los productos en el mercado, está puesto a disposición de la subjetividad.⁴ De este modo, la técnica es la *usura* elevada a acontecer ontológico; mediante ella, el mundo que cobija al hombre se convierte en in-mundo, en cosa para el hombre, en materia que, sujeta al ordenamiento y al cálculo anticipador, existe en cuanto puede ser cuantificada y aprovechada. Es así como en la técnica, el ser, despojado de su originariedad, queda reducido a *nada*. Pero con ello, y al mismo tiempo, el hombre mismo es llevado fuera de sí, a una existencia nula y vacía; ya no se experimenta como el ser que habita la tierra *haciendo por ser e invocando*, por tanto, su ligazón al ser mismo. En su existencia abre una brecha el vacío y por ello, cae víctima de una compulsiva huida hacia delante, a saber, en una actividad desaforada que es *nada*, en el sentido de que no es más que, según la brillante expresión de Heidegger, una insistente “organización de la carencia”.⁵

He aquí cómo la técnica une dos caras, haz y envés, del nihilismo más extremo. Ella es *Ge-stell*, *dis-positivo* en el que se traban la experiencia de lo real como *dis-puesto* y la compulsión humana del *dis-poner*.⁶ El primer rostro del anonadamiento atañe al ser. El ser, en la técnica, experimenta el cenit de su *abandono* por el hombre, pues, siendo comprendido como lo *disponible*, es negada su esencia de raíz, a saber, su carácter *indisponible*, lo cual, señala Heidegger, constituye la culminación del olvido del ser en “lo imposible”.⁷ Por otro lado, la técnica, al provocar este extremo aban-

⁴ M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*. Barcelona, Serbal, 2001, pp. 9-33 y 17 ss.

⁵ M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, en *ibid*, pp. 51-75, xxvi, 67-71.

⁶ “*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias”. (M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *ibid*, p. 21.) Pedro Cerezo prefiere traducir *Ge-stell* como “dis-positivo”, porque este término expresa mejor la unidad entre lo real como lo *dis-puesto* por el hombre (puesto a su disposición) y la compulsión del propio hombre al dominio de lo real como un *dis-poner*. (Cf. Pedro Cerezo, “Metafísica, técnica y humanismo”, en Juan Manuel Navarro Cordón y Ramón Rodríguez, eds., *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid, Complutense, 1993, pp. 59-92 y 65 y ss.)

⁷ La técnica es un abandono del ser, no sólo pasivamente, sino de un modo activo: la inquietud por la dis-posición presupone la querencia de que todo lo que es “esté presente”. Se trata de querer prescindir del ser en cuanto fenómeno de ocultamiento, por el cual el ser se revela indisponible. La técnica se orienta *contra* la esencia misma del ser. Pero esto

dono, amenaza con negarle al hombre la posibilidad misma de experimentarse alguna vez como interpelado, lo que constituiría una completa narcosis, un olvido del olvido mismo. Este estado es anonadante hasta el punto de que puede decirse que la época del nihilismo es la época de penuria más asfixiante y profunda que ha experimentado el hombre. En su sentido originario, la penuria (*Not*) expresa la necesidad que tiene el hombre del ser, la experiencia, pues, de *lo que hace falta* y lo que se echa en falta. Ahora bien, la penuria de la técnica consiste, precisamente, en no experimentar semejante nexo con el ser. La penuria del hombre en la técnica es precisamente su *ausencia de penuria*,⁸ su sentimiento de potencia allí donde su esencia está anegada por la nada. Lo que explica que en la cultura humana quizás más vacía y banal de la historia, el hombre se ufane de su autosuficiencia dentro de lo existente y no tenga más lenguaje con el mundo y con sus propios congéneres que el del comando.

Pues bien, ¿cómo afecta esta diagnosis del presente a la hermenéutica gadameriana? Tal vez hay algo de razón en que, como dice Habermas, Gadamer haya *urbanizado la provincia de Heidegger*, pero en cualquier caso, es necesario admitir que ese trabajo de urbanización no ha levantado muros para esquivar la amenaza de lo terrible. Él mismo se lo advierte al frankfurtiano sin ahorrar una pizca de dramatismo:

¿No estamos aquí en un suelo común, conscientes de que hablamos de algo real y de que no me mueve un afán de emborronar el cuadro idílico de los filósofos cuando hablo de un peligro de autodestrucción de la humanidad que viene de lejos y veo en la historia occidental una tendencia que Heidegger nos ha enseñado a calibrar recientemente? Con el tiempo, esta visión formará parte de la conciencia obvia de la humanidad. Hoy lo vemos con creciente claridad, y lo hemos aprendido sobre todo de la técnica.⁹

Sin utilizar el enfático término *nihilismo*, Gadamer se ha referido a él, sin duda, en diferentes momentos cruciales de su obra, cuando explícita de

es querer lo imposible: "El abedul no va nunca más allá de aquello que para él es posible. El pueblo de las abejas habita en lo que le es posible. Sólo la voluntad, que por todos lados se instala en la técnica, zamarrea a la tierra, estragándola, usándola abusivamente y cambiándola en lo artificial. Obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible, tal y como ha crecido en torno a ella, la obliga a aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible". (M. Heidegger, "Superación de la metafísica", en *op. cit.*, p. 72.)

⁸ Por ejemplo, *cf. Ibid.*, p. xx.

⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*. Salamanca, Sigueme, 1992, p. 198.

modo más preciso *el peligro de los peligros*. Así ocurre, por ejemplo, en *Verdad y método*, cuando protege la indisponibilidad de la *cosa misma* que se da a la interpretación frente al cálculo técnico supuesto en la racionalidad científica, un cálculo que amenaza con reducir la cosa real a mero constructo¹⁰ (sin decirlo, se refiere aquí a un *nihilismo científicista*); o bien, cuando arremete contra la emancipación del lenguaje proposicional respecto al habla, porque presupone una voluntad técnica por *regular lingüísticamente* el mundo y hacerlo disponible¹¹ (*nihilismo lingüístico*). O, finalmente, por acabar aquí, cuando en *Arte y verdad de la palabra* defiende la diversidad de las lenguas frente a la posibilidad del lenguaje único, que aniquilaría la riqueza del ser en favor de un dominio sobre el otro¹² (*nihilismo identitario y moral*).

Pues bien, es ahora cuando podemos preguntar: ¿Cuál es la tarea del pensar en tiempos de nihilismo? Heidegger responde: “es necesaria una cosa: que previamente el pensar, impresionado por el ser mismo, piense al encuentro del ser”.¹³ De modo similar, Gadamer invoca el poder de la palabra poética o filosófica, una palabra *diciente*, mediante la cual el pensar “fija —dice— la cercanía al ser”.¹⁴

Ir al encuentro del ser, procurar su cercanía. ¿Qué responsabilidad se nos demanda de este modo a nosotros, como pensadores y, por tanto, a las *ciencias humanas*? En el siguiente paso de mis reflexiones intentaré mostrar que lo que se exige al pensar, aunque no es todo, es una forma de escucha que, paradójicamente, debe afirmar el nihilismo, pero, esta vez, un nihilismo productivo e inexorable. Por este camino, intentaré reconstruir cómo opera la afirmación nihilista en la trastienda de la hermenéutica gadameriana.

AL ENCUENTRO DEL SER COMO AFIRMACIÓN DE LA NADA

La proximidad al ser debe comprenderse, al mismo tiempo, como afirmación de la nada. Es asunto bien conocido que Heidegger mostró la copertenencia esencial entre ser y nada. No me detendré por ello en este

¹⁰ *Ibid.*, pp. 71-80.

¹¹ Cf. H.-G. Gadamer, “Lenguaje y comprensión”, en *ibid.*, pp. 186-188 y 189-191.

¹² H.-G. Gadamer, “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, en *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998, pp. 114 y ss.

¹³ M. Heidegger, *Nietzsche*, pp. 299, y cf. pp. 297-303.

¹⁴ H.-G. Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*, pp. 44-48.

problema, sino que me esforzaré por presentarlo desde una óptica que permita reencontrarlo en el entramado de la filosofía gadameriana. La nada del ser no es una negación de éste, sino el carácter mismo de su acontecer como ocultamiento. El ocultamiento es un decir *no* a lo descubierto entitativo, en la medida en que el ser no es ente y se encubre al desvelarlo en un mundo de sentido. El encubrimiento muestra, al mismo tiempo, que el ser, en su diferencia ontológica con el ente, no posee fundamento, que es abismal. Semejante nada del ser merece, según Heidegger, la escucha y el solícito cuidado por parte del *Da-sein*, pues su olvido equivale a tornar todo en presencia plena, clave de la metafísica y de su exultante expresión en la técnica. Por eso, en su libro sobre Nietzsche, distingue el filósofo entre el nihilismo en sentido *impropio*, que abandona al ser, negándolo como pura nada, y el nihilismo en sentido *propio*, que acoge y se atiende a la indisponibilidad del ser, salvaguardando el encubrimiento.¹⁵ Este último nihilismo expresa la experiencia más profunda de la verdad del ser: la nada de lo ente como plenitud del misterio que se reserva.

Pues bien, la óptica que quisiera destacar es aquella a cuya luz se descubre la nada del ser no sólo como experiencia más profunda de verdad sino, al unísono, como nada productiva, creativa. Aunque esta temática aparece en el texto más tardío de su libro sobre Nietzsche (1961), es recreada con detalle y belleza, quizás inigualadas en cualquier otra obra, en los escritos de 1936 a 1940 que componen su póstuma publicación, *Beiträge* (1989), traducida recientemente como *Aportes a la filosofía*.¹⁶

Como no dispongo de mucho espacio, intentaré extraer sucintamente la esencia del problema. La nada del ser, en cuanto encubrimiento y falta de fundamento (*Ab-grund*), es el movimiento o acontecimiento de un rehusar (*Verweigern*). Se trata de un rehusarse originario del ser respecto a la presencia y en el desvelamiento de sentido. Pero este fenómeno no debe entenderse como un mero límite del ente o de nuestra experiencia, sino como potencia positiva del ser *en virtud de la cual y sólo por mor de la cual*, hay ente y presencia, pues no habría presencia para el hombre allí donde éste estuviese ante una presunta *transparencia total*; el acontecimiento del venir

¹⁵ Cf. M. Heidegger, "La determinación del nihilismo según la historia del ser", en *Nietzsche*, cap. vii, especialmente las pp. 289-293.

¹⁶ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Friedrich-von Hermann Wilhelm, Vittorio Klostermann, eds., Fráncfort del Meno, 1989. Traducción al español: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Almagesto, 2003. Para lo que sigue, son especialmente relevantes las páginas 47, 129, 130, 144-147, 245, 254-256. Debo la incursión en esta obra a las inestimables indicaciones de mi colega J. Luis Vermal.

a presencia necesita forjar un perfil definido y un ámbito abierto concreto para lo presente, y no habría apertura en la plenitud de lo abierto como claro absoluto. El rehusarse, de otro modo, es la clave de la existencia en cuanto inherentemente finita y yecta. El rehusarse es, según una rica expresión heideggeriana, una *Lichtung für*, una iluminación en la que lo que se ilumina es el rehusarse mismo *en pro de*. En pro de lo propio del existir, de un *ahí* del ser. He aquí un bello pensamiento: el *permanecer fuera* (*verbleiben*) del ser, su rehusarse, es, al mismo tiempo, un *envío*, su retrotraerse, una apertura, su sustraerse, un *don*. Hay una tensión o litigio en el corazón del ser: por abismarse en la falta de fundamento, funda. La donación es el *contraimpulso* de la sustracción. Por eso dice Heidegger que la nada lleva en sí una especie de *exceso* y que en cuanto tal, es el *estremecimiento* del ser mismo.

¿No habita en el fondo de la hermenéutica gadameriana, que es una hermenéutica de la finitud, esta afirmación nihilista? Las condiciones del comprender, que Gadamer explora en *Verdad y método*,¹⁷ incorporan, en efecto, sin mencionarlo, esta unidad nihilista entre el rehusarse y la donación. No habría comprensión sin *distancia temporal* (un *nihil* del tiempo) que instaurase la apertura desde otros prejuicios; tampoco sin la *fusión de horizontes*, que es distinto de una suma o agregación de horizontes en un todo, lo cual esconde de nuevo una negación: la del sentido pleno; tampoco sin círculo hermenéutico, en cuyo seno, podríamos decir, *la cosa misma se da*, interpelando desde sí, y se sustrae al unísono, al ser reinterpretada desde el horizonte del intérprete.

Todas estas condiciones operan en el interior mismo de la comprensión histórica y de la interpretación que enlaza los aconteceres de sentido, e implican, como he sugerido, un *nihil creador* o productivo. El nihil es la falta o sustracción de un tiempo, de un horizonte o de una aprehensión interpretativa absolutas. Pero esa falta, proyectando la perspectiva heideggeriana, es precisamente la que, en un contraimpulso, dona sentido. Ahora bien, con ello, Gadamer opera un giro respecto a Heidegger en el que, podríamos decir, la afirmación del nihilismo *propio* se conserva y se desplaza, al mismo tiempo, a otro nivel, el de la *discusión*. Por un lado, partiendo del conocido principio según el cual, “el ser que puede ser conocido es lenguaje”, reconoce la originariedad del encubrimiento, del rehusarse del ser, allí donde afirma “la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje”

¹⁷ Me refiero a las condiciones que se explanan en el capítulo 9 de H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.

en cuanto tal.¹⁸ Pero, por otra parte, interioriza en la inmanencia de la *conversación hermenéutica* la potencia donadora de la nada (sustracción), al comprender el lenguaje como *medium* del entendimiento y al ligar el nihil, como hemos visto, a las condiciones inmanentes a la interpretación temporal y dialógica del sentido.¹⁹

Llegados a este punto, podríamos precisar mejor el sentido de la tarea del pensar. La tarea había sido formulada así: *ir al encuentro del ser* (Heidegger); *buscar su cercanía* (Gadamer). En esa misma formulación queda afirmada la futuridad de la tarea y la carencia del presente. Heidegger lo expresa con contundencia al presentar como problema el *factum* de que “no pensamos todavía”.²⁰ ¿Qué quiere decir esto? ¿Se trata de que carecemos aún de ciertas facultades ignotas? En modo alguno. La clave está en que, estando inmersos en el nihilismo *impropio* de la técnica, el hombre no puede construir y provocar a voluntad su superación. Incluso, la superación del falso nihilismo en dirección al nihilismo propio, debe entenderse como un acontecer del ser, en el que se nos da la interpelación correspondiente. La superación —dice Heidegger— es un *advenimiento del ser mismo*. En este punto es donde se aferran los nuevos ilustrados cuando acusan al movimiento hermenéutico de abandonar la responsabilidad humana al destino del ser. Pero esta acusación constituye un sinsentido, pues el envío del ser no es una ley inexorable para el hombre. Él mismo depende de la disposición del hombre a escuchar la llamada. *Ir al encuentro del ser* significa despertar una disposición a *dejarse afectar* por la interpelación. La tarea del pensar es, por ello, al mismo tiempo, para nosotros, una espera activa, una preparación. “Dicha tarea —dice Heidegger— tiene

¹⁸ “Una vez que se conoce la esencia desocultadora-ocultadora del lenguaje hay que franquear necesariamente las dimensiones de la lógica enunciativa y buscar horizontes más amplios [...] Habitamos en la palabra. Esta sale como fiadora de aquello de que habla. Así lo vemos especialmente en el uso poético del lenguaje”. (H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 194.)

¹⁹ Es fácil, en coherencia con lo que se ha dicho, redescubrir desplazados en el acontecer de conversación los rasgos que Heidegger atribuye al acontecer del ser. Expresión fundamental de este desplazamiento es que sea la conversación ahora el elemento de lo indisponible: “El hablar de una primera palabra es contradictorio. El sentido de cada palabra presupone siempre un sistema de palabras. Tampoco puedo decir que introduzco una palabra. La palabra se introduce a sí misma. Es el lenguaje mismo el que prescribe lo que es el uso lingüístico. No se trata de ninguna mitologización del lenguaje, sino que el fenómeno expresa una exigencia del lenguaje no reductible a la opinión subjetiva e individual. Nosotros, ninguno en particular y todos en general, hablamos en el lenguaje, tal es el modo de ser del lenguaje”. (*Ibid.*, pp. 192-193.)

²⁰ M. Heidegger, “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y artículos*, pp. 95-105.

el sentido de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto".²¹

Si ahora tomamos en cuenta el giro mencionado de Gadamer respecto a Heidegger, habría que presumir que para el hermeneuta la superación del nihilismo técnico (lo que Heidegger llama nihilismo *impropio*) y, por tanto, la tarea del pensar, no puede consistir tampoco en la fundación misma de un determinado mundo de la vida, sino en la preparación de lo que puede generar, desde sí, *mundo*, es decir, de la conversación, una preparación en la que confluyen la propia interpelación del diálogo y el dejarse afectar, mediante la escucha, por ella. Y en efecto, Gadamer invoca, por un lado, la autodonación de un poder apelativo inherente a la conversación. "Lo que falta —dice frente al lenguaje técnico que nos amenaza— es que una palabra engendre la otra, que cada palabra sea suscitada por la otra y al mismo tiempo mantenga abierta la marcha del discurso".²² Por otro lado, no podremos mantener viva la apelación si no nos sumergimos en el curso de la conversación *dejándonos afectar* por él. Esto significa, en efecto "darnos mutuamente nuevos oídos, algo —dice Gadamer— de lo que carece bastante este mundo".²³

En cualquier caso, quisiera insistir en que la tarea del pensar, procurando la cercanía del ser, incorpora un nihilismo propio, una nueva forma de relación con la nada en cuanto productiva. Así, Heidegger nos advierte que la superación del nihilismo impropio, como *advenimiento del ser* a cuyo encuentro nos dirigimos, comporta el poder para *dejarse afectar* por el *rehusarse* mismo del ser, puesto que éste constituye, como contraimpulso, la promesa de sí mismo.²⁴ Por su parte, Gadamer, vincula la palabra y el

²¹ M. Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en Sartre, Heidegger *et al.*, *Kieerkegaard vivo*. Madrid, Alianza, 1968, p. 137. Hay que dejar atrás la metafísica técnica "a partir de la disponibilidad de los hombres para un destino para el cual no deja de llegar a nosotros, los hombres, en el corazón de una partida no detenida aún, y se la oiga, una llamada". (*Idem.*)

²² H.-G. Gadamer, "¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?", en *Verdad y método II*, p. 193. Añádase lo siguiente: "Habitamos en la palabra. Ésta sale como fiadora de aquello de que habla". (*Ibid.*, p. 194.)

²³ H.-G. Gadamer, *Arte, verdad y palabra*, pp. 125-126.

²⁴ El *ir al encuentro del ser* es ser capaz de escuchar la liberación que él promete, justamente en la medida en que se oculta: "El ser mismo, en cuanto se retiene y se reserva a sí mismo en el desocultamiento de su esencia, ya se ha anunciado con su palabra [*vorgesprochen*] en la esencia del hombre y ha intercedido [*ingesprochen*] en ella. El ser que dirige de este modo su palabra, pero que se retiene en el quedar fuera, es la *promesa* [*Versprechen*] de sí mismo. Pensar al encuentro del ser en su permanecer fuera quiere decir: penetrar en

silencio, sustracción en el tejido mismo del hablar, como fuente de la conversación. “De lo que se trata sobre todo es de liberar el lenguaje en sus posibilidades creadoras”, para lo cual “es necesario encontrar la palabra precisa y también aprender el silencio elocuente: en síntesis, *estar presente en el diálogo (im Gespräch sein)*”.²⁵ Por eso no extraña que, al caracterizar la conversación como juego cite a Rilke. En el juego dialógico *el puro defecto se transforma inefablemente, cambia bruscamente en ese exceso de vacío* (Rilke).²⁶

HERMENÉUTICA Y DIFERENCIA ANTE LA TAREA DEL PENSAR EN TIEMPOS DE NIHILISMO

Me gustaría ahora elaborar una sospecha crítica sobre la hermenéutica intentando valorar un conflicto entre ésta y el pensamiento de la diferencia, ayudándome de ingredientes de la filosofía de Deleuze. Este momento de mi reflexión no es un simple añadido, sino que emana con necesidad de un problema que arrostra la interpretación del nihilismo originada en Heidegger y desplazada en Gadamer, a saber, la interpretación de Nietzsche como nihilista.

Heidegger, como se sabe, incluyó el intento nietzscheano de superación del nihilismo en la historia misma de la metafísica como nihilismo *impropio*. Sin entrar en detalles que necesitarían un estudio específico, se puede decir que, según ello, Nietzsche contribuyó a conformar el nihilismo técnico al comprender el ser como valor. El valor, según el diagnóstico de Heidegger, es el medio de autoafirmación de la *voluntad de poder*, desenmascarada así como voluntad de voluntad y, por tanto, como fundamento soterrado de la voluntad de dominio.²⁷

Mediante esta interpretación, Heidegger yerra, a mi juicio, porque despacha con descuido la noción de *fuerza*, que es la esencia de toda voluntad de poder. Al vincular la noción de fuerza con la de dominio, el pensador alemán se mantiene fiel a toda la tradición de la metafísica occidental que

esa promesa, como la cual es el ser mismo [...] *La esencia de la metafísica descansa en que es la historia del misterio de la promesa del ser mismo*". (M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 300.)

²⁵ H.-G. Gadamer, *Arte, verdad y palabra*, pp. 127-128.

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método II*, p. 128.

²⁷ La confrontación de Heidegger con Nietzsche aparece, fundamentalmente, en M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 1998, pp. 157-198, especialmente, las pp. 175-186; del mismo autor, "Superación de la metafísica", en *op. cit.*, IX-XXIII y *Nietzsche*, sobre todo, vol. II, cap. V.

equipara fuerza a violencia, estableciendo así un abismo entre ella y el *Logos*. Este hiato se reproduce en Heidegger y Gadamer como incompatibilidad entre fuerza y sentido. La tarea del pensar, como hemos visto, debe promover un *poder-de-ser-afectado*. Y aquello que afecta, la donación, posee la textura de un acontecimiento de sentido separado de la fuerza, lo abierto en el acontecimiento del ser (Heidegger) o en el entramado de la conversación (Gadamer).

Para comenzar a deconstruir esta segregación, me gustaría señalar, en primer lugar, que no podemos evitar pensar un enlace interno entre sentido y fuerza, si entendemos esta última noción, no en un sentido peyorativo (como violencia), sino en la acepción foucaultiana, asumida por Deleuze, que le reconoce un poder positivo. En una comprensión del mundo, inscrita en una práctica social o forma de vida, acontece una emergencia o apertura de sentido. Ahora bien, una comprensión del mundo es, al unísono, un acontecimiento de *fuerza*, en la medida en que, por el hecho mismo de acontecer, ejerce un poder de influjo en el contexto: desplaza, torsiona, intensifica, oculta, muestra, etcétera, otras comprensiones (y sus prácticas asociadas). No creo, con Foucault, que el sentido comprensible sea reducible a la dimensión de fuerza que es presupuesta, pues una fuerza, en el sentido indicado, no puede ser pensada sin atribuirle, a la inversa, una orientación comprensible. Comprensión del mundo y acontecimiento de fuerza son, más bien, dos caras de un mismo fenómeno. La comprensión, por un lado, porta una interpretación del mundo; por otro lado, en cuanto acontecimiento de fuerza, opera además un cambio en el mundo. Podríamos, así, reconocer en el acontecimiento la inextricable unidad *fuerza-sentido*.

En segundo lugar, es posible mostrar que esta unidad no interrumpe el flujo donación-afección. Deleuze ha señalado, en su interpretación de Nietzsche, y de un modo muy brillante, que la vigorosidad de una fuerza está en estrecha relación con su susceptibilidad inherente para ser-afectada por otras.²⁸ La vitalidad de este poder de ser afectado determina sin duda el modo y la intensidad mediante los cuales es capaz de actuar sobre otras y ocasionar cambios en el entramado, así como el modo y la intensidad de su poder para dejarse transformar a sí misma.

Tal vez sea éste el camino para un rebasamiento de la alternativa, hoy tan debatida, Nietzsche-Heidegger. Quede esto sugerido, pues rebasa nuestro contexto. Me limito ahora a mostrar qué alteración produce esta nueva perspectiva en lo que concierne a la cuestión del nihilismo. El acontecer

²⁸ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona, Anagrama, 1971, p. 11.

del sentido conserva, en el paradigma hermenéutico, la primacía de una interioridad. La comprensión interpretativa acontece en el interior de la esfera del sentido, en la que *ya siempre estamos instalados*. Además, esta interioridad está articulada por la *filia*. Un sentido se reinterpreta como otro sentido y desde otro sentido, lo que presupone un desplazamiento inmanente en una continuidad de flujo.

Ahora bien, la integración de la fuerza en el sentido mismo abre el espacio de un acontecimiento que comienza en la exterioridad de las *fuerzas-sentido* y que sustituye la *filia* por la *diferencia*. En este punto confieso estar seducido por las ideas de G. Deleuze,²⁹ que adaptaré a la perspectiva que aquí intento dibujar. Tomemos la unidad mínima de relación entre fuerzas: dos fuerzas se encuentran. Pues bien, la diferencia misma entre ambas configura un movimiento. La cualidad y la intensidad diferencial determinan una situación agonal de recíproca interafección y que demanda ser resuelta, como una *situación problemática*, en el despliegue mismo del encuentro. Ninguna identidad de sentido antecedente determina de antemano la secuencia del proceso. Las fuerzas diferentes se enlazan y se transforman recíprocamente debido al poder unitivo mismo de la diferencia. A dicha unión móvil la llama Deleuze *síntesis disyunta*.

Recomponer la hermenéutica gadameriana a la luz de esta perspectiva implicaría mostrar la diferencia en el interior del sentido. La síntesis disyunta opera en el fondo de la fusión de horizontes, como encuentro de dos complejos *sentido-fuerza* en el que la diferencia misma promueve un desplazamiento. Otro tanto ocurre respecto al círculo hermenéutico: en él dos fenómenos de *fuerza-sentido* se enlazan en síntesis disyunta dando lugar a un proceso. La transformación afecta también a la noción de sentido. El sentido por aprehender, la *cosa misma*, es ya un entramado de *fuerzas-sentido* en relación diferencial. No podría entenderse como una unidad idéntica a sí misma si está conformada por el fenómeno *fuerza-sentido*: una fuerza no existe más que en el campo de juego de otras; su ser es el plural. Pero la transformación esencial, como adelanté, concierne al modo en que pensamos ahora la *nada* en su sentido propio o positivo. Ésta es el diferenciante mismo que opera en las síntesis disyuntas, un elemento que no posee identidad, pues es la diferencia misma, que forja el encuentro entre lo diferente y se forja continuamente en él. A esta especie de *no-ser*, lo ha llamado Deleuze *instancia paradójica* o *precursor oscuro*. Adaptando

²⁹ Véase, para lo que sigue, G. Deleuze, *Difference et répétition*. París, PUF, 1969, caps. II y IV; del mismo autor, *Logique du sens*. París, Minuit, 1969, cap. 9.

términos heideggerianos, es el rehusarse de la diferencia, que como contraimpulso, genera un movimiento diferencial.

¿Cuál es la tarea del pensar en tiempos de nihilismo a esta nueva luz? Ir al encuentro del ser es pensar al encuentro de una llamada. Pero la llamada ahora no la ejerce un acontecimiento (el del ser, en Heidegger, o la donación de la cosa misma en la conversación (Gadamer), sino el encuentro entre acontecimientos en relación diferencial. Si Gadamer asociaba la pregunta con aquello que hay que comprender, la cosa misma, ahora Deleuze invita a repensarla como *problema*. El problema es el encuentro mismo de lo diferente, que fuerza a un despliegue agonístico y que la inteligencia genuina debe aprehender. *El poder de afección* se manifiesta en este punto como un poder de ser-afectado por los problemas subrepresentativos del tejido vital, lo que implica situarse de modo inmanente en la dinámica propia del *precursor oscuro*.

LA TAREA DEL PENSAR Y LAS CIENCIAS HUMANAS

Heidegger ha dicho que la tarea del pensar, el ir al encuentro del ser, debe llevarse a cabo mediante un pensar meditativo que va más allá de las ciencias del espíritu concretas.³⁰ Con ello clausura, a mi juicio, la crítica en la experiencia meditativa, cerrando el paso a una mediación del pensamiento crítico a través de las ciencias humanas. ¿Y no sería preciso, hoy más que nunca, una recuperación de la dirección crítico-desenmascaradora de las ciencias humanas? Ni Gadamer ni Deleuze, según creo, se opondrían a ello. Al formular mi punto de vista, presupongo el nexo entre *sentido* y *fuerza* del que he hablado más arriba, porque esta última noción podría ayudar a esclarecer con mucha precisión el significado de *poder-de-ser-afectado*, ese poder al que se ha invocado desde Heidegger y Gadamer para la superación del nihilismo. Presupongo dicho nexo, pero dejo a un lado la imposible tarea, en este contexto, de demostrar la originariedad de la categoría *fuerza-sentido* respecto a la de *sentido*. Esta limitación necesitará tal vez un largo recorrido de investigación antes de ser subsanada.

Si el nihilismo impropio que acosa al presente necesita este retén del *poder de ser afectado*, es claro, me parece, que las ciencias humanas podrían contribuir a un desenmascaramiento de patologías *ontológico-existenciales*, cuya clave de descubrimiento estaría dada en el principio de la pérdida de

³⁰ M. Heidegger, "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", en *op. cit.*, p. 197.

la escucha o del *poder de ser afectado*. He aquí un ejemplo de patología en el sentido referido: la he llamado *vinculación impasible*. Ocurre cuando la flaqueza del sentirse afectado en el campo de la intersubjetividad da lugar a una vinculación que ha colapsado la *dynamis* interna de la interafección y debe, por ello, sustituirla por una vinculación exógena, provocada, bien por el poder de intereses preformados por la sociedad técnica (y sus reverberaciones en la organización económica y política), bien, incluso, por el poder de las razones argumentativas (pues sin el arraigo prerreflexivo, éstas permanecen huérfanas de la dirección que procede de las cosas mismas). La *vinculación impasible* puede crear acuerdos firmes, pero nada impide que el contenido de éstos sea, por su desarraigo, banal o insignificante. En cualquier caso, es una vinculación exógena entre las comunidades y los hombres que hace del nexo entre ellos algo cada vez más alejado de las demandas de los acontecimientos reales (problemas, en sentido deleuzeano) y que hace que la realidad adquiera cada vez más un carácter ficcional. Otras patologías posibles serán ahora tan sólo nombradas, en la confianza de que el lector me entenderá: *atonía interrogante*, *constructivismo interrogante* o, finalmente, una *estetización de la realidad* cuyo resorte habría que buscarlo en una *anaesthetica*, una anestesia del hombre.

Ahora bien, una crítica de patologías ontológico-existencial no me parece suficiente. Habría que vincularla con la crítica desenmascaradora ilustrada al modo como lo hicieron los primeros frankfurtianos. El *poder de ser afectado* involucra la posibilidad del *sufrimiento*. Hay un sufrimiento provocado por el extrañamiento que produce el desarraigo respecto a la dimensión ontológico-existencial del *ser-en-el-mundo*. Pero no dudo de que también, como pensaban Horkheimer y Adorno, existe otro dolor provocado por fuerzas heterónomas, originadas, por ejemplo, en las relaciones de poder, fuerzas que no están vinculadas a la generación del sentido, sino que se identifican con la violencia. En este caso, las patologías son producidas por la interiorización de un afuera coercitivo, una coerción que se convierte en una especie de cuasi-ley del comportamiento capaz de sojuzgar al hombre desde la trastienda de la conciencia.

A este tipo de patologías las llamaré *excéntrico-reflexivas*, por afectar a la capacidad para ejercer de forma autónoma la reflexión distanciada. Ya ven que con esto pongo en duda el principio, asumido por la hermenéutica gadameriana y el pensar heideggeriano, según el cual la conciencia reflexiva no es más que la expresión de la comprensión en la existencia, y los juicios, la sombra de los pre-juicios. Creo que la dimensión pre-reflexiva de la existencia abre el campo de juego en el que los juicios, las razones, operan a manera de jugadas. Y al mismo tiempo, que la capacidad reflexiva

posee un poder propio irreductible a esta génesis. Se trata de la vocación de distanciamiento y autodistanciamiento, arraigada en lo que llamó Plessner *posicionalidad excéntrica*. Interpretando de modo ontológico la antropología de Plessner, podríamos asociar la dimensión ontológico-existencial del ser-en-el-mundo con lo que llamó *posicionalidad céntrica* del hombre.

Tal y como yo entiendo estas categorías, entre la centricidad del existir y la vocación excéntrica existe una tensión inexorable e insuperable al mismo tiempo. La reflexión, como he dicho, sólo es posible en el campo de juego que la existencia prerreflexiva abre desde la existencia. Pero, al mismo tiempo, pertenece a ella la vocación de inspeccionar y valorar el mundo desde la distancia y autodistancia de un espectador. La participación e inmersión hermenéutica en el mundo de la vida, de otro modo, es siempre susceptible de hacerse objeto de una experiencia de extrañamiento reflexivo. Es esta potencia excéntrica la que permite tematizar el estado de arrojamiento en el mundo, la facticidad y la pertenencia al ser. Las dos dimensiones, pues, son inexorables. Ahora bien, ponen en juego, al unísono, dos potencias antagónicas, pues la centricidad exige del hombre hacerse cargo de su finitud y de su facticidad, mientras que la excentricidad espolea la conciencia hacia la conquista de un ámbito de validez incondicional que trasciendese, como dice Habermas, la que emana de los contextos finitos.

Habermas y Apel, creo, no han entendido bien el sentido de esta vocación. Creen que puede ser domesticada en la dirección a una *idea regulativa*. Pero, estando preñada la reflexión de las precomprensiones procedentes de la existencia, no cabe pensar en esta idea más que, a la manera de Heidegger, como un *ideal innombrable*. Sea como fuere, entre centricidad y excentricidad, existe una tensión que no puede ser resuelta en una síntesis. Ni la reflexión podrá, por su arraigo en la vida prerreflexiva, cumplir su vocación de distanciamiento, jamás, ni la dimensión ontológico-existencial podrá satisfacer, desde sí, las demandas de la excentricidad.³¹ Si hay

³¹ Vengo esforzándome desde hace tiempo en perfilar desde varios puntos de vista esta tensión entre centricidad y excentricidad. (Véase L. Sáez Rueda, "Facticidad y excentricidad de la razón", en D. Blanco Fernández, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda, eds., *Discurso y realidad*. Madrid, Trotta, 1994, pp. 228-251; "Für ein 'tragisches' und 'offenes' Konzept der Rationalität", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlín, Akademie Verlag, vol. 44, núm. 3, 1996, pp. 343-361; "¿Es posible una razón crítica sin recurso a ideas regulativas? El nexo entre las dimensiones reflexiva y existencial de la crítica de patologías", en *Isegoría*, núm. 26, 2002, pp. 257-275; "Die Spannung zwischen existenzieller und reflexiver Pathologiekritik", en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlín, Akademie Verlag, vol. 51, núm. 6, 2003, pp. 903-1072.)

patologías ontológico-existenciales generadas por la distancia respecto a la profundidad abisal de la existencia y de su interpelación, hay patologías también allí donde la vocación excéntrica queda exangüe, sobre todo allí donde fuerzas heterónomas, como señalé, colapsan el acontecer de esa vocación. El sufrimiento que de ello se deriva es el rostro de una injusticia cuya eliminación como meta justifica la teoría crítica.

Esta tarea para las ciencias humanas no sólo complementa a la hermenéutica, que he descrito cuando hablé de las patologías del *poder-ser-afectado*. Implica comprender de otro modo la situación del hombre en el mundo. Esta situación es, a mi modo de ver, trágica. Trágica, no en el sentido de una agonía, sino en el sentido de una situación agonal. Y agonal, no como el conflicto entre el destino y la libertad que se acusa en la tragedia griega. Estoy pensando en una comprensión de la tragedia parecida a la que alienta desde el fondo el pensar de nuestro Unamuno. Lo trágico es la tensión necesaria e insoluble y no frena la tarea del pensar, sino que, más bien, le insufla un movimiento vertiginoso. En el interior de ese movimiento siempre jugará un papel crucial la valentía para dejar crecer el *poder-de-ser-afectado*. Sin ese poder no habrá ante nosotros emergencia de acontecimientos. Hay que merecer el acontecimiento.