

EL HUMOR O LA FATALIDAD DE LA HERMENÉUTICA

Francisco López Corral*

Resumen:

El artículo pretende aportar algunos elementos en vistas a una indagación acerca de los límites de la aventura hermenéutica. A tal fin, se propone un recorrido con la intención de reconstruir la intuición que guía a la hermenéutica en su pretensión de convertirse en horizonte de toda experiencia posible (tal como se propone en el proyecto gadameriano). A continuación, se realiza un examen de la experiencia humorística, a partir del cual se desanda el camino hermenéutico para explorar la relación paradójica entre sentido y sinsentido que atraviesa el humor. Finalmente, esta contraposición entre la experiencia hermenéutica y la humorística, es planteada como línea de ensayo para una problematización sobre las posibilidades y los límites de la propia filosofía.

Palabras clave: hermenéutica, humor , sentido

“Eso del humor no tiene ni puta gracia”

Alex de la Iglesia

I

A partir de la década del ‘80, la hermenéutica se ha presentado como un punto neutral, una escena de diálogo, un «suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos» a partir del cual es factible reunir a autores de gran diversidad en un mismo aire de familia. Tal es el diagnóstico realizado por Vattimo (1991, 1993), quien la destaca como la nueva *koiné* del pensamiento contemporáneo, llamada a reemplazar el marxismo de los ‘50 y ‘60, y el auge estructuralista de los ‘70. Vattimo señala que ese pasaje de la hermenéutica a “genérica filosofía de la cultura”, entraña una vacuidad, una inocuidad que no hace honor al auténtico sentido filosófico de la hermenéutica (VATTIMO, 1991, p.43).

* Universidad Nacional del Sur, Buenos Aires – Argentina, flopezcorral@yahoo.com.ar .

Lo que posibilita el mencionado “pasaje”, es “la pretensión, totalmente metafísica, de presentarse como una descripción finalmente verdadera de la (permanente) «estructura interpretativa» de la existencia humana” (VATTIMO,1991 , p.43). El doble filo de la hermenéutica: mientras que por un lado postula que todo es una interpretación, que las cosas no tienen un sentido único, por lo que no existe un mundo en sí, por su parte se autopostula performativamente como verdad, como condición trascendental de todo sentido, como la base común de todas las diferencias, la cual opera una reducción absoluta de toda experiencia a acepción lingüística del mundo. No hay hechos, sólo un hecho: la estructura interpretativa de la existencia.

Inaceptable para Vattimo: una fundamentación genuina de la hermenéutica no puede recaer sobre una descripción fáctica de la estructura objetiva de toda interpretación, esto es, de toda experiencia posible del mundo. Si ha de sostenerse (hermenéuticamente) que no hay hechos, sólo interpretaciones, pues bien, la hermenéutica misma ha de tomarse como una interpretación. Por lo cual, para legitimar la hermenéutica, considera Vattimo, no cabe otra alternativa que entenderla meramente como la interpretación más persuasiva de una época, en cuanto se interpreta a sí misma como el resultado lógico de una historia de la cual proviene. Vattimo pretende rescatar la «vocación nihilista de la hermenéutica» proponiendo como «prueba» de la «verdad» de la hermenéutica su propio acaecimiento histórico: si hoy se comparte la evidencia de que toda experiencia de verdad es interpretativa, ello encuentra su sentido en la historia-destinal de occidente, como una respuesta a un envío (*Ge-Schick*). La transición de la metafísica de la presencia a la hermenéutica no debe ser entendido como la corrección de un error histórico, sino como el acaecer del ser mismo: la disolución de la verdad como evidencia perentoria, el debilitamiento del ser. La hermenéutica es así un momento de la historia del ser, como continuidad viviente de una tradición. De este modo, esta «prueba», esta legitimación de la hermenéutica, abandona la pretensión metafísica de posicionarse fuera de todo contexto histórico y realizar una descripción perentoria de los hechos, para formular un relato, un mito: la hermenéutica, como toda interpretación (indefectiblemente histórica), pretende validez sólo hasta que una interpretación más competente la desmienta.

No nos detendremos demasiado en esta interpretación de Vattimo. Simplemente comentaremos algunas cuestiones puntuales. En primer lugar, el cuestionamiento de utilizar una argumentación metafísicamente fundada del que puede ser objeto la hermenéutica, parece recaer sobre Gadamer, en cuanto el autor de *Verdad y Método* sostiene su proyecto en una

suerte de descripción fenomenológica de toda interpretación, hasta hacerla coincidir con toda experiencia humana del mundo. Lo interesante es que Vattimo, no obstante a la objeción, sigue a Gadamer en una de las líneas posibles de desarrollo abiertas por la ontología heideggeriana: la de una reducción del ser al *Ge-Schick*, al envío: el ser como acontecer de los horizontes histórico-epocales que posibilitan toda interpretación, horizontes que se cristalizan en una lengua histórica y en ciertos monumentos que otorgan un hilo conductor a la tradición. Situándonos en este punto, confesamos no llegar a comprender en qué medida la interpretación de Vattimo sobre la hermenéutica efectivamente comporta una diferencia significativa: el relato que propone Vattimo, la historia del ser, cumple el papel de fundamentador, sólo con la aclaración de que no se observa a sí misma como una efectiva descripción de los hechos, sino como un mito. Con esto, Vattimo pretende satisfacer un cierto principio de racionalidad, sin caer en la violencia metafísica, ni en el relativismo. Ahora bien, más allá de permitirnos dudar acerca de las ventajas de tal alternativa, lo que resulta al menos cuestionable, desde nuestra mirada, es que ese relato de mito tiene poco: el mito, en cuanto tal, es parcial, contradictorio, confuso, lleno de contramarchas y retornos: en definitiva, no es idéntico a sí mismo. Muy diferente a esta «paradójica» (y eurocéntrica) filosofía de la historia que culmina (autoritariamente) con toda filosofía de la historia⁴⁵.

Pero, además, en todo caso, la observación de Vattimo no agrega ni quita nada a la hermenéutica como interpretación del mundo, y además, en todo caso, es cuestionable la «racionalidad» que pretende otorgarle: al rechazar la interpretación de la hermenéutica como “metateoría de la universalidad del juego de las interpretaciones”, Vattimo hace explícita la paradoja, que, justamente, es lo que el proyecto hermenéutico de Gadamer «resuelve» especulativamente. La paradoja consiste aquí en una fuga de metalenguajes. La hermenéutica dice que todo es interpretación. Vattimo dice que la hermenéutica misma entra en el conjunto de las interpretaciones. ¿Desde dónde dice Vattimo que la hermenéutica también es una interpretación? Desde un metalenguaje. ¿Y no es acaso ese metalenguaje una interpretación? Por supuesto que sí (dice el mismo Vattimo). ¿Y desde dónde decimos que es una interpretación? Desde otro metalenguaje. ¿Y no es acaso ese metalenguaje una interpretación? Lo es. ¿Pero desde dónde decimos...? Los sucesivos intentos metateóricos de toda fundamentación recaen cíclicamente en el propio lenguaje que intenta fundamentarse mostrándose a sí mismo como algo distinto de sí (hechos), y sucesivamente develado como mero lenguaje (meras interpretaciones). Metalenguaje que habla del lenguaje como si no fuera

⁴⁵ Al respecto, véase la inexplicable explicación de Vattimo (1991, p.35) sobre esta «paradójica» postulación de la historia del ser como fin de toda metafísica.

lenguaje, metalenguaje que se ofrece como un más allá del lenguaje. Si tiene algún sentido el llamado «fin de los metarrelatos», es esta incredulidad en la posibilidad de un hecho fundante independiente al lenguaje. Pues bien, esta misma «especularidad», esta imposibilidad del lenguaje de ir más allá de sí mismo, es lo que se ofrece como un hecho incontestable (literalmente) y evidente: si no hay hechos más allá de las interpretaciones, si no hay cosas más allá de las palabras, sólo «hay» (*es gibt*) lenguaje como unidad del yo y el mundo. Esa unidad no es un dato objetivo; todo lo contrario, es el horizonte de toda comprensión, el horizonte de toda objetualidad. Cualquier cuestionamiento de tal unidad, no podrá ser realizado sino *dentro* de la propia unidad; cualquier cuestionamiento a la «verdad» de la hermenéutica, será una «prueba» de la «verdad» de la hermenéutica⁴⁶. La fuerza de la hermenéutica justamente reside en esta unidad radical entre lingüisticidad y mundo, entre interpretación y hecho. Fuerza que es lo que posibilita que la hermenéutica abra el juego de las interpretaciones, constituyéndose en «*koiné*». Lo que aquí está en juego es la propia unidad especulativa del lenguaje, la lingüisticidad que postula Gadamer a modo de fundamentación de la hermenéutica, lo cual redundará en la evidencia de que no hay experiencia del mundo fuera del lenguaje, la evidencia de que la apertura al mundo es y sólo es lingüística. Toda posible «prueba» de la «verdad» de la hermenéutica deberá aceptar en su radicalidad esta intuición fundamental. Por la misma razón, todo posible cuestionamiento deberá lidiar en esa misma arena.

Nos interesa dar cuenta aquí de los posibles límites de la tesis gadameriana acerca de la «absoluta lingüisticidad de la experiencia», los cuales no serán indagados en una posible fundamentación metateórica, sino en, al menos, una experiencia en donde ella no se cumple. A modo de caso testigo para dar cuenta de tal contrariedad, tomaremos un ejemplo que en primera instancia asoma como característicamente lingüístico: el *humor*. La experiencia del humor nos proporcionará un interesante marco para discutir los límites de la experiencia hermenéutica, así como los límites de la propia experiencia lingüística.

No obstante, antes bien, es preciso realizar un breve recorrido de la mencionada tesis gadameriana, recorrido que estará centrado en el desarrollo acerca de la apertura lingüística al mundo que encontramos en *Verdad y Método*.

II

⁴⁶ Así lo sugiere el propio Gadamer (1977, p.481).

6 pasos para ordenar nuestro recorrido:

1.- “El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente” (GADAMER, 1977, p.531).

Lo que se entrevé aquí es la clásica distinción de la antropología filosófica entre mundo y ambiente⁴⁷. El ambiente, o entorno, no es otra cosa que un *hábitat*, con el cual el animal se vincula de modo unívoco, preciso y definitivo. El mundo, por su parte, puede ser entendido como un *contexto genérico*, en el cual, por definición, es necesario que el hombre “se mantenga tan libre frente a lo que sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es” (GADAMER, 1977, p.531). Lo que posibilita esa libertad de «poner el mundo ante sí tal como es», es, precisamente, el lenguaje. El animal vive en un sistema consistente en un recorte específico de elementos sensorialmente significativos; por el contrario, el lenguaje humano, a partir de la conformación de constelaciones objetivas, faculta al hombre con la capacidad de ir más allá de esa especificidad, la capacidad de habitar en una diversidad de sistemas variados, sin estar constreñido a connotaciones rígidas propias de un ambiente particular. Por eso dice Gadamer que el lenguaje es “una posibilidad variable de uso completamente libre” (GADAMER, 1977, p.533), porque permite tanto una diversidad de lenguas como una diversidad de expresiones para una misma cosa en una misma lengua, lo que resulta un síntoma de que el mundo sea mundo. Esto nos remite a que

2.- “No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje, significa, al mismo tiempo, la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (GADAMER, 1977, p.531).

Por un lado, el lenguaje es lenguaje sólo porque habla del mundo; por el otro, el mundo es mundo sólo porque está construido por el propio lenguaje. La objetividad del mundo no consiste en que el mundo sea objeto del lenguaje, sino en que el lenguaje es el

⁴⁷ Distinción ya prefigurada casi de modo idéntico en Herder (1982, *passim*), autor al que el mismo Gadamer cita y retoma.

horizonte donde el mundo se representa, donde todo ente encuentra su propia determinación. Siendo el lenguaje la condición de todo reconocimiento óptico, toda percepción esta precedida por una experiencia lingüística: argumento tomado de Herder (1982, p.155-156), siempre que se percibe algo, se percibe «algo como algo»; la percepción de una cosa es un reconocimiento reflexivo de esa cosa, reconocimiento que se da, en efecto, en el lenguaje. No hay un mundo independientemente del lenguaje, así como no hay un lenguaje independientemente del mundo. El mundo no es en sí nada distinto a la totalidad de sus interpretaciones, pero las interpretaciones sólo son tales porque hablan de un mundo. Tanto lenguaje como mundo carecen de existencia ontológica autónoma, de allí la definición que ofrece Gadamer:

3.- “El lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria” (GADAMER, 1977, p.567).

Esa unidad originaria, es unidad en tanto reúne especulativamente al yo y el mundo: Gadamer no niega que lo que accede al lenguaje sea algo distinto a la propia palabra, sino que es en la palabra donde arriba a su determinación, a su sentido, y, por ende, a su constitución como propio de un mundo; de allí que Gadamer (1977, p.493) conceda cierta verdad a Cratilo cuando en diálogo con Sócrates postula una “perfección absoluta de la palabra”, ya que no hay distinción posible entre su aparición sensible y su significado: equivalencia entre significante y significado, no hay distancia que permita una manipulación del significante como mera designación⁴⁸, en cuanto, así como la palabra no es palabra sino a partir de lo que accede a ella, no hay cosa más allá de la palabra que le brinda a la cosa su determinación como cosa. Si aceptamos que percibir, experimentar, pensar las cosas, es pensar las palabras, entonces “el lenguaje es el lenguaje de la razón misma” (GADAMER, 1977, p.481), y, por lo tanto, “es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa” (GADAMER, 1977, p.484). La palabra lingüística no es copia más o menos adecuada de algo previo al propio lenguaje, sino que es un acontecer de sentido en el lenguaje mismo: de allí su perfección, de allí su espiritualidad, su «verdad». El yo que piensa las cosas del mundo, el yo abierto al mundo, es un yo siempre inserto en un todo lingüístico; por ello dice Gadamer que

4.- “La experiencia lingüística del mundo es «absoluta»” (GADAMER, 1977, p.539).

⁴⁸ Como sucede en los proyectos de lenguas artificiales a los que Gadamer (1977, p.494) acusa de moverse “en una dirección que nos aparta de la esencia del lenguaje”.

Esto es, toda experiencia en el mundo es lingüística, la lingüisticidad precede a todo reconocimiento óptico, siendo el lenguaje el horizonte en el cual es posible la experiencia de todo objeto. El lenguaje no es algo ajeno a la propia experiencia, a la que se añade subsumiéndola a una red de palabras genéricas, sino que “es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Uno busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que ésta adquiera así la palabra” (GADAMER, 1977, p.494). Esto ya lo habíamos sugerido en el paso (2), pero vale citarlo nuevamente aquí para dar lugar a una aclaración acerca de la noción de ‘experiencia’, fundamental en la formulación gadameriana. Realizando una lectura de Hegel, Gadamer (1977, p.430) comenta: “La experiencia es en primer lugar algo que se queda en nada: que algo no es como habíamos supuesto. Cara a la experiencia que se hace luego con otro objeto se alteran las dos cosas, nuestro saber y su objeto. Ahora sabemos otra cosa y sabemos mejor, y esto quiere decir que el objeto mismo no se sostiene. El nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior”. De rasgos claramente dialécticos, la experiencia consta, en primera instancia, de una negatividad que produce el conocimiento del objeto, de manera que “se llega a producir esta unidad consigo mismo” (GADAMER, 1977, p.431). Hasta aquí sigue Gadamer la concepción hegeliana de experiencia. La diferencia, clave para la hermenéutica, es que la experiencia es *insuperable*: “La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma” (GADAMER, 1977, p.432). Sin dejar su lugar a la ciencia, la consumación de la experiencia no puede ser más que la permanente apertura a nuevas experiencias. La unidad nunca es definitiva, y por ello es “algo que forma parte de la esencia histórica del hombre” (GADAMER, 1977, p.432). Justamente por ello, la experiencia es el auténtico límite del dogmatismo y la voluntad de planificación, en cuanto “la experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana” (GADAMER, 1977, p.433). El aprendizaje que proporciona la experiencia es doloroso, supone una decepción, una renuncia constante al mundo construido para aceptar el nuevo. La verdadera experiencia es experiencia de los límites humanos, de los límites de la propia experiencia humana. Es lo que Gadamer (1977, p.432) llama ‘buen juicio’, que “es algo más que conocimiento de este o aquel estado de cosas. Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera”. Ahora bien, estas sucesivas experiencias del mundo siempre se van dando en el lenguaje; de allí que toda experiencia sea lingüística. Así pues, podemos decir que “la experiencia enseña a reconocer lo que es real. Conocer lo que es, es pues, el auténtico resultado de toda experiencia

y de todo saber en general” (GADAMER, 1977, p.433). Pero este conocimiento finito, «situado», es posible, sólo porque

5.- “La relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio” (GADAMER, 1977, p.568).

Con esta afirmación, se advierte la radicalidad de la hipótesis gadameriana acerca del significado ontológico universal propio del modo de ser especulativo del lenguaje. A partir de la formulación de la unidad especulativa entre yo y mundo, entre representarse y ser, la «comprensibilidad» del mundo es constitutiva, en tanto se condice con la determinación ontológica del mundo. Por ello, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (GADAMER, 1977, p.567), motivo por el cual puede hablarse de un lenguaje de la realidad, de la naturaleza, de las cosas, que no es otra cosa que el acontecimiento lingüístico de la comprensión de la realidad, de la naturaleza, de las cosas; acontecimiento que, a diferencia que en Hegel, siempre se da de un modo históricamente finito: aspecto clave del fenómeno hermenéutico, la finitud del ser es lo que imposibilita la absoluta autotransparencia (GADAMER, 1977, p.549), y por ende, el acaecer de un sentido último, un saber absoluto. El mundo «habla» un lenguaje, y está constituido por un infinito de sentido a desplegar por un intérprete, pero siempre en relación de pertenencia a un acaecer lingüístico histórico finito, a una tradición constantemente en formación (GADAMER, 1977, p.569). Esa es la razón por la cual no hay superación posible de la experiencia, pues siempre se «descubren» nuevos sentidos, porque el conocimiento de lo real es inagotable, porque la comprensión es siempre acontecimiento. Concluyendo, en palabras de Gadamer, “el que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido” (GADAMER, 1977, p.585). Pero aún nos queda un último paso, por cierto, relevante:

6.- “Sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido” (GADAMER, 1977, p.363).

Gadamer habla de esta «anticipación de la perfección» en los fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica. Toda comprensión supone siempre una perfección de sentido en aquello a ser comprendido, si se quiere, a modo de «condición de posibilidad» de la comprensión: “el prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad” (GADAMER, 1977, p.363). Esto es, aquello que se comprende no sólo debe tener

sentido, sino que ese sentido debe poder ser comprendido en la apertura en la que se experimenta como verdad. Ahora bien, el hecho de que la comprensión haga aquí referencia particularmente a los textos históricos no debería ser un impedimento para extender esta conclusión hacia toda experiencia hermenéutica, dado el alcance ontológicamente universal de la lingüisticidad: “ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia, sino todo ente en cuanto puede ser comprendido” (GADAMER, 1977, p.570). En efecto, la anticipación de la perfección de sentido es el correlato de la absoluta lingüisticidad de toda experiencia: sólo es comprensible aquello a lo que se le atribuye un sentido, prejuicio fundamental para la apertura del esfuerzo hermenéutico⁴⁹. De este modo, la realidad es lingüística, y en tanto tal, no es sino un «texto» cuyo sentido está constantemente desplegándose a un intérprete⁵⁰.

III

Recorrido breve, sucinto, y aún así repetitivo; pero, sin embargo, necesario. En efecto, podríamos aventurar que todos los pasos son un largo y mismo paso; pero en cada uno de esos pasos se encuentra un matiz diferente que nos adentra en la intuición fundamental: entendemos que el sendero que conduce desde la inserción lingüística del mundo a la anticipación de sentido es uno, pero, sin embargo, es necesario rastrearlo en toda la obra, y cada paso tiene su aporte diferencial.

Ahora bien, la pregunta para comenzar a adentrarnos en nuestro tema sobre los límites de la hermenéutica, y un contundente más allá de la interpretación, no podrá estar en el horizonte de la comprensión, en el horizonte de la interpretación (donde Vattimo busca la prueba de la hermenéutica, cayendo en la inevitable especularidad del lenguaje), sino *fuera* de ese horizonte.

Siguiendo el modelo de la dialéctica platónica, Gadamer sostiene que el horizonte de la comprensión adviene dado por la pregunta, en cuanto, precisamente “preguntar quiere decir abrir” (GADAMER, 1977, p.440). Todo sentido se entiende como orientación del sentido: el sentido es siempre direccional, y tal dirección está dada por la pregunta. La pregunta establece

⁴⁹ Para un desarrollo pormenorizado de este punto, véase GADAMER, 1992, pp.63-70.

⁵⁰ Lo cual se condice con el hecho de que “lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica” (GADAMER, 1977, p.474).

un horizonte que marca la dirección de la respuesta. Las afirmaciones que tienen sentido son aquellas que responden a una pregunta «válida»: es decir, aquella que abre hacia una suspensión, esto es, la cuestionabilidad de lo preguntado, de manera tal de poder recibir su determinación: “sólo hay pregunta cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación de un «así o así»” (GADAMER, 1977, p.441). La apertura es situación de suspensión: “la verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que pregunta aparente que no tiene sentido real de la pregunta” (GADAMER, 1977, p.440). La pregunta «auténtica», «válida», «verdadera», abre a la disyunción, a la posibilidad de que algo sea o no sea de una manera, o sea de una manera o de otra. La apertura de la pregunta tiene un límite, esto es la dirección, el horizonte de sentido de la pregunta que indica lo que puede ser respondido. Sin ese horizonte que permite la determinación, no hay sentido: “una pregunta sin horizonte es una pregunta en el vacío” (GADAMER, 1977, p.441).

En definitiva, siguiendo a Gadamer, una pregunta válida, con sentido, es aquella que brinda un marco donde es posible la determinación de la respuesta, es decir, posibilita una respuesta con sentido. En cambio, una pregunta inválida, sin sentido, es una pregunta sin orientación, sin «auténtica apertura», por lo que hace imposible toda respuesta determinada. En esos límites se encuentra enmarcada toda comprensión. La pregunta (no tan válida como justa) que deberá guiarnos para desandar el camino de la hermenéutica, para llegar a un más allá (que en realidad es un más acá) de la interpretación es la siguiente: ¿Qué «acontece» cuando algo no tiene sentido? O mejor, ¿algo «acontece» cuando algo no tiene sentido? O mejor aún, ¿qué «acontece» cuando algo no puede tener sentido?

Pues bien, lo que acontece, y esta es nuestra tesis, es el *humor*.

IV

6 pasos hacia atrás:

6.- Las «verdaderas», «auténticas» preguntas de Gadamer son aquéllas en las que ya ha operado el «buen sentido», esto es, la determinación de un sentido preferente. En esas preguntas, el sentido de lo respondido está en lo preguntado. Lo que nos interesa aquí, por el

contrario, son aquellas preguntas que construyen un vacío, donde el sentido no está determinado, donde opera el «sin sentido», donde la respuesta no tiene forma de encontrarse en lo preguntado, donde toda respuesta posible asoma como «sin sentido», y, por ende, donde el (buen) sentido asoma como imposible. Es justamente esa imposibilidad del (buen) sentido lo que origina la risa del humor: no el mero «sin sentido», sino la imposibilidad de todo (buen) sentido, imposibilidad que se genera desde el lenguaje mismo. Aquí puede resultar útil una distinción, entre la ironía y el humor. La ironía es la instauración de un significado a partir de la evidencia del sentido de su opuesto: la ironía subvierte el significado, de manera que, diciendo algo, se está afirmando lo contrario. La subversión de ese significado supone una crítica a lo real, supone la alteridad de un estado ideal, respecto a la cual la ironía es un movimiento vertical que desciende, de arriba hacia abajo: es la ironía socrática (en cuanto la referencia siempre es el arriba hacia donde se asciende), o la risa como castigo social de la que habla Bergson (1942) (risa que es siempre reírse de alguien). Movimiento moral por excelencia, se apropia de lo extraño, lo ajeno a la identidad entre ideas y mundo para generar un significado por subversión. El humor, por su parte, es la reversión del sentido como movimiento extramoral: ya no la instauración implícita de un orden moral, sino la desaparición de la moralidad misma, la desaparición de la propia realidad. No hay significación aquí (mucho menos designación): el sentido ha dejado de ser «bueno», ya no acepta la determinación de la significación; ha dejado de ser aquel que reconocíamos fácilmente a partir de las «auténticas» preguntas del discurso, y ahora deviene objeto de la risa ante lo que no puede ser, y sin embargo es. En el humor, el (buen) sentido se muestra como imposible, pero esto no nos deja fatídicamente librados al «sin sentido» como “infierno oculto del sentido”⁵¹, a la aparición de un sentido más profundo, incomprensible en su oscura profundidad, sino a un aniquilamiento, a una exterminación del sentido a partir de la reversión, de la doble circulación simultánea de dos sentidos. Lo contrario al «buen sentido», a la determinación de la dirección del sentido, no es el «sin sentido» como la otra dirección, sino la simultaneidad de ambas direcciones⁵². La paradoja del humor es el humor de la paradoja. El «sin sentido» no es así una instancia excluyente del sentido, sino que es el sentido que se revierte a sí mismo, que pone en evidencia la inseparabilidad de las dos direcciones, y por ende, la imposibilidad de su determinación. Sin ésta, toda exigencia de «buen sentido» queda abolida, y por ende, toda referencia a la realidad es *anihilada*: brota la

⁵¹ Siguiendo la expresión de Baudrillard, (1992, p.263).

⁵² En este punto guiamos por la noción de paradoja de Deleuze (2003, p.94), quien la entiende a partir de una doble circulación de sentido.

risa ante la desintegración de la realidad construida, ante la evidencia de la insensatez del sentido.

5.- El humor es así una demostración de la reversibilidad de todo sentido, de la reversibilidad radical de la realidad: ausencia de «seriedad», esto es, de unilateralidad en el sentido. En efecto, para reírse, es preciso ser capaz de suspender la moralidad implícita en todo sentido, en toda comprensión de la realidad. Es precisamente la suspensión del principio de realidad que opera en el humor lo que posibilita la evidencia de la reversibilidad del sentido. La suspensión del principio de realidad, es la suspensión del lenguaje mismo: el humor desgarrar el «tejido» de la realidad que construye el lenguaje, pero no para mostrarnos una realidad más allá, sino que lo que muestra es precisamente que no hay un más allá. Lo que el humor muestra, en efecto, es la ausencia de secreto: todo está en la superficie, todo está a la vista, no hay sentido oculto que desentrañar, no hay significado detrás del humor. El juego de lo oculto, implícito en el humor, se expande en la superficie de la reversibilidad. Lo oculto ya no es sentido a interpretar. Es por ello que el humor no admite ninguna hermenéutica: a diferencia de la partícula que es alterada por la observación misma (según el principio de incertidumbre, cercano en su intuición a la hermenéutica), el humor directamente desaparece cuando se lo interpreta, cuando se lo explica, cuando se «despliega su sentido». En el humor se anula el tiempo lógico de enunciación discursiva, el «principio de linealidad del significante»⁵³: el sentido circula en doble dirección simultáneamente, negando la sucesión de significantes que posibilita el desarrollo del (buen) sentido, y así, la comprensión de un significado. El humor es una explosión instantánea del sentido. «Desplegar el sentido», es hacerlo unilateral, someterlo a las leyes de la comprensibilidad discursiva. Un «mundo comprensible por principio», es un mundo «serio», «aburrido», donde el humor no es posible: si todo es comprensible, si todo es inteligible, no hay humor. El humor requiere de la equivocidad en juego con la univocidad: dar cuenta de una dirección, una orientación, una lógica, y luego romper esa lógica, aniquilarla con toda la fuerza del error; un error *efectual*, resultado de seguir rigurosamente el sentido; un error incomprensible, gratuito, dado que su aparición es inconcebible justamente por la fuerza de la comprensibilidad del sentido al que se opone. Oposición que se muestra sin peso, sin significación alguna, meramente como demostración de la reversibilidad del sentido que se extermina a sí mismo. Simplemente «porque sí». O simplemente «¿por qué no?». Tal como en los *koan*, las preguntas-problema

⁵³ Nos referimos al principio de la lingüística saussuriana (SAUSSURE, 1971, p.133).

del budismo *zen*, no hay nada que descifrar. Efecto de superficie, pero porque “lo más profundo es la piel” (Valéry). Ausencia de secreto, pero porque “el sentido oculto de las cosas son las cosas mismas” (Pessoa). Comprender es comprender que no hay nada que comprender.

4.- Porque lo que acontece en el humor es la anulación de la experiencia hermenéutica: no el mero comprender la finitud de cada interpretación, el comprender que toda interpretación es histórica, y por ende, finita, sino la comprensión de la insensatez de toda interpretación, donde cada interpretación queda anulada, ni siquiera aceptable provisoriamente, sino inaceptable en su unilateralidad de sentido. Negatividad en que nada niega. «Allí donde había algo, no queda nada». Experiencia en la que se afirma la nulidad de toda experiencia: la negatividad queda anulada, puesto que nada hay que niegue: experiencia del vacío, en cuanto desaparece la esencia constitutiva de la experiencia, la historicidad, cuya marca siempre es el sentido. Por supuesto que el humor es parte de una tradición, pero lo es respecto al sentido, a la lengua, a la «acepción del mundo»; en efecto, no todo el mundo, ni siquiera en una misma cultura, se ríe de lo mismo. Pero la reversibilidad, en cambio, es transhistórica: es no-historicidad, fuera de contexto: experiencia inapropiable. El yo no se ve como finito, finitud que es experiencia ante el sentido, sino que evidencia la desaparición de la distinción entre finito e infinito. Porque, en todo caso, la libertad de la experiencia no consiste simplemente en que las cosas podrían ser de otro modo, sino en la reversibilidad del sentido atribuido, es decir, en que no hay ninguna razón para que sean o dejen de ser lo que son. Ninguna. «¿Por qué las cosas son así?» Reversibilidad de la pregunta: «¿y por qué no habrían de ser así?». «¿Por qué el ser y no más bien la nada?» «¿Pues por qué no? Sea». Razón por la cual, una vez más, el humor no puede ser objeto de la hermenéutica, porque, simplemente, es sentido que se abre al no-sentido. Experiencia del sentido puro, indeterminado, que no puede ser sino *efecto* del auto-sacrificio, del que no queda nada, ningún resto de sentido, ni superación, ni enriquecimiento alguno: sólo el placer inmediato de la risa, la celebración ritual de la risa. El «experimentado» queda expuesto como un niño que ríe por primera vez, ante la desaparición de la realidad, de las identidades fijas. Se ríe ante el vacío dejado por el sentido que se anula a sí mismo, se ríe ante la imposibilidad de comprensión, se ríe ante la abolición de la realidad del lenguaje, se ríe ante la abolición de la identidad del yo y de la cosa.

3.- El humor es la catástrofe del sentido común como principio de realidad. El sentido común subsume la diversidad de las facultades en un yo, así como la diversidad de las propiedades en un objeto: remite a una unidad, a una identidad, en donde la cosa y el yo se reúnen: la *cosa* deviene una, se identifica, es *algo*, porque cada una de *mis* facultades la reconocen como *algo*. Esa unidad, en última instancia, no es sino el lenguaje, unidad especulativa en la que se encuentran yo y cosa. Unidad de elementos distintos, pero a su vez indistinguibles. Visto desde aquí, el lenguaje parece imposible si no es por esta unidad en la que reposa un sujeto que manifiesta, un objeto que es designado y unas propiedades que son significadas. Y el mundo parece imposible si no es construido como realidad conformada por estas identidades lingüísticas. Y sin embargo sucede: quiebre de la unidad especulativa: en la experiencia del humor se abre un vacío entre la palabra y la cosa. La cosa (ya) no es comprensible, su sentido elude toda identificación. No-experiencia de un no-lenguaje, no-experiencia de lo no-real. Pensamiento imposible, más allá de las identidades que fija el sentido común. La cosa desaparece, o mejor dicho, desaparece en su objetividad, desaparece como reflejo especulativo del lenguaje, se resiste a ser reflejo, y sin reflejo, el yo también se disuelve: la risa del humor es una risa que nadie ríe, en la que, en su superficialidad, la apercepción se desintegra. No hay yo, no hay sujeto detrás, *debajo* de la risa, sino que es la risa la que habla sin hablar, la que anuncia la disolución de algo, la destrucción de la realidad, diciendo sin palabras, escondiéndose de las designaciones y de las significaciones, y, sin embargo, diciendo. La risa como atentado disolutivo contra la realidad, acontecer extramoral, en cuanto lo que desaparece con ella es la moral inherente a todo sentido, la realidad como moral y la moral como realidad: desaparición del sentido de la moral y de la moral del sentido. Abolición del imperativo moral de la identidad de las palabras, de las cosas, y del sujeto. Todo aquello que se evade a la identificación del sentido común, todo aquello que se resiste a la unidad especulativa del lenguaje aflora, y se reúne sin determinación: desaparición de toda barrera, de todo límite, cielo abierto en el que se encuentra lo antes escindido, supresión del esfuerzo de mantener la realidad y la racionalidad del sentido: explosión de placer por la exterminación de la especulativa unidad de *lo que es lo que es*, seguido de un cierto sentimiento melancólico, debido al inevitable retorno a la realidad del sentido, similar al día de resaca luego de una noche de borrachera⁵⁴.

⁵⁴ No por nada, Dionisos es también el dios de la risa.

2.- Pero antes de ese retorno, en el instante trans-temporal de la risa, en la suspensión de la realidad, en la exterminación del sentido, se señala una realidad no-real, donde toda experiencia se anula a sí misma por imposible: instante en que aparece un mundo de «singularidades nómades», en el que el lenguaje se muestra impotente para designar y significar, para denotar y connotar. Instante en el que toda «hipótesis perceptiva» del lenguaje queda al margen. Instante en el que el «algo» ya no se percibe «como algo». Instante en el que la percepción excede a la apercepción. Instante en el que toda determinación lingüística del mundo desaparece. Instante en el que el mundo se muestra sin lenguaje: no es la *parousía* de las «cosas en sí», meros reflejos del lenguaje que aparecen como alteridades que el mismo lenguaje requiere para operar, sino el acontecer abierto de lo que Leibniz (1946) llamó «pequeñas percepciones»: una multitud de variaciones que no van acompañadas de apercepción ni reflexión, de las que no somos conscientes, porque sus impresiones son, o bien demasiado débiles y numerosas, o bien demasiado uniformes, sin ninguna nota que permita diferenciarlas, individualizarlas. Pequeñas percepciones que acontecen en todo momento, alega Leibniz, pero que en la borrachera del humor no dejan lugar a nada más, agregamos nosotros. Inabarcables, indistinguibles, infinitesimales; no hay aquí unidad armónica entre yo y cosa, entre determinación lingüística y experiencia del mundo: reina la desproporción, la heterogeneidad. Percepción de lo «sensible no-empírico», percepción en la que no se cumple aquello de que “la percepción acoge siempre significación” (GADAMER, 1977, p.133). Singularidades «pre-individuales», ajenas al principio de realidad, extranjeras al sentido común como principio identificador. Percepciones que se escapan, mutan, viajan, de manera tal que no son cosas en un espacio, sino que son espacio abierto, vacío de determinación, apertura total que no admite limitaciones, risa y encuentro silencioso de toda palabra, encuentro de todas las cosas en la carcajada.

1.- Porque una vez eliminadas las barreras de la determinación lingüística, una vez abolidas la significación y la designación, una vez suspendidas las hipótesis perceptivas de identificación, se abre la total vinculación de las cosas (que ya no lo son) y del yo (que ya no lo es) con el mundo (que ya no es lo que era). Esa percepción de la diversidad, de la heterogeneidad sensible, es justamente lo que posibilita que el mundo sea mundo, y no mero ambiente. Es la impotencia de la palabra para abarcar aquello que se muestra totalmente distinto de sí, al mismo tiempo que sin distinción; es el límite del lenguaje lo que muestra un más allá (que es también un más acá) del lenguaje, un más allá (que es también un más acá)

de la determinación y un más allá (que es también un más acá) del (buen) sentido. Aquello no-lingüístico, inabarcable, es lo que nos posiciona constantemente por adaptarnos, nunca integrados al ambiente específico de manera determinada, sino orientados de modo inadecuado⁵⁵. La realidad a la que el lenguaje refiere es sólo el reflejo del propio lenguaje, incapaz de determinar todas las percepciones para adaptarse de modo definitivo a lo que rodea al sujeto. El lenguaje sólo puede comprender al lenguaje, pero eso no significa que todo sea lenguaje, que toda experiencia sea lingüística. Si algo como la «libertad humana» tiene sentido, es justamente porque no todo tiene sentido, porque no todo es comprensible, porque no todo es apropiable. La búsqueda de un todo de sentido acabado, perfecto, definido (ya no la existencia de un sentido único y último, sino el solo intento de posicionar toda experiencia como comprensión de un sentido de lo real), es la anulación de la «libertad», y, en última instancia, transforma el mundo en «entorno cultural». Poco importa que nos digamos «somos libres, porque el sentido podría ser otro», porque de hecho nunca es otro: en toda interpretación, el sentido siempre es *un* sentido, y eso implica que no sea *otro*. El sentimiento de libertad que sucede en el humor, en cambio, es el sentimiento de liberación de la realidad de sentido que construye el lenguaje, de lo aparentemente ya establecido; la reversibilidad de todo sentido recuerda no sólo que no hay sentido definitivo, verdadero y último de las cosas, sino que no hay sentido sin un doble movimiento, es decir, que el sentido es siempre «sin sentido».

V

Algo que es necesario aclarar para la comprensión de lo aquí expuesto: el humor no es un chiste, y tampoco se confunde con lo cómico. El humor es la anulación del sentido que hace desaparecer la orientación. Es una actitud ante la realidad, las cosas, la vida. Reversión del sentido, de lo real. Reversión como efecto instantáneo, ineludible, fatal: no alcanza con relativizar la verdad, no basta con decir discursivamente que la verdad es relativa: hace falta otro lenguaje para decirlo: lenguaje que siempre se para en el límite, que se abre a lo que le excede al anularse a sí mismo. En efecto, la realidad nunca puede ser la alteridad del lenguaje, sino que en el lenguaje está su propia alteridad: la exterminación de su sentido. La propia

⁵⁵ Para esta relación entre los límites del lenguaje y vínculo con el mundo, véase, VIRNO, 2004, *passim*.
SABERES, Natal – RN, v. 1, n.1, dez. 2008

anulación del lenguaje es lo que abre a un mundo «libre», tan fatal como imposible, dado por la desorientación de toda categoría, por la ruptura de todo sentido al hermanarlo con su contrario.

Esto es lo más cuestionable de la hermenéutica: llevar a la interpretación hasta el punto de identificarla con toda experiencia posible. Insoportable pretensión de desplegar sentido constantemente, insoportable pretensión de comprender todo lo que ocurre. Pero ese mundo comprensible por principio, ese mundo «hermenéutico» en el que todo humano es un intérprete permanente y sin descanso, es un mundo reflejo, construido por *un* lenguaje: el discurso⁵⁶. Lo objetable, en efecto, es llevar el discurso a modelo de todo lenguaje: un mundo en el que el lenguaje es sólo discursivo, es un mundo insoportable, tanto como un mundo en el que todo lenguaje es humorístico. Justamente, el humor, a diferencia del discurso, se autorregula: no moralmente, no como necesidad de retorno a la realidad, sino según sus propias reglas: el humor tiene su *kairós*, fuera del cual pierde efecto: deja de tener gracia. El discurso, por su parte, encuentra su sentido en su contexto, pero su productividad es ilimitada⁵⁷, y su sentido, si bien no único, es eminentemente unilateral.

En tal sentido, el humor opera como un ritual de sacrificio, tiempo sagrado en el que lo sacrificado es precisamente aquello que le da sentido: el sentido mítico propio del tiempo profano, que, por su parte, sólo adviene sentido en su reversibilidad, en su propia anulación ritual, cuya marca es la celebración de la risa. Por ello, *el humor es lo imposible*, porque atenta contra el valor, contra el sentido, lo cual resulta insostenible. Salida de la subjetividad, de la identidad, salida de todo sentido: lo humorísticamente risible es fuera de contexto, está siempre des-ubicado. Precisamente por ello, todo humor es paradójico, perverso y seductor, simplemente porque simula una inocencia, lo cual es sencillamente imposible. La experiencia del humor es una experiencia de lo comprendido en su imposibilidad: «comprendo, pero no puede ser». Esta imposibilidad es la misma que padece toda hermenéutica del humor: la mostración de la inocencia en el humor desaparece en su apercepción comprensiva: el sólo hecho de interpretar algo lo destruye. La comprensión de un «sin sentido», en cambio, tiene su correlato en la risa, que es el anuncio de que algo se ha roto, que la fórmula lenguaje-comprensión-sentido ha desaparecido. Y con ella, el matiz moral intrínseco: el humor, como

⁵⁶ Incluso cuando Gadamer sostiene en repetidas ocasiones que su punto de partida es el arte, y en especial, el arte escrito, aún así, su trato es discursivo: el placer del arte radicaría más que nada en su interpretación, en el despliegue inagotable de sentido. Anticipación de la perfección, prejuicio que no se abre a la posibilidad de que una obra pueda pretender no decir nada, no expresar ningún sentido, y que el placer surja justamente desde allí.

⁵⁷ Para esta idea de una productividad ilimitada del discurso, véase BAUDRILLARD, 1992, p.227 et seq..

el amor⁵⁸, está más allá del bien y del mal: puede estar imbuido de un valor moral, puede ser vehículo de sentido, pero sólo como agregado, como gratuidad. Y en efecto, el sentimiento es mucho más desbordante cuando no hay alusión al sentido, cuando se opone a él para marcar su alteridad, y así, su «co-presencia vacía»: el sentido sin significación, sin determinación alguna: estar en el «sin sentido».

De este modo, pensar el «sin sentido» como mero «sin sentido», carente de toda relación con el sentido, es lo que no tiene sentido alguno. En efecto, lejos de mostrarse como algo ajeno, opuesto al sentido, el «sin sentido», la «no dirección», la «no determinación», es fuente de sentido, lo que posibilita todo contexto, constituyente de toda determinación, sin ser nunca determinado, sin agotarse jamás en una síntesis abarcadora. La apertura al «sin sentido» no es un «sin sentido». Por el contrario, es la eliminación del «sin sentido» lo que lleva al «sin sentido». El «sin sentido» es la totalización del sentido mismo. Cuando se pretende la exterminación del «sin sentido», es decir, cuando se niega la reversibilidad del sentido, sólo queda el «sin sentido». La reversibilidad es fatal.

Ser creador de sentido es estar en el «sin sentido», sacrificando ya no lo más valioso, sino el propio valor, que es el sentido mismo. Ya lo hemos dicho, pero lo repetimos: esto no nos deja en caída libre por el abismo del «sin sentido»: sacrificar el sentido, notar su reversibilidad, es preservar el sentido. Porque lo que no tiene sentido es la distinción entre el sentido y el no sentido. El mal es la distinción misma entre el bien y el mal. En efecto, es la misma distinción, para la razón, para la moral. Por ello es inevitable pensar en una ética de la interpretación. Pero por ello también es inevitable pensar en un más allá de ella, en un más allá del bien y del mal, en un más allá del sentido y el no sentido. Un más allá que es también un más acá. Pensar en el límite hasta hacerlo desaparecer.

Sin embargo, la hermenéutica es posible sólo a partir de esa barra que distingue sentido del «sin sentido». La hermenéutica, así como es la consagración de la distinción del yo y del mundo, distinción que encuentra su consumación en la unidad que los reúne, el lenguaje, es justamente la consagración de esa barra entre el sentido y el «sin sentido»: sin límite, sin orientación, desaparece, es imposible. Sólo es posible a partir de una petición de principio: el mundo es racional, el mundo es comprensible, el mundo es interpretable, el mundo tiene sentido. El sentido de todas esas fórmulas es el mismo, e implica que el «sin sentido» no es verdadero, no conduce a nada, no es una orientación, no es. Y sin embargo, el humor reúne, anula la distinción: por eso no hay hermenéutica posible del humor: la hermenéutica es la luz de la apercepción lingüística que desintegra la ambivalencia y produce sentido, infinitamente, inagotablemente. Si no hay «sentido que desplegar», si todo está allí, a

⁵⁸ Véase NIETZSCHE, 1999, 107, aforismo §153.

la vista de todos y de nadie, compartido por todos y comprendido por nadie, si no hay resto de sentido que interpretar, la hermenéutica como teoría de la interpretación y (por ende) de toda experiencia humana en el mundo, es fatal y graciosamente imposible: no tiene sentido.

El humor es el fracaso de toda hermenéutica, de toda construcción de sentido, de todo valor, de todo principio de realidad. El humor es la desaparición de la filosofía, la exterminación del sentido, la nulidad de toda pregunta en su fatal reversión. Si exterminamos el «sin-sentido», quedará el «sin-sentido». Si exterminamos el sentido, ¿quién sabe?

REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, Jean. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila, 1992.

BERGSON, Henri. *La risa*. Buenos Aires: Losada, 1943.

DELEUZE, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1977.

_____. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.

HERDER, Johann Gottfried. “Ensayo sobre el origen del lenguaje,” en *Obra Selecta*. Madrid: Alfaguara, 1982.

LEIBNIZ, G.W. *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*. Madrid: Aguilar, 1946.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Navarra: Folio, 1999.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada, 1971.

VATTIMO, Gianni. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.

_____. *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995.

VIRNO, Paolo. *Palabras con palabras*. Buenos Aires: Paidós, 2004.