

# HERMENÉUTICA E INCOMPRENSIÓN

*Antonio Gómez Ramos*

*Comprender es una aventura,  
y, como toda aventura, peligrosa.<sup>1</sup>*

## 1

Hemos aprendido de Emilio Lledó que la filosofía es conciencia de la insuficiencia de las palabras ya dichas, y que por eso mismo el pensamiento ha de atender al lenguaje, o mejor, a los límites y las fallas del lenguaje, a esas líneas en las que la realidad no se acomoda a la palabra de la que se pretende que la designe. Pensar es revolver el lenguaje esclerotizado, deshacer las rígidas terminologías de manual en las que se pretende fijar lo que hay. Quizá por eso sea menos una lamentable paradoja que un rasgo esencial de la cosa misma el que, después de tantos años de hermenéutica, tengamos que reconocer que no se ha comprendido lo que significa comprender; que el mismo uso de la palabra «comprender» dé lugar a malentendidos. Comprender es una palabra insuficiente, que se resiste a convertirse en término, a dejarse determinar, delimitar, ni siquiera por la ya espesa tradición filosófica que viene construyéndose en torno a ella. Cuanto más una cierta lectura de esa tradición pretende convertir la comprensión en un imperativo de la voluntad, de buena voluntad, tanta más resistencia se encuentra —ya sea en el objeto que pretende comprender, ya sea en la comprensión misma—.

<sup>1</sup> GADAMER, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 106 (traducción castellana de Ernesto Garzón, *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa, 1981, p. 79).

Nietzsche, por ejemplo, en una época en que la hermenéutica ya había tomado cuerpo y el *Verstehen* ascendía como la alternativa del espíritu frente al modo de conocimiento que se atribuía a las ciencias naturales, reclamaba su derecho a no ser comprendido, «nicht verstanden zu werden», porque, al fin y al cabo, «comprendre, c'est égal»<sup>2</sup>. Lo mejor de todo sería, incluso, en ciertos días, ser malentendido, pues el malentendido, «el *Mifiverständnis* preserva la comunicación», mientras que la comprensión lo anulaba como individuo. En cambio, sólo unos años más tarde, pero dentro de la misma constelación, Dilthey planteaba el *Verstehen* justamente como posibilidad de un «conocimiento científico de las personas individuales, e incluso de las grandes formas de existencia humana individual»<sup>3</sup>. Una comprensión, pues, más o menos empática —aquí entrarían en juego las interpretaciones, comprensiones, del autor Dilthey—, pero una comprensión casi de amigo que respetaría al individuo. Cuando, para Nietzsche, son los amigos los que, al menos, y precisamente por respeto, le malentenden a uno.

No es casualidad, sin embargo, que Nietzsche utilizara la palabra francesa. Pues las traducciones de *verstehen*, «comprender», «understanding», «comprender», a pesar de la naturalidad con que se realizan, distan mucho de ser obvias. Sólo en castellano, «comprender» no abarca todo el campo semántico de «verstehen», ni siquiera si se lo complementa con su casi sinónimo «entender». Por lo demás, «entendimiento», como «understanding», parece corresponderse mucho mejor con el *Verstand* kantiano, con la facultad de las reglas; mientras que todo el pensamiento del «verstehen», sobre todo en la hermenéutica de Gadamer, queda más bien del lado de la *Vernunft* y de la capacidad de juicio, como se verá aún más adelante. ¿Y diríamos, por lo demás, de alguien *comprensivo* que, como se temía Nietzsche, anula al otro? Ciertamente no, pero, en un sentido estricto, tampoco se sabe muy bien qué es lo que comprende la persona *comprensiva*. Se pone en el lugar del otro<sup>4</sup>, decimos; pero quizá fuera más exacto decir que se hace cargo de que el otro tiene un lugar al que ella no puede acceder del todo. Se hace cargo del otro lugar.

Este lugar del otro, este otro lugar que se presenta como exterioridad, y como afuera —exterioridad, por ejemplo, del documento o del resto de otro tiempo pasado, o bien, exterioridad del habla y la escritura de otro interior, del interior de otro, o, finalmente, también la exterioridad propia, ya otra, en la que el sí-mismo accede a sí—: he aquí el terreno donde se practica el comprender, por más que a veces adopte la forma de un diálogo de interiores, incluso íntimo. Como todo terreno extraño, es también

<sup>2</sup> *Kritische Studien Ausgabe*, 12, p. 51.

<sup>3</sup> «Die Entstehung der Hermeneutik», en *Gesammelte Schriften V*, p. 317 (tr. cast. en *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000, p. 21)

<sup>4</sup> Que es, por lo demás, una de las máximas de la sabiduría kantiana, como forma superior de la razón, *Antropología en sentido pragmático*, § 43.

perigroso, por lo que no faltan motivos para hablar de la aventura y del riesgo que reivindica Gadamer. Ahora bien, ¿a qué se arriesga uno cuando comprende?

A primera vista, la pregunta puede parecer sorprendente, pues pocos dirían que una filosofía como la hermenéutica, que tan justificadamente se ha ganado el epíteto de urbana, pueda ser muy inclinada a los deportes de riesgo o a las experiencias extremas, dadas sus maneras suaves y su tendencia a evitar los exabruptos. No deja de ser un pensamiento de la continuidad, de la recepción y de la escucha, de modo que, a menudo, el sentimiento crítico hacia ella se despierta precisamente por la añoranza de aquel territorio que ha llegado a urbanizar, y el mismo Gadamer, autocríticamente, reconoce alguna vez en el propio ser-para-el texto que es también su filosofía una cierta degradación respecto al más radical ser-para-la muerte desde el que surgió.<sup>5</sup> Sin duda, abunda en nuestros días toda una palabrería del riesgo que hace desconfiar de quien se jacta de vivir, o de pensar, peligrosamente. Pues, a unas alturas de la historia en que el planeta entero parece estar domesticado y todo el ser textualizado, el que se llama aventurero podría haber adoptado la figura del excursionista occidental al volante de un todoterreno que cree, por su disfraz y su vehículo, emular a los exploradores de otras épocas cuando descubrían geografías más silvestres. Mas, justo por eso, le pedimos a la filosofía con más rigor una dimensión de radicalidad, una disposición a hacerse cargo de los momentos extremos y de las rupturas. En parte, porque en el estado de excepción se revela cuál es la normalidad, y a la luz de las situaciones extraordinarias es posible juzgar sobre lo ordinario; en parte, también —y no sería una tarea menor investigar en qué medida las dos partes son la misma— porque en esos momentos extremos aparece la realidad bruta sin la cual no puede empezar a decirse la verdad.

El autor Gadamer mantiene una relación ambigua con esas rupturas. Apenas sería posible, desde sus textos, desde la continuidad de la tradición en la que quieren hablar, abordar los grandes quiebros históricos, el significado, por ejemplo, de una revolución o del nacionalsocialismo, con el que tuvo que convivir. Parecería que el universalismo del lenguaje, como ha visto Koselleck, no responde de realidades extra- o prelingüísticas como el poder matar-poder morir, el par amigo-enemigo, amo-esclavo, la generatividad o la espacialidad histórica<sup>6</sup>. Sin embargo, su dedicación a poetas como Gottfried Benn o Paul Celan, aun con la insatisfacción que han producido en algunos críticos<sup>7</sup>, denota que el autor Gadamer no ignora ni pasa por alto las

<sup>5</sup> El mismo GADAMER lo ha visto así, «Text und Interpretation», *Gesammelte Werke*, 2, p. 335.

<sup>6</sup> Véase KOSELLECK, *Histórica y Hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1995, con una respuesta del mismo Gadamer. En cuanto a la relación de Gadamer con el nacionalsocialismo, el libro de GRONDIN, *Gadamer, eine Biographie*, Tubinga, Mohr, 1999 (Tr. en Herder, Barcelona, 2000), da una buena idea de ella, sin afán exculpatorio.

<sup>7</sup> Sobre todo, en los más cercanos a una lectura de Celan centrada exclusivamente en la clave del holocausto, como BÓTTIGER, *Celans Orte*, Viena, Zolstaj, 1996, o FELSTINER, *Paul Celan, Poet, Survivor, Jew*, Y.U.P. New Haven & Londres, 1995, p. 105.

catástrofes de la Modernidad, ni los momentos en que el lenguaje se sustrae o se presenta como vacío y nihilismo.

No se trata aquí, obviamente, del autor Gadamer sin más, ni tampoco de la lectura de los textos de este autor, y de la medida en que (no) hablen de esas rupturas y fallas. Pero sí se trata de un concepto como «la comprensión» que, de un modo privilegiado, parece articularse en torno a ellos. ¿Es posible hablar de «comprensión» fuera de la continuidad de lecturas y comentarios de la tradición? O a la inversa —pero el camino arriba y abajo son uno y el mismo—; ¿hay un riesgo y un afuera de la comprensión dentro de esa continuidad? Sería, entonces, una ruptura dentro de la comprensión misma. No porque la práctica de la comprensión chocase con un «objeto» (todavía) incomprensible —tal posibilidad sólo tendría lugar dentro de una concepción de la hermenéutica como mera actividad descodificadora<sup>8</sup>—, sino porque la comprensión de pronto no comprendiera lo que está haciendo ella misma al comprender, se comprendiera a sí misma en su incomprensibilidad, dejara de ser comprensión al comprenderse. Se vería entonces arrojada fuera de sí misma, como frente a un espejo opaco, justamente al haber creído y querido comprender. Al fin y al cabo, el nervio del diálogo, se afirma, consiste en la capacidad de ser otro, la capacidad de alterarse<sup>9</sup>; comprender requiere dejar de ser uno mismo, asumir el desprendimiento interior de quien se expone. Sólo en la medida en que así sea, no habrá tenido lugar una mascarada, una exhibición del habla propia, sino un verdadero diálogo, un diálogo en el que surja verdad.

Intentaremos mostrar en este escrito que hay un momento en el que eso ocurre, un momento en la hermenéutica, en y alrededor de los textos de Gadamer, en el que la alteración se convierte en altercado, y una cierta violencia en el comprender lo revela en su incomprensión, como incomprensión ya necesaria dentro de la comprensión misma. Nos referimos al momento que corresponde al debate fallido entre la hermenéutica de Gadamer y la deconstrucción de Derrida<sup>10</sup>, un desencuentro que, precisamente en lo que tiene de sorprendente para Gadamer —vale decir, para la comprensión misma— provoca una situación límite y una ruptura de la continuidad en la que quiere tener lugar<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Concepción que nunca sería la adecuada para acercarse a la comprensión, como bien muestra Odo MARQUARD, «Frage nach der Frage, auf die Hermeneutik eine Antwort ist», en *Abschied vom Prinzipiellen*, Frankfurt, Reklam, 1981, pp. 134 ss.

<sup>9</sup> *Frühromantik, Hermeneutik und Dekonstruktivismus*, en GW, 10, p. 130.

<sup>10</sup> Para una discusión de la polémica, véase, entre otros, FORGET (ed.), *Text und Interpretation*, Francfort, WTB, 1981 y, en castellano, Antonio GÓMEZ RAMOS (ed.) *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Madrid, UAM, 1998, con más bibliografía sobre el tema.

<sup>11</sup> Al elegir este caso, que de algún modo queda todavía «del lado del lenguaje», obviamos aquel al que se referían las objeciones de Koselleck y que atañen justamente a aquello de lo que la comprensión afirma que es su sustancia más propia: lo histórico. La incomprensión que se revela en las rupturas de la historia que, como el holocausto o las revoluciones, la hermenéutica no parece capaz de asumir.

## 2

En muchos sentidos, fue un desencuentro inesperado. Había unas buenas condiciones de partida para una conversación entre las dos corrientes: Heidegger y la fenomenología en el origen, motivos comunes de interés, como la interpretación del arte, la lectura, la escritura y el lenguaje. Quizá esa fuera la razón de que Gadamer, después de la más o menos lograda disputa de las ideologías y de haber encontrado interlocutores y agradecidos oyentes en los ámbitos católicos de Norteamérica, se dirigiese precisamente a Derrida, y no a Deleuze, Foucault u otros protagonistas de la escena francesa. El encuentro no fracasó, pues, porque se tratara de dos lenguajes intraducibles entre sí, de paradigmas irreconciliables, sino por otras razones que residen en la anatomía misma de este no-diálogo. Una anatomía determinada sobre todo, y eso es lo que la hace tan singular, por la pretensión de universalidad de la hermenéutica también en este diálogo. En cuanto a su forma, éste presenta la estructura siguiente: una parte, la dialógica, declara su voluntad de hablar con la otra parte, su voluntad de comprender, y empieza de hecho a hablar. A hablar, además, del hablar mismo, de cómo es posible comprenderse en el hablar. La otra parte, por su lado, no habla, o sugiere que no quiere hablar, que ni siquiera le da importancia al hecho de hablar-con. El contenido de la parte que sí quiere hablar, además, se constituye por la afirmación de una identidad del decir de las dos hablas, del decir de quien habla y del decir de quien no quiere hablar: «La desconstrucción cabe dentro de la universalidad del diálogo»<sup>12</sup>.

Ciertamente, la pretensión de universalidad de la hermenéutica sugiere una tendencia a envolverlo todo. Y si la experiencia hermenéutica es universal<sup>13</sup>, la desconstrucción tiene que ser una experiencia hermenéutica. La experiencia de la desconstrucción, a saber: la diseminación de la huella, la iterabilidad de los signos, la descontextualización, la transformación creativa de los textos que libera del dictado de la voz y anula la metafísica de la presencia, todo eso, afirma Gadamer, ocurre ya en la lógica de pregunta y respuesta que articula la experiencia hermenéutica. Cada palabra, en cuanto es intervención en el flujo de una conversación infinita, es a la vez respuesta a una pregunta y pregunta que plantea una pregunta. Nunca puede quedar fijada en un sentido determinado. Más bien, por la propia densidad del texto en el que se dice, evoca de nuevo cada vez todos los sentidos no dichos que, sin embargo, resuenan en las palabras dichas y quedan por decir en el flujo de la conversación. Los textos son siempre históricos porque tienen una historia no escrita y porque sólo se hacen textos —esto es,

<sup>12</sup> Así comienza el decisivo «Hermeneutik auf dem Spur» de GADAMER, en GW, 10, p. 148-174. Trad. cast. *Diálogo y desconstrucción*, *loc. cit.*, pp. 231-253.

<sup>13</sup> Lo que en ningún caso significa, como a veces se interpreta, «total», como bien argumenta GRONDIN en las primeras páginas de *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt, WBG, 1991 (trad. cast. en Barcelona, Herder, 1999).

se leen y se reescriben— en el curso de su propia historia efectiva, la historia de sus efectos como comentarios, traducciones, respuestas y reescrituras que borran cualquier sentido que estuviera dado definitivamente de antemano. Hay un flujo del diálogo, un movimiento del lenguaje como conversación por el que las palabras y los textos apuntan más allá de sí mismos, más allá de lo dicho. El dinamismo, la fluidez, la multiplicación de sentidos que tiene lugar en la conversación —también en la conversación entre los textos que es la historia de la filosofía— no sería diferente de la diseminación destructiva. El trabajo de ésta ha tenido siempre ya lugar en la conversación histórica —en la conversación que, al menos para la hermenéutica, la historia es—.

Cierto es que ese trabajo tiene lugar con signos, y la hermenéutica, desde el siglo xviii al menos, se ha desarrollado al margen del signo, nunca ha querido ser una semiología. Pero no se habla solamente de significantes y significados (reducibles éstos a presencias, esencias ocultas), sino de, por un lado, huellas como ausencia y vacío, y por otro, de no-dichos, de significados ausentes, de no-dichos y de silencios. En la ausencia del signo que, según Derrida, marca la huella, y en el vacío de lo no-dicho del querer-decir que va quedando siempre en el lenguaje hay, según Gadamer, una afinidad estructural que quizá permita pasar por alto que ambas corrientes trabajan en planos diferentes. Lo hacen, sin duda, pero esta diferencia y enfrentamiento de planos no hace sino dar expresión a la propia ausencia del otro que se da en quien dice acogerlo, al vaciamiento interior de la comprensión conforme ésta se arroja al interlocutor fuera de ella que es la desconstrucción.

La propia estructura formal del encuentro, a la que hacíamos referencia más arriba, implica este vaciamiento de contenido de la comprensión. De un lado, la posición<sup>14</sup>, llena de buena voluntad, quiere hablar y dice querer comprender al otro; parte, además, de que todo el que habla quiere ser comprendido, quiere entrar en el juego del diálogo. Por lo que le exige a la posición contraria, a saber, Derrida, que la reconozca como posición y que se preste al juego: también Derrida debe querer comprender.

Pero éste no es un juego cualquiera, ni son dos partes cualesquiera que entran en un diálogo socrático. Pues lo que está en juego no es un tema que el diálogo ilumine y aclare, sino el diálogo mismo. Se trata de un diálogo sobre el diálogo, en el que una de las partes no reconoce tal diálogo (no quiere ser comprendida, ni dice que quiera comprender), y por eso, más que posición contraria, es anti-posición: no quiere, ni puede querer, entrar a jugar en un juego al que, según la posición, estaría jugando ya, pero que

<sup>14</sup> Sigo aquí la terminología de Josef SIMÓN en su contribución «Der gute Willen zum Verstehen und der Willen zur Macht», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, vol. 12, n.º 3, 197, pp. 80-90 (tr. en *Diálogo y desconstrucción*, *loc. cit.* pp. 99-111), quien habla, con buenas razones, como intentaremos hacer ver enseguida, de la hermenéutica como *Position* y de la desconstrucción como *Gegenposition*.

ella, la antiposición, no puede reconocer porque la otra parte, la posición, se constituye de tal modo que ya entrar a jugar significa darle la razón. Pues la buena voluntad de comprender que enarbola la hermenéutica plantea el juego de tal modo que representa la posición del diálogo misma. Hace de jugador y árbitro del juego, es parte del diálogo e incluye a la vez en su parte al diálogo mismo. A la otra parte no le queda entonces sino escabullirse y no querer ser ni siquiera parte, no ser posición, sino antiposición. Y es lo que efectivamente parece hacer Derrida, dejando además caer el reproche exculpatorio de que la voluntad de comprender de Gadamer no es sino voluntad de poder.

La forma misma del encuentro, pues, hace imposible la comprensión. La desconstrucción se torna antiposición, y se sustrae a toda comprensión y todo diálogo. Aparentemente, esto no es ni siquiera un asunto para los desconstruccionistas<sup>15</sup>. ¿Y para la comprensión? ¿Para la posición que se expone a sí misma como posición frente a la antiposición que ni siquiera quiere estar enfrente? ¿La comprensión que se pone en el lugar de quien no quiere tener lugar? ¿Que se hace otra y se altera al aplicarse sobre quien ella misma no reconoce del todo como otro, puesto que, dice, «cabe dentro de ella»? Es la comprensión la que no ha tenido lugar al exponerse como comprensión misma; y ha sido así porque, dada la forma y el contenido, había una imposibilidad *a priori* de comprender. No se trata, entonces, sin más, de un ejemplo en contrario, sino que *este* fracaso de la comprensión, no accidental sino necesario, estructuralmente implícito en el encuentro, revelaría, más que una «falsación» de la hermenéutica como teoría general de la comprensión, precisamente por su carácter universal, absoluto (no había nada fuera de la comprensión) una suerte de incomprendibilidad por así decir transcendental que se impone como condición de la posición de toda comprensión posible.

Al escapar al encuentro, la desconstrucción ha puesto realmente a prueba al diálogo: se muestra como lo absolutamente otro a un diálogo que quiere definirse como la «capacidad de ser otro». Y la hermenéutica ha hecho aquí la experiencia de un otro al que no puede comprender, la experiencia de un límite y de una incomprendión, de una imposibilidad de comprender, una imposibilidad de sí misma. No estamos, entonces, ante un fracaso de la comprensión, sino, justamente, ante un diálogo genuino: aquel en que hay un otro tan efectivamente otro que, precisamente por serlo, se sustrae al diálogo. A partir de aquí se *lee*, quizá, con más propiedad el polémico *dictum* gadameriano: «Siempre se comprende de otro modo cuando es que se comprende realmente» (*Man versteht immer anders, wenn man überhaupt versteht*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ciertamente, todas las publicaciones colectivas sobre el debate han sido promovidas por autores procedentes del lado hermenéutico, y el propio Derrida ha mostrado cierta desgana en este tema. Pero basta una ojeada a esas mismas publicaciones para comprobar que las contribuciones «deconstruccionistas» han sido numerosas y fecundas...

<sup>16</sup> WM, *loc. cit.*, p. 302 (tr. p. 367).

Lejos de ser la simple afirmación de una postura relativista —hay infinitas comprensiones diferentes, todas igualmente legítimas y ninguna mejor—, el «*man versteht immer anders, wenn man überhaupt versteht*» consigna más bien una alteración del comprender que afecta siempre a la comprensión como tal, un hacerse otra de ésta, una incomprendibilidad en el centro ciego de la hermenéutica desde la cual la comprensión acontece.

### 3

Desde Schleiermacher, al menos, se ha caracterizado la hermenéutica como el «arte de evitar malentendidos», y esta definición, o una cierta lectura de ella, ha contribuido a menudo a una concepción irenista y conciliadora de la hermenéutica, de tintes, además, «conservadores». Sólo que aquí, en este caso límite, la comprensión se encuentra con quien, deliberadamente, juega al malentendido<sup>17</sup>: el arte de evitar malentendidos intenta entenderse con el malentendido mismo, y entonces, necesariamente, no lo evita, pero, realmente, lo malentende. Lo que la definición de Schleiermacher sugiere, y nuestro caso límite pone de manifiesto, al fin y al cabo, es que el malentendido es más originario que la comprensión, y la labor de la hermenéutica es una tarea infinita en el seno del malentendido que, al menos según Baudelaire, el mundo es. En Dilthey —mucho más cercano a Gadamer y los contemporáneos de lo que a veces se piensa—, se encuentran explícitamente motivos parecidos: el comprender aparece ligado a lo extraño, al momento de fractura en que la familiaridad se rompe<sup>18</sup>. Es un encontronazo y una dislocación, la opacidad que se muestra, lo que pone en marcha y acompaña todo el proceso de comprender. Más que de «comprender», o incluso, de «haber comprendido ya», se trata de vivir en lo incomprendible, en una ininteligibilidad última del sentido<sup>19</sup>.

La representación, a veces común, de la hermenéutica como afán conciliador que ignora las diferencias debería borrarse ya con la idea, presente en todos sus clásicos, de la comprensión como proceso infinito e inacabable. La comprensión como un «infinito malo» —al que el mismo Gadamer alude y que reivindica, frente a Hegel—, como conciencia de una insuficiencia permanente, por la cual la hermenéutica universal no puede querer afirmar, como a veces se lee, poder comprenderlo todo, sino «a lo sumo, que somos los que intentamos comprender y fracasamos muchas veces en el intento:

<sup>17</sup> Sin que ello suponga, ni mucho menos, un juicio despectivo. Para una caracterización general del encuentro entre ambas corrientes de pensamiento, véase GREISCH, *Hermeneutique et gramatologie*, París, CNRS, 1977, pp. 7-19.

<sup>18</sup> *Entwürfe zu einer Kritik der historischen Vernunft*, GS 7, pp. 190-220. (tr. en *Dos escritos sobre hermenéutica*, loc. cit. p. 176 ss.).

<sup>19</sup> Sobre la «ininteligibilidad del sentido» como punto de partida de la hermenéutica, puede verse en detalle CUESTA ABAD, *Las formas del sentido. Estudios de poética y hermenéutica*, Madrid, UNAM, 1997, donde se acentúa más de lo que hacemos aquí la dimensión crítica.



vamos tras la comprensión y el sentido porque, por principio, nos faltan»<sup>20</sup>, porque la experiencia de sentido es imposible de consumir.<sup>21</sup> Pero quizá no se hace justicia a esa falta si se la ve, meramente, como un resto infinito que queda fuera de la comprensión<sup>22</sup>, una cantidad de incomprensible que lo es porque la comprensión no la abarca. Como si la célebre ignorancia socrática —«Sólo sé que no sé nada»— fuera únicamente la constatación de que el campo de todo lo que no se sabe sumara, como no podía ser de otro modo, una extensión mucho más grande que la de lo sabido. En realidad, el infinito no es quizá tan hegelianamente malo.

Puede que ofrezca una cierta circularidad. Pues hay aquí una lógica de la negación —no me atrevería a decir que coincide con la «portentosa fuerza de lo negativo» *more hegeliano*— por la que lo negado sostiene desde dentro la afirmación, y la afirmación lo es —performativa, aunque no locutivamente, en su propio contenido— de la negación misma. El saber es, sobre todo, saber del no-saber, y el no saber está dentro del saber mismo, constituyendo todo saber verdadero, pues sólo el saber que sabe *que* no sabe es realmente saber. Del mismo modo, la no-comprensión constituye todo verdadero comprender. Se comprende desde, en y para la incomprensibilidad.

Siempre y cuando no se conciba el sentido como la piedra oculta en el texto, la interpretación como el acto de rasgar el velo del significante para sacar a la luz el significado, lo que se quiere decir. La hermenéutica, al fin y al cabo, consiste en «sacar de un texto lo que no pone en él»<sup>23</sup>. Y lo que se saca que no pone, que no está puesto, es el sentido. Tampoco se pone<sup>24</sup>. Pues el sentido más bien discurre, acontece en el acto de la lectura, en la representación que es un presentarse a sí mismo del texto, como la presentación de la obra de teatro o la ejecución musical. Y acontece, además, históricamente. No tanto porque dependa de la constelación histórica en que sucede y porque sea resultado de un cierto pasado, cuanto porque él es la configuración de todos sus efectos en la historia, y ésta, a su vez, más que el receptáculo de los efectos, es el efectuarse mismo de los textos, el proceso de comprensión. No otra cosa quiere decir la *Wirkungsgeschichte*, la historia efectiva.

La fusión de horizontes en la que, desde una perspectiva histórica y siempre como un efecto, se manifiesta el sentido no es, por ello, ninguna unidad estable que se alcanzara después de la lectura, ni una comunión de las almas,

<sup>20</sup> GRONDIN, *Gadamer, eine Biographie*, *loe. cit.*, p. 370.

<sup>21</sup> «Unvollendbar», insiste a menudo GADAMER. Por ejemplo, GW, 2 p. 333.

<sup>22</sup> Sería interesante desarrollar en este sentido la noción de resto que, basándose en la teología mesiánica judía, propone AGAMBEN en *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pre-textos, 2000, p. 170 s. El resto que no es una porción numérica, no una parte ni el todo, sino «la imposibilidad de que el todo y la parte coincidan con sí mismos y entre ellos, [...] como el tiempo mesiánico no es ni el tiempo histórico ni la eternidad, sino la separación que los divide».

<sup>23</sup> «Aus einem Text herauszukriegen, was drin nicht steht». MARQUARD, *loe. cit.*, p. 117.

<sup>24</sup> Eso es lo que, según GADAMER, harían Derrida-Nietzsche, «Text und Interpretation», *loe. cit.*, p. 333.

sino «la participación en un sentido común»<sup>25</sup>. El sentido es cualquier cosa menos estable, nos arranca de donde estábamos para enviarnos en alguna dirección compartida con el texto. El texto es cada vez la dirección en la que nos envía; no se acaba en la lectura, y la lectura no se acaba. A este movimiento de la interpretación se le llama conversación: dinámica infinita de pregunta y respuesta donde no hay la primera palabra ni la última. Sólo en esa dinámica que no admite principio adquieren su lugar motivos como el círculo hermenéutico, los prejuicios y la autoridad, la imposibilidad de un lugar neutral, la ilusión de la objetividad y la imposibilidad de una fundamentación última o la superación de la filosofía de la conciencia.

Lo hacen porque el ser no es el lenguaje. Éste no es más que, como dice el propio Gadamer, «el ser que puede ser comprendido». Sin pronunciar queda, entonces, el ser que no puede ser comprendido, lo incomprensible que, en cuanto tal, no es palabra. Considerarlo lo inefable, accesible únicamente por vía de la mística y de la mostración sería, desde luego, una salida posible, pero sólo en la medida en que se considerase ya definitivamente trazada la línea fronteriza entre lo decible y lo inefable, lo comprensible y lo incomprensible, como si hubiera sido posible deslindar los dos campos. Pero un deslinde así sólo podría hacerse desde dentro, desde el lado de lo decible-comprensible, como bien reconocía el *Tractatus*<sup>26</sup>, obedeciendo a la ilusión de que efectivamente se ha llegado al límite gracias al cual se puede despachar lo que queda «fuera»<sup>27</sup>. Más fecundo parece un acercamiento que indague la relación del lenguaje con eso que no se deja llevar al lenguaje, con lo que no se deja decir. Y resultaría, entonces, que esto llamado inefable es interior al lenguaje mismo. Es aquello de lo que se habla y por lo que se habla: el habla de lo inefable hace que aparezca en el decir la inefabilidad de lo inefable. Una vez más, el caso límite que viene a expresar la normalidad de la lengua: la *Sprachnot*, la indigencia lingüística, la falta siempre de la palabra, la necesaria imprecisión de todo decir<sup>28</sup>. El movimiento de la conversación es la búsqueda inacabable de la palabra adecuada, por la que la conversación se define como el desfase entre el decir y lo que se quiere decir, entre el *meinen* y el *sagen*, entre *to mean* y *to say*. Una brecha en el decir abierta por todo lo que va quedando *no-dicho*, que es lo que (se) significa: un *por-decir* que es justamente el porvenir del lenguaje. Lo que queda es el permanente rebasamiento del lenguaje por sí mismo. En filosofía más que en ningún otro sitio, y por eso la filosofía es el constante autorrebasamiento de sus propios con-

<sup>25</sup> GADAMER, *Wahrheit und Methode* GW, 1, p. 297 (tr. Sigüeme, Salamanca, p. 362).

<sup>26</sup> En el prólogo, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1973, pp. 30-31.

<sup>27</sup> Y dejando en realidad abierta la cuestión de si efectivamente sabemos que hemos llegado al límite. Así, CAVELL, «¿Cuándo encuentro o decido que ha llegado el momento de la secesión, de permitir la secesión, de permitir que nuestro punto de vista siga siendo el que es, de declara que las cosas entre nosotros no van a ir más lejos? [...] Lo preocupante no es exactamente que mi comprensión tenga límites, sino que deba trazarlos sobre una base que, aparentemente, no es la mía» *The Claim of Reason*, p. 115.

<sup>28</sup> Véase, por ejemplo, GADAMER, «Sprache und Verstehen», GW, 2, pp. 184-199.

ceptos (*standige Selbstüberholung ihrer Begriffe*). Y en poesía, donde no hay conceptos, menos que en ningún otro sitio. Por eso, la palabra poética es la que está definitivamente dicha y sólo queda repetir y releer, pero no admite propiamente contestación<sup>29</sup>. Un rebasamiento que tiene lugar como conversación, en la lógica de pregunta y respuesta, por el que el sentido que va surgiendo en los giros de la conversación queda siempre más allá de cada una y de todas las palabras ya dichas.

El proceso de la sucesión de pregunta y respuesta es infinito; las sentencias, en cambio, en las que aquéllas se expresan son finitas, y lo son los hablantes que las pronuncian, situado como está siempre su acto de habla. Y entre la infinitud del proceso y la finitud del acto surge el desfase que continuamente inhiere al lenguaje. Pero aun así, se le suele llamar una conversación armónica, acorde con los modelos de la comprensión y con los modales hermenéuticos, cuando la sucesión de preguntas y respuestas, de texto y comentario, del habla del tú y del habla del yo parece efectuarse sin violencia ni forzamiento, casi como obedeciendo a unas reglas naturales no escritas. Ahora bien, ¿qué hay entre la pregunta y la respuesta o, en la medida en que una parece derivarse de otra según ciertas reglas, entre dos sentencias consecutivas *para que se sigan* una de otra? ¿Qué es ese desfase, ese hueco? Pregunta y respuesta, *Wort* y *Antwort*. El *Ant-* designa un hueco, un espaciamiento, un vacío alrededor del cual se constituyen la pregunta y la respuesta.

Se habla de ese hueco como silencio, un espacio en blanco en el que resuena todo el eco de la conversación, un ámbito de resonancia donde, por un momento, se constituye un sentido efectivo, pero lo hace anunciando otra multitud de sentidos y preguntas posibles que mueven la conversación. En el enmudecimiento de cada palabra al comienzo del hueco, del espaciamiento hasta la respuesta, empieza la palabra a presentar, en todas sus relaciones especulativas con el resto del lenguaje, con los no dichos que han quedado fuera en el decir, «una multiplicidad de sentido por desplegar e interpretar»<sup>30</sup>, por la que es necesario seguir hablando, encadenar más diálogo.

El que la conversación se constituya en este vacío sin palabras que se abre en el intervalo de sentencia a sentencia, de pregunta a respuesta, encuentra su correspondencia en el plano de los signos, en la lingüística moderna, tal como la antiposición de este desencuentro, Derrida, trabaja sobre ella. No debería sorprender, en virtud de la afinidad estructural a la que nos hemos referido más arriba. Si el decir dice en virtud de todo lo que queda no dicho y por decir, cuando se hace sistema, esto es, lengua, lo hace, al menos desde Saussure, en tanto consta de «diferencias»: un signo funciona como signo por referencia a otros signos no presentes<sup>31</sup>. Por eso, en la de-

<sup>29</sup> GADAMER, «Philosophie und Poesie», en GW 8, pp. 232-239 (trad. esp. En *Estética y hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996).

<sup>30</sup> GADAMER, *Wahrheit und Methode*, *loc. cit.*, p. 462 (tr. p. 459).

<sup>31</sup> «[...] en la lengua no hay más que diferencias. Todavía más: una diferencia supone términos positivos entre los que se establece; pero en la lengua sólo hay diferencias sin términos positivos [...] Lo que de idea o de materia fónica hay en un signo importa menos que lo que hay

construcción, cada elemento del lenguaje, antes de empezar a ser captado como lo que es, o como lo que significa, lleva en sí la huella de todos los otros elementos de la cadena de significantes, y sólo alcanza su identidad, no en relación a sí mismo, sino en relación a lo otro: «Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también, a la vez, decidir el presente en sí mismo»<sup>32</sup>. El significado se basa en algo que no significa: en el espacio en blanco constitutivo, una negación insuperable e inasumible por la que se constituye lo positivo del signo. Análogamente, el relámpago del sentido tiene su origen en la oscuridad del silencio, en el silencio del blanco espacio vacío. Por eso, los hermeneutas y los traductores han buscado desde siempre la clave de lo que tienen que interpretar *entre las líneas*, en el intervalo en blanco que queda entre los significantes. Alrededor ese espacio que no dice nada y que no se puede decir se dice el lenguaje, y se dice acerca de lo que no puede ser comprendido.

Lo incomprensible, entonces, resulta ser un espacio de silencio interior al lenguaje, un espacio donde lo dicho difiere de sí mismo. Un indecible, pues, del decir que inhiere en el lenguaje como su propia heterogeneidad radical. Este otro que no ha querido ser «tú» en el diálogo de la hermenéutica con la deconstrucción le ha mostrado a aquella la alteridad que atraviesa su mismidad, y le ha mostrado así a sí misma: ¿no era el «sí-mismo como otro, en cuanto otro» uno de sus lemas?, ¿el otro por el que cada sí mismo es?<sup>33</sup>.

#### 4

Esta estructura del comprender articulado sobre un fondo de incomprendibilidad, del lenguaje en torno a un núcleo de silencio, impiden ya, de partida, concebir la comprensión y las filosofías del consenso y del diálogo como algún tipo de sistema totalizador. Se hace así a veces, ya sea desde ciertas reivindicaciones de la crítica, ya desde posiciones llamadas postmodernas que reivindican la diferencia. Son las segundas las que plantean la objeción más seria, pues la crítica, por principio, requiere un acuerdo previo compartido o algún diálogo desde la que plantearse. Pero aquellas sí plantean justamente la existencia —y virtudes— de una confrontación agónica, un conflicto sin ningún entendimiento posible entre las partes por falta de un

a su alrededor en los otros signos». SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Madrid, Alianza, 1987, p. 150 s. Es Manfred FRANK quien ha desarrollado más esta idea en el contexto de la obra de Schleiermacher y en diálogo con Derrida. Véase *Das individuelle Allgemeine*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985, pp. 56 ss.

<sup>32</sup> DERRIDA, *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1989, p. 48.

<sup>33</sup> Literalmente, en RICOEUR: «La alteridad no se añade desde el exterior de la ipseidad, como para prevenir la desviación solipsista, sino que pertenece al tenor del sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad». *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, p. 352.

lenguaje mediador. En el caso extremo, y nada raro, tendríamos lo que Lyotard ha llamado el *différend*: «El conflicto entre dos partes (al menos) que no puede zanjarse equitativamente por falta de una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones»<sup>34</sup>. Los actos de habla que se encadenan en el discurso presentarían una heterogeneidad radical que haría imposible reducirlos bajo una especie de superjuego de lenguaje capaz de englobarlos —menos aún, el juego del diálogo y la comprensión. Los «régimes de frases» de los diferentes discursos serían tan incompatibles entre sí que no es pensable ningún género de discurso que detuviese la conflictividad global entre ellos. Se concluye, entonces, que mientras la modernidad todavía se sentía en condiciones de, o se arrogaba la autoridad para, ofrecer un metadiscurso, más bien monológico, que recogiera bajo su bóveda todos los sistemas plurales de comprensión, la postmodernidad consiste precisamente en un pensar en la situación en que las relaciones de entendimiento son irreductiblemente diseminales.

Queda fuera de nuestras consideraciones ahora si el pensamiento que se asocia a la hermenéutica es postmoderno, como reclaman algunos de sus representantes, o antimoderno, como le reprochan sus críticos, o quizá, radicalmente moderno, con toda la crítica de la modernidad que eso haya de conllevar. Pero sí parece claro que en esa irreductibilidad producto de lo que haya de heterogeneidad absoluta entre los discursos, abriendo así el pluralismo de esta época —y *a posteriori*, de todas—, se pone en juego toda filosofía de la comprensión. No porque ésta consiga efectivamente reducir lo plural en el acuerdo, ya sea por la búsqueda de algún «mínimo común denominador» entre las partes —que, como tal, siempre habría de ser para ellas *indiferente* y carente de interés—, ya sea porque proponga algún abstracto acuerdo en la pluralidad, como en el más craso relativismo —cosa que no haría justicia ni al acuerdo ni a la pluralidad—. Más bien se pone en juego porque, como hemos venido viendo hasta aquí, sólo en la pluralidad de lo absolutamente heterogéneo, en lo irreductible a la comprensión se hace patente la comprensión misma como *anders verstehen*, comprender de otro modo, comprender *otro* en lo que tiene de lo otro de la comprensión: incompreensión.

Pues hay una irreductibilidad porque hay un hueco entre las palabras, entre las sentencias de un argumento, entre las intervenciones en una conversación. Exigiría, sin duda, una justificación más detallada el que tratemos ahora de igual modo la estructura de una argumentación y la de un diálogo. La primera es, o pretende ser, monológica, producto de un solo hablante, y obedece a leyes diferentes —al menos en primera instancia—, de modo que las razones que autorizan a derivar una proposición de otra son distintas, y más restrictivas, que las que regulan la sucesión de pregunta y respuesta y legitiman las interlocuciones en la conversación. Pero nada impide conside-

<sup>34</sup> *Le Différend*, París, Les éditions de Minuit, 1983, p. 9 (tr. de Alberto Bixio, *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 9).

rar a ésta como una suerte de argumentación o deducción polifónica, y el problema se plantea para ambas en el hueco que media entre los diferentes actos de habla: el de la proposición en la argumentación demostrativa y el de quien dialoga con otros hablantes. En ambos casos, el tránsito de uno a otro, de proposición a proposición, de pregunta a respuesta, no obedece a ninguna necesidad inapelable. Y si algo así se exhibiera —las leyes de la lógica, o el conjunto de costumbres que sugieren lo que puede ser *adecuado* o *conveniente* decir en cada momento—, nada excluye una contestación que lo rechace —«son las leyes de la razón occidental, o las costumbres de un modo de vida determinado, por ejemplo»—. En cualquiera de los dos casos, aunque es necesario transitar de una palabra a otra, porque ninguna puede ser la última, no hay ningún tránsito que sea *el* necesario: el hueco no se rellena de modo definitivo y cabal. Por eso sigue siendo siempre el hueco.

«Es necesario encadenar, pero el modo de encadenamiento no es necesario»<sup>35</sup>. Hay una necesidad que se niega al modo en que cada vez se satisface esa necesidad. El desfase se da ahora entre la necesidad del hablar y la contingencia de cada palabra que se dice. Los géneros de discurso de que habla Lyotard, los diferentes juegos de lenguaje, pueden ser irreducibles porque lo que los provoca les rehúsa, a la vez, aquello en virtud de lo cual los provoca, su propia necesidad. Nada puede dictar de modo irrevocable en virtud de qué regla se conectan dos frases, se continúa un discurso, se da una respuesta o se ofrece una interpretación. Sin duda, es necesario interpretar; pero ninguna interpretación es necesaria. A la necesidad de comprender se opone la contingencia y parcialidad de cada comprensión, que no hace sino apuntar a una incomprensión permanente. Y aun si se ofrecen reglas por las que una respuesta, por ejemplo, fuera adecuada, conveniente, necesaria según la regla, nada puede decidir sobre la justeza de una aplicación de la regla, de una determinada articulación en el vacío.

Wittgensteinianamente: no hay un juego que recoja y regule todos los juegos de lenguaje, que diga cómo se juega y permita así juzgar sobre cada jugada. Si se busca algo así, se inicia un regreso al infinito, o bien la pala acaba por dar con la roca dura más allá de la cual no se pregunta, pues la pala se retuerce<sup>36</sup>. El problema, sin embargo, es antiguo, y ya Schleiermacher era consciente de que «pertenece a la aplicación de las reglas el que ella misma no puede ser sometida a reglas a su vez, como ocurre con todo lo que, en el sentido más alto de la palabra, llamamos arte»<sup>37</sup>. No hay metarreglas de la aplicación de reglas, ni ésta puede ser mecanizada, sino que aquí, como en todo arte, entra en juego una capacidad cognitiva que, de modo semejante a la *phrónesis* aristotélica o al Juicio kantiano, concilia la regla universal con la situación individual, cada vez distinta e impredecible. Se trata de un talen-

<sup>35</sup> LYOTARD, *Le Différend*, *loc. cit.*, entre otros, p. 52 (tr. p. 44).

<sup>36</sup> WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, 217 (tr. de Alfonso García suárez y Uli-  
ses Moulines, Barcelona, Crítica-UNAM, 1986).

<sup>37</sup> *Hermeneutik una Kritik* (Ed. de Manfred Frank), Frankfurt, Suhrkamp, 1977, p. 360

to, diría Kant<sup>38</sup>, en el que, a diferencia del entendimiento, de la facultad del uso de las reglas, no es posible instruir, sino que «requiere ser practicado». La continuación conveniente de un discurso, en tanto que responde a la capacidad de ver algo singular contenido en su singularidad bajo una regla, supone una «actividad creativa del espíritu»<sup>39</sup> que tiende el puente entre la regla y su aplicación, y por eso, entre la proposición y lo que puede seguirse de ella, o entre la palabra del otro y la palabra propia.

Como toda creación, lo es a partir de la nada, del hueco y del vacío entre las palabras, en el interior del lenguaje y de la comprensión. Las formas históricas y teóricas que adopta la facultad por la que tiene lugar esa creación son variadas, y a pesar de su afinidad gnoseológica, exigirían sin duda un tratamiento más diferenciado que el que se puede ofrecer aquí. Pero tanto el Juicio reflexionante que distingue un universal en un particular, como la *subtilitas aplicandi* gadameriana capaz de reconocer y concretizar una norma en una situación particular, o la simple formulación de hipótesis de interpretación con que crece el conocimiento operan sobre un vacío en el lenguaje y en la acción que les hace ofrecer en cada caso, para la necesidad de encadenamiento del discurso, una respuesta que no es necesaria, pero que también puede reclamar para sí el no ser arbitraria: como el juicio estético, demandan la aceptación universal sin tener, en última instancia, un concepto con el que argumentarlo. No hay arbitrariedad porque la ausencia de una metarregla suprema que legitime la transición entre proposiciones o el paso de pregunta a respuesta, el vacío que anida entre éstas, no garantiza que *todo* pueda en cada momento decirse legítimamente o que todo sea relativo<sup>40</sup>. Cada discurso, cada sentencia de argumento, cada intervención en el diálogo afirman su no arbitrariedad en tanto que deben poder saber de sí mismos a qué obedecen, cuál es la no-necesidad que las provoca y en virtud de la cual son correctos, aunque podrían no serlo. La comprensión comprende en el vacío.

Podrían no ser correctos, porque lo que rige este encadenamiento no es la necesidad analítica de las operaciones lógicas<sup>41</sup>. A diferencia de una deducción lógica, el argumento o la conversación no excluyen la posibilidad de haber seguido de otro modo. Es justamente eso lo que los mantiene abiertos, pues sólo argumenta racionalmente quien es consciente de la relatividad de sus razones, de que hay siempre un disenso posible. Sin duda, hay aquí un cierto encadenamiento deductivo, puesto que se argumenta. Pero es lo que Kant, en el párrafo sobre «El uso lógico de la razón», llamaría una «inferencia de la razón» (CRP A303/B359 ss.). A diferencia de las «inferen-

<sup>38</sup> CRP, A132, B 171.

<sup>39</sup> FRANK, *Die Grenzen der Verstandigung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 50.

<sup>40</sup> Tal sería el argumento de las filosofías de la diferencia para las que la comprensión, como la argumentación, es sólo un juego de lenguaje entre otros muchos.

<sup>41</sup> Seguimos aquí a Manfred FRANK, *Die Grenzen der Verstandigung*, *loc. cit.* 67 ss., quien, por su parte, se apoya sobre todo en HABERMAS, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Francfort, Suhrkamp, 61 ss., y en TOULMIN, *The Uses of Arguments*, Cambridge, 1958, p. 121 ss.

cias del entendimiento», que son inmediatas y analíticas, pues la conclusión está contenida directamente en la premisa, las inferencias de la razón requieren siempre un juicio intermedio que, a modo de segunda premisa, se añade a la mayor, en la que no se halla contenido, sino que proporciona una información adicional, procedente de la razón. De tal modo que, si al final, en la conclusión, puede determinarse un conocimiento con un predicado de la regla mayor, es porque ese conocimiento se ha subsumido bajo una regla universal (regla menor) por medio del Juicio<sup>42</sup>. Regla universal que, en última instancia, procede de la Razón, y no del entendimiento ni de la sensibilidad (vale decir: ni de la experiencia ni de la lógica analítica), y no es, por lo tanto, objeto de conocimiento.

El encadenamiento del discurso y de la conversación, entonces, en tanto que se estructuran según una inferencia de razón, se juega en el ámbito regulativo de la Idea, de lo incondicionado que no se encuentra nunca pero a lo que siempre se tiende. Cada proposición en el discurso, o cada respuesta-pregunta, lejos de ser arbitrarias, obedecen a una regla que, sin embargo, no implica necesidad en la medida en que, como las ideas de la razón pura, no pueden ser objeto de conocimiento; pero igual que éstas son necesarias en la medida en que sólo postulándolas es posible conocer, también aquellas, las reglas del discurso, se requieren siquiera para hablar. Pero, a la vez, quedan sujetas a la condición del disenso, del «derecho que por principio tiene cada uno para poner el consenso [vale decir: el modo de encadenamiento propuesto o heredado, A.G.] en cuestión»<sup>43</sup>.

Las reglas, pues, con las que se tiende el puente sobre el hueco entre las palabras, sobre el blanco entre las líneas, no se afirman por sí mismas sobre nada. Por la vía romántica, Schlegel hablaría aquí de ese «punto» del que pende en definitiva «lo más precioso que tiene el ser humano», y que «tiene que ser dejado en la oscuridad, pero que sostiene y soporta al todo y perdería esta fuerza en el momento en que se lo disolviera en el entendimiento»<sup>44</sup>, para reivindicar a continuación la ironía y las virtudes de lo ininteligible<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> El ejemplo kantiano es el siguiente: de «Todos los hombres son mortales» se sigue inmediatamente, esto es, por una inferencia del entendimiento, que «algún hombre es mortal». Pero sólo mediatemente se sigue que «todos los sabios son mortales», a saber, a través del juicio intermedio «Los sabios son hombres», que no se deriva del primero, sino que añade una información adicional que permite la conclusión. Pero el enlace entre las dos premisas —por obvio que pueda parecer en este ejemplo— sólo es posible y plausible por medio de la facultad de juzgar, el Juicio, y dentro de una cadena de inferencias que tiende, en última instancia, a lo que Kant llama *ideas* de la razón pura.

<sup>43</sup> FRANK, *Die Grenzen der Verstandigung*, o.c. p. 75.

<sup>44</sup> «Über die Unverständlichkeit», *Kritische Gesamtausgabe*, PaderbornSchöningh, 1958, vol.2, p. 370.

<sup>45</sup> Pues precisamente la ironía, en cuanto medio de la incomprendibilidad, es aquella «estructura en virtud de la cual el lenguaje es posible pero su constitución completa —a modo de una *characteristica universalis* o un sistema cerrado de tropos— es imposible». Vid. Hamacher, *Premises, Essays on Literature from Kant to Celan*, Harvard U.P. Cambridge-Londres, 1996, p. 17.



Resulta de ello una fecunda hermenéutica del malentendido y la incomprensibilidad que se concibe a sí misma mucho más cerca de, por ejemplo, la desconstrucción que de los autores más representativos de la hermenéutica contemporánea<sup>46</sup>. Pero lo que hemos venido exponiendo hasta aquí pretende sugerir más bien hasta qué punto ya en el diálogo de la teoría hermenéutica clásica, en virtud de su modo no necesario de responder a la necesidad de encadenar con el que se articula, se halla implicada la necesidad de una incomprensión fundamental, puesta de manifiesto en la situación límite del desencuentro.

Pues el diálogo se encadena, como veíamos, en un vacío que es a la vez un espacio de resonancia donde las intervenciones, cada acto de habla, adquieren significado. Pero las leyes de esta resonancia, lejos de dictarse según una necesidad natural —vale decir: según una necesidad analítica propia de las inferencias del entendimiento—, se escriben histórico-efectivamente en función de lo que Gadamer llamaría tradiciones y Wittgenstein usos (*Gepflogenheiten*). Lejos de llenar el vacío —pues siempre queda ser que no es comprendido, y no es por ello lenguaje—, señalan los caminos por los que se ha transitado, reglas universales históricamente constituidas, y por eso revisables, desde las que realizar las inferencias de la razón. Como tales caminos, pueden fracasar, estancarse o quedar cegados. Están sujetos a la discusión, a instancias contrarias y comprensiones alternativas. Se tienden sobre el vacío que se abre en cada ruptura, en cada diferencia irreductible. El momento de la incomprensión, lejos de ser un mal funcionamiento, revela más bien la condición en la que se comprende: la normal fragilidad de la interpretación. No hay un sentido aquilatado, sino que la razón hermenéutica traza cada vez, como una posibilidad histórica, un equilibrio efímero en medio de lo extraño: el breve balanceo de una palabra en el flujo de una conversación, pendiente siempre de caer en la difusión de sentidos y sinsentidos, en el disenso que revela la diferencia.

Precisamente por eso, el diálogo en el que se tejen consensos y acuerdos no excluye el disenso, sino que más bien lo presupone. La comprensión tiene lugar no a pesar de que, sino precisamente porque no se puede recurrir a un universal vinculante ya existente de antemano o puesto como meta, porque se da en la incomprensión de la heterogeneidad entre los hablantes. Éste es justamente el punto de partida y el principio que la sostiene. Si la diferencia atraviesa la comprensión, no anula por ello la posibilidad del diálogo; revela más bien con ello que la comprensión lo es de la diferencia, de la imposibilidad de comprender y acabar el diálogo.

Lo último, ciertamente, no ocurre sin más en cada palabra. Es preciso que la mala infinitud que Gadamer reivindicaba más arriba se vuelva sobre

<sup>46</sup> El citado Hamacher, o Ernst Behler, serían los destacados exponentes de esta postura. En una línea parecida se movería, en España, José Manuel CUESTA ABAD, *Poema y enigma*, Madrid, Huerga y Fierro, 1999, que desarrolla teórica y prácticamente una poética y una hermenéutica de lo oscuro.

sí misma, que la comprensión se recoja circularmente en sí misma al intentar comprenderse. Lo hace, por ejemplo, en la situación límite de querer dialogar con quien parece decir lo mismo pero se resiste al diálogo, rompiendo la cadena de pregunta y respuesta y dejando al descubierto el vacío en el que ésta tiene lugar. La diferencia que aparece entonces no es ya una simple diferencia de, o en, la identidad, sino que, al romper el juego, señala la marca de una diferencia absoluta e inasumible en el seno de toda identidad. En el riesgo de asumirse a sí misma, la comprensión comprende entonces que no ha comprendido, y se comprende *a-sí*, así.