

HOMENATGE A GADAMER: *ART I HERMÈUTICA*

Pau PEDRAGOSA

I. HERMENÈUTICA

Veritat 'contra' mètode

El tema central d'aquest article és entendre què és l'hermenèutica segons Gadamer. L'hermenèutica és, en principi, la interpretació de textos, documents, obres i vestigis, en general, del passat; ara bé, això és el que fa l'historiador en qualsevol de les seves especialitats, mentre que Gadamer afirma que la seva pretensió és exclusivament filosòfica. Podria pensar-se, doncs, que l'hermenèutica no consisteix en el treball positiu de l'historiador, sinó en el *mètode* d'aquest tipus de treball, és a dir, en la teoria de les ciències històriques, també anomenades de l'esperit, humanes o, genèricament, humanitats; l'hermenèutica consistiria, en aquest cas, a exposar les condicions de possibilitat d'aquestes ciències, fer una «Crítica de la raó històrica» seguint el projecte de Dilthey. Però qualsevol que s'hagi acostat als seus escrits notarà que Gadamer no exposa la seva filosofia sistemàticament o doctrinària, sinó a través de la lectura de Plató, Aristòtil, Kant, Hegel, Hölderlin, Rilke, Celan, Kafka, Van Gogh, Picasso, Klee, per citar alguns dels autors més importants i recurrents en la seva obra; Gadamer està sempre llegint textos i obres d'art de la tradició, i no només textos de la tradició filosòfica, com podria esperar-se de qui afirma que la seva intenció és exclusivament filosòfica, sinó de la tradició en general, podríem dir, de la història d'occident. El que *fa* Gadamer és hermenèutica, i cal posar l'accent en el «fer», és a dir, en el fer exegesi d'aquest text o d'aquella obra d'art del passat: la filosofia és, per a Gadamer, el treball interpretatiu concret; i, tanmateix, en cap moment identifica la seva feina amb la de l'historiador.

L'hermenèutica no és ni ciència històrica positiva ni metodologia d'aquesta ciència. De fet, establir una contraposició entre ciències històriques i ciències de la natura i plantejar el problema filosòfic dels respectius mètodes o de les respectives legitimitats epistemològiques és un mal accés al problema què és l'hermenèutica. Segons aquest plantejament, l'hermenèutica intentaria establir el mètode d'un grup determinat de ciències, a saber, aquelles l'objecte de les quals és la història, i prendria per model de científicitat el mètode de les ciències naturals matematitza-

des, és a dir, aquelles l'objecte de les quals és la natura, resultant d'aquest plantejament que les ciències històriques no serien res més que realitzacions imperfectes de l'ideal d'aquella ciència rigorosa. No, Gadamer no busca un nou mètode, sinó que, ben al contrari, vol alliberar les ciències històriques de llur obsessió per tenir un mètode propi.

«Si pel contrari –diu Gadamer– es reconeix en les ciències humanes un mode de saber autònom, si s'acorda la impossibilitat de ser reduïdes a l'ideal del coneixement de les ciències naturals, aleshores és la filosofia mateixa la que està en qüestió, en la totalitat de les seves pretensions [...] no es tracta només de definir simplement un mètode específic, sinó de reconèixer una molt diferent idea de coneixement i de *veritas*»¹.

Quins són aquest coneixement i veritat «molt diferents»? «Si volem saber què és la veritat en les ciències de l'esperit, haurem de dirigir la nostra pregunta filosòfica al conjunt del procedir d'aquestes ciències. Tampoc ens estarà permès acceptar la resposta que ofereixi l'autocomprensió de les ciències de l'esperit, sinó que haurem de preguntar-nos què és en *veritas* el seu *comprendre*»².

Aquest coneixement diferent és la *comprensió* (*Verstehen*), la qual posa de manifest una veritat també diferent. El problema central de l'hermenèutica és, doncs, la *veritat de la comprensió*, i no el del mètode. El sentit de l'obra principal de Gadamer *Veritat i mètode* és el de «veritat *contra* mètode»³, entenent per «veritat» allò que la comprensió ha de posar de manifest i per «mètode», l'epistemologia de les ciències naturals.

La comprensió: mode originari d'ésser (Heidegger)

El primer que va donar al terme «hermenèutica» un significat filosòfic va ser Heidegger en distanciar-se de la idea de fenomenologia de Husserl com a anàlisi dels fenòmens de la consciència accessibles per introspecció⁴. Per a Heidegger, el tema de la fenomenologia no és ja la consciència, sinó l'ésser, interrogant per a tal propòsit l'home (*Dasein*), el mode originari d'ésser del qual consisteix en la referència que l'home ja té al seu ésser pel sol fet que l'home és, pel fet mateix de moure's en el món. Allò «que li va a l'home» en tant que és, és el seu propi ésser: l'home es *preocupa* pel seu ésser, és el seu ésser el que està en joc. Allò característic de l'home és que es troba confrontat amb el seu ésser com allò que ell ha de ser. Aquest mode específic d'ésser de l'home és designat per Heidegger com a *Existenz*⁵ i es caracteritza pel fet que l'home, existint, té una *comprensió* (*Verstehen*) del seu ésser⁶. En el mode d'ésser de

1. H. G. GADAMER, *El problema de la consciència històrica*, Madrid: Tecnos, 1993, p. 46 (Cursiva nostra).

2. H. G. GADAMER, *Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I (Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, p. 106 (D'ara endavant citarem per GW1).

3. E. TUGENDHAT, *Ser-Verdad-Acción*. Barcelona: Gedisa, 1997, p. 191.

4. *Ibid.* p. 190.

5. M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe. Band 2. (Sein und Zeit)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, § 9, p.56 (D'ara endavant citarem per GA2).

6. M. HEIDEGGER, GA2. §31, p. 143.

l'existència l'home no comprèn només el seu ésser, sinó també el de totes les coses (ens intramundans), ja que la comprensió de l'ésser de l'home es caracteritza com a *obertura* (*Erschlossenheit*), com estar *obert al món*, i així l'obertura del propi ésser és a la vegada l'obertura de totes les coses i dels altres que són com jo (*Mitdasein*) en el context del món.

La comprensió com a obertura no significa quelcom teòric, no és una pura contemplació de la cosa, no és només un saber, sinó una *praxi*, un *saber fer*. Heidegger utilitza el terme «comprensió» segons un ús habitual de la llengua alemanya en el qual es diu que comprem quelcom quan volem dir que «podem» (*können*) alguna cosa. També hi ha un ús del llenguatge en català segons el qual diem «saber» sense significar «saber què», sinó «saber com»: se nedar o se tocar el piano. Aquest saber no és cap coneixement: el que en ell se sap no és cap contingut objectiu, sinó operacions, treballs, feines o pràctiques, destreses, habilitats; saber executar operacions, *saber fer*. El nostre moure'ns en el món no té un saber objectiu, sinó un «saber com», la cosa s'obre o s'aclareix en la seva realització a través d'un determinat «com»⁷. D'aquí que «cosa», en sentit originari (el que Heidegger anomena *zubanden*), no és quelcom que estigui aquí al davant i que contemplem i podem investigar com a objecte d'estudi, sinó que designa allò que ens fa front en una situació complexa i respecte al qual tenim el saber, la comprensió, per tal de dur-ho a terme, en el sentit que ho sabem i ho podem fer. La comprensió està a la base de tota activitat humana i té un caràcter ontològic, ja que, si bé és sempre en cada cas aquesta o aquella cosa la que sabem fer, la sabem perquè comprem prèviament la situació o context més ampli que dona *sentit* a allò que fem. Aquesta situació, context o àmbit és el *món*⁸, una totalitat (*Ganzheit*) en què (*worin*) l'home viu (la totalitat de referència: *Verweisungsganzheit*⁹), que és el que dona *sentit* (Sentit: «allò en què –*worin*– es recolza l'estat de comprensible de quelcom»¹⁰), és a dir, el que fa comprensible tant l'ésser de l'home, en relació al qual ell es condueix, com el de les coses que en cada cas són obertes en la situació en la qual ens trobem i en la qual ens movem. La comprensió és així una obertura *simultània* de l'home i del món prèvia a l'escissió entre l'home i el món, perquè, quan aquesta escissió s'ha consumat –per exemple, en l'actitud teòrica–, aleshores l'home es converteix en un subjecte que coneix el món convertit en objecte o, més exactament, en la suma de tots els objectes, inclòs fins i tot l'home, com una cosa més entre les coses que «omplen» el món. La noció de «món» en l'actitud teòrica és anomenada «*natura*», en la qual l'home deixa enrere el seu mode d'ésser originari com a existència (*Dasein*) i es comprèn a si mateix com una cosa natural («home» en sentit convencional, ja no com a *Dasein*).

És una tesi central en Heidegger que la comprensió en el mode d'ésser de l'existència en la qual l'home comprèn el seu propi ésser i l'ésser de les coses en el món (*Zubandenheit*), és originària i que només derivadament, sobre la base d'aquesta comprensió, és possible, a través d'una *desmundanització*¹¹

7. M. HEIDEGGER, GA2. § 32, p. 198.

8. M. HEIDEGGER, GA2. §18, pp. 115, 116.

9. M. HEIDEGGER, GA2. § 15, pp. 90-97, §17, p. 83.

10. M. HEIDEGGER, GA2. § 32, p. 201.

11. M. HEIDEGGER, GA2. §16, p.101.

(*Entweltlichung*) de les coses, d'un retrocés del fenomen del món com a totalitat de referència, el coneixement de les coses com estant simplement aquí davant desconnectades del context de referències; l'ésser de les coses en aquest mode de presència derivat (*Vorhandenheit*) té el caràcter de constatabilitat, tal com s'expressa en l'enunciat, és a dir, com a objectivitat. La comprensió originària és pre-predicativa o atemàtica i és denominada per Heidegger «hermenèutica»; la comprensió derivada és enunciativa o predicativa, és designada com a «apófansis» i és pròpia del coneixement científic¹².

El cercle hermenèutic

Doncs bé, Gadamer reivindica la veritat hermenèutica en front de la demostració fonamentadora del mètode del coneixement científic, i parteix de la noció heideggeriana d'hermenèutica com a comprensió de l'ésser de l'home: la interpretació hermenèutica és la manera com l'home es comprèn a si mateix en el seu *món històric*. Per a Gadamer, l'hermenèutica es pregunta com és possible la comprensió, entesa com a mode originari d'ésser de l'home, essent l'hermenèutica mateixa l'exercici de la comprensió, és a dir, l'exercici o realització del nostre ésser, de la nostra existència. L'hermenèutica intenta, doncs, fer comprensible el fenomen hermenèutic.

El problema central de l'hermenèutica és que la veritat que ella posa de manifest és originària, condició de possibilitat de la veritat apofànica de l'enunciat, però de tal manera que la primera sempre la passem per alt, ja que és atemàtica i, quan la volem tematitzar, com l'hermenèutica pretén fer, aleshores ens trobem ja en la veritat enunciativa. Un cop instal·lats en la veritat objectiva de l'enunciat, podem elaborar el mètode¹³ adequat, i en això consisteix el mètode científic, però l'hermenèutica no té mètode perquè la veritat de la comprensió és essencialment atemàtica i, per tant, prèvia a la possibilitat de tot mètode. ¿Com és doncs possible l'hermenèutica si la veritat que posa de manifest sempre és deixada enrere?

Perquè l'hermenèutica o la comprensió és un fenomen existencial originari, es produeix aquest *cercle*: sempre estem ja en una situació (context, àmbit, en definitiva: el món o la història) que ens determina component-la, i l'hermeneuta, o el filòsof, posa de manifest allò pel qual estem sempre ja determinats; ara bé, allò que caracteritza una situació (un món històric) és que hom mai se la pot trobar davant, ja que, quan efectivament ens la trobem davant, aleshores es produeix aquella desmundanització i la situació deixa de ser tal situació per convertir-se en objecte de coneixement, el qual ja no ens determina més, sinó, ben al contrari, som nosaltres els qui el determinem (segons un mètode preestablert). D'una situació no se'n pot sortir i, per tant, mai se la pot acabar de conèixer. El que cal, doncs, és situar-se bé dins d'aquest cercle i aclarir-lo des de dins. Com fer-ho? Diguem-ho d'una altra manera:

12. M. HEIDEGGER, GA2. §33, p. 210.

13. M. HEIDEGGER, GA2. §15, p. 94.

l'hermenèutica es pregunta com és possible la comprensió, essent l'hermenèutica mateixa l'exercici de la comprensió: l'hermenèutica intenta fer comprensible el fenomen hermenèutic. Com dur a terme aquesta pretensió paradoxal? Gadamer parteix de l'experiència de l'art: «Haurà de poder servir en particular la pregunta per la veritat de l'art, ja que l'experiència de l'obra d'art implica un comprendre, això és, representa per ella mateixa un fenomen hermenèutic i, evidentment, no en el sentit d'un mètode científic. Al contrari, el comprendre forma part de la trobada amb l'obra d'art»¹⁴. L'accés a l'hermenèutica passa, doncs, per una prèvia comprensió del *mode d'ésser de l'obra d'art*.

II. ART

L'art com a joc

El motiu pel qual Gadamer dirigeix el preguntar filosòfic a l'art és perquè en l'experiència artística es veu que els conceptes de subjecte i objecte, inherents a la teoria del coneixement de les ciències naturals i adoptats acríticament per les ciències de l'esperit, són inoperants per a entendre l'obra d'art. L'experiència de l'obra d'art és la mateixa que la del text transmès per la tradició i, si Gadamer parteix de l'art, és simplement perquè en ell es veu, de manera més patent que en el document històric, aquest límit insuperable de l'epistemologia científica. Gadamer utilitza el concepte de *joc* per entendre l'experiència de l'art en front del subjectivisme estètic de Kant, de Schiller i de l'estètica del geni desenvolupada a partir d'ells al llarg del segle XIX, la qual remet, en última instància, al subjectivisme de la consciència que ha dominat la filosofia moderna des de Descartes. L'obra d'art no és un objecte enfrontat a un subjecte, sinó que el mode d'ésser de l'obra d'art és el joc. La descripció fenomenològica que fa Gadamer del joc serveix també com a metàfora del fenomen del món i, d'aquesta manera, es mostra com la comprensió de l'obra d'art és com la comprensió del nostre ésser en el món: comprensió pre-predicativa o atemàtica prèvia al coneixement predicatiu. Aquesta comprensió es desplega en la interpretació, tant de les obres d'art com dels documents històrics.

Efectivament, Gadamer compara l'obra d'art amb el joc: aquest té una essència pròpia independent de la consciència dels jugadors. Aquests, en realitat, no són els subjectes del joc, sinó que jugar és oblidar-se de si mateix i immersir-se en el joc mateix seguint les seves regles. El joc pot no ser seriós i, de fet, normalment es caracteritza pel seu caràcter lúdic, divertit, però tanmateix al jugador se li exigeix sempre que jugui seriosament i això significa que ha d'acceptar les regles del joc. La subjectivitat dels jugadors desapareix perquè emergeixi el joc i això suposa que el joc ha de ser jugat una vegada i una altra, ha de tenir lloc; el joc és ser jugat¹⁵, no hi ha joc prèviament, sinó només en el produir-se el joc: la música ha

14. H. G. GADAMER GW1. p. 106.

15. H. G. GADAMER GW1. p. 112.

de sonar i ser escoltada, l'obra de teatre ha de ser representada, el poema ha de ser llegit. Que el joc, l'obra d'art, ha de ser efectivament jugat, executat, realitzat, vol dir que és *autopresentació*¹⁶ (*Selbstdarstellung*): només jugant el joc succeeix, té lloc, es presenta a si mateix.

La comprensió de l'art: mimesis

Essent el joc autopresentació, té inherent la possibilitat de ser presentació *per a* un espectador. Aquí es produeix un gir complet pel qual el joc guanya idealitat. En la mesura en què l'espectador està *separat* del jugar dels jugadors, la presentació del joc pot *aïllar-se* de la conducta dels jugadors. La separació de l'espectador respecte del joc no és una mera separació externa, sinó interna, essencial, en el sentit que ella tanca el joc en una unitat de sentit; l'obertura del joc vers l'espectador forma part del caràcter tancat del joc. En la mesura en què el joc té sentit per a l'espectador, millor dit: en la mesura en què només hi ha sentit del joc quan hi ha una *distància* respecte del joc, l'espectador ocupa aleshores el lloc del jugador, ja que és en ell en qui el joc adquireix sentit i és, doncs, ell qui l'experimenta de manera més autèntica. La distància o separació és el més autèntic pertànyer al joc, el més radical participar-hi. L'espectador esdevé així l'autèntic jugador. Aquest gir que acabem de descriure, Gadamer l'anomena «transformació en una figura»¹⁷ (*Verwandlung ins Gebilde*).

Amb aquesta transformació per la qual el joc es converteix en una figura o unitat de sentit, el joc no rep ja la seva determinació, el seu *què és*, de qui el representa en cada cas: ni de l'actor, ni de l'artista, ni de l'espectador; el joc manté, en front de tots ells, una completa autonomia o idealitat. La figura està així tancada en ella mateixa, no es mesura amb cap altra cosa que estigui fora, no admet cap comparació amb la realitat. El món de l'obra d'art és un món totalment tancat i transformat. Allò en què consisteix aquest món transformat és que en ell qualsevol pot reconèixer que les coses *són així*, les coses es mostren tal com elles són, és a dir, l'obra d'art és una transformació vers la veritat. Per a entendre millor aquesta veritat de l'art i el coneixement inherent a ell, Gadamer recorre al terme grec de *mimesis*, terme que podem traduir per «imitació», sempre i quan no l'entenguem en el sentit de mera còpia o repetició d'alguna cosa; «*mimesis*» vol dir dur alguna cosa a la presència, cosa que inclou un *reconeixement* d'aquesta presència, reconeixement en el qual no es tracta de tornar a conèixer el que ja es coneixia (això seria mera còpia o repetició), sinó coneixement en el qual es coneix quelcom *més*: en el reconeixement emergeix el que ja coneixíem, però a una nova llum que l'allibera de les circumstàncies i contingències i així es mostra com el que veritablement és, en la seva essència¹⁸. La paraula del poeta o la imatge de l'obra plàstica no són còpies d'algun original –poden ser-ho també, com en l'art realista, però no és aquest llur va-

16. H. G. GADAMER GW1. p. 113.

17. H. G. GADAMER GW1. p. 116.

18. H. G. GADAMER GW1. p. 119.

lor—, sinó que, com a *mimesis*, fan que allò que representen arribi a ser el que és; la cosa representada és així perquè se l'ha extret de tota contingència i se la mostra tal com ella és, en la seva idealitat. Però, malgrat la seva idealitat, sempre és fenomen, pura exterioritat que no té res dins, no guarda res darrere, tot el que hi ha està aquí i només essent aquí, en la seva presentació.

El temps de l'art: simultaneïtat

L'obra d'art, però, és joc, és a dir, la unitat ideal de la figura només s'aconsegueix si es juga o es presenta en cada cas. La diversitat de posades en escena d'una mateixa obra teatral o les diverses interpretacions d'una obra plàstica o literària no s'ha d'entendre com una diversitat subjectiva d'interprets, la qual cosa significaria un predomini de la subjectivitat sobre l'obra que conduiria a la mera arbitrarietat interpretativa. Si l'obra és joc, aleshores l'interpret, el jugador, ha de immersir-se en l'obra, de tal manera que les diverses interpretacions o jugades no són res més que les possibilitats pròpies de l'obra: aquesta s'interpreta a si mateixa en la diversitat de les interpretacions. Hi ha, doncs, una identitat que al llarg del temps i de les circumstàncies¹⁹ es presenta de manera diferent, però aquesta identitat no és quelcom «en si» independent de les seves variades manifestacions, sinó que és l'obra mateixa la que es manifesta cada vegada de manera diferent; l'obra o el joc és la seva manifestació que varia perquè canvien els jugadors.

Gràcies a la idealitat de l'art, l'obra es fa repetible i, per tant, permanent. Això vol dir que la unitat ideal de l'art es repeteix al llarg de la història i així obté una validesa per a tots els temps. Aquest caràcter temporal de l'art duu a atribuir-li un caràcter intemporal o etern, però aquest concepció correspon a la subjectivització de l'estètica. L'art és, efectivament, superior al temps, ja que pot ser representat en qualsevol època, però pot ser-ho, no perquè sigui intemporal, sinó perquè «és temporal en un sentit més radical que tot el que pertany a la història»²⁰. Aquesta temporalitat de l'art consisteix en la seva *simultaneïtat* (*Gleichzeitigkeit*), allò més propi i enigmàtic de l'art és que en la seva presentació, que és el seu mode d'ésser, es donen a la vegada, simultàniament, el present i el passat; no és la simultaneïtat de «ser al mateix temps», sinó que allò que es presenta, per molt llunyà que sigui el seu origen, guanya amb la seva presentació una plena presència. La temporalitat de l'obra d'art no és la de l'experiència normal del temps, entès com a successió d'instant, sinó una temporalitat originària. Desmuntar l'esquema subjecte-objecte i el temps propi d'aquest esquema i mostrar la temporalitat estètica com la temporalitat pròpia de la història és una de les tasques centrals de l'hermenèutica.

19. H. G. GADAMER, GW1. p. 126.

20. H. G. GADAMER GW1. p. 128.

III. DE L'ART A LA HISTÒRIA

La temporalitat originària (Heidegger)

En aquest punt, Gadamer també segueix Heidegger. Així com la comprensió de l'home en el mode d'ésser de l'existència és originària respecte a la comprensió enunciativa que obre l'ésser de les coses «sense món» (*Vorhandenheit*, objectivitat) –convertint l'home, també, ell mateix en *Vorhanden*–, així també hi ha una temporalitat originària i una de derivada que es corresponen, respectivament, als modes d'ésser originari i derivat. La comprensió originària és possible des de l'obertura del món que fa comprensible –dóna sentit a– cada cosa particular (*zubanden*); és només quan el fenomen del món retrocedeix (desmundanització) que la cosa es mostra com ja només estant aquí al davant²¹ (*Vorhanden*). La cosa que tenim davant és una cosa *present* que veiem o pensem *ara* i és així constatable en l'enunciat, quan diem «...és...». L'estar present com allò que determina l'objectivitat és una caracterització per a allò que des de la temporalitat és determinat com a «presència» (*Anwesenheit*): l'ésser de l'objecte és la presència que té lloc en l'instant present.

La noció de temps que hi ha suposada en la consideració de les coses com a objectes és la noció ordinària o natural de temps: el temps com un continu en el qual cada instant és un punt. En aquesta consideració teòrica del temps, aquest apareix com una línia en la qual cada punt és un «ara» i cada «ara» divideix la línia en dos semirectes: cada ara és un present que deixa darrere seu un passat i té davant seu un futur. Si l'ésser de les coses tematitzades teòricament com a objectes és una noció d'ésser derivada d'una presència més original i essencial, i el pas de l'una a l'altra consisteix en la pèrdua del món com la totalitat *en què (worin)*²² es fa comprensible la cosa que ens fa front en cada cas –i això és la noció de sentit²³–, així mateix la noció ordinària de temps suposa la pèrdua d'un «en total» unitari que dóna sentit. Això en total o unitari perdut (o oblidat, com diu també Heidegger) és la temporalitat originària com a sentit de l'ésser. La situació en la qual es troba l'home en el mode d'ésser de l'existència recull unitàriament el temps (advenir i haver estat), i no pas una línia d'instantes inconnexos, i és només a partir de la temporalitat unitària, i del seu necessari retirar-se (com necessàriament es retira el fenomen del món en el mode d'ésser de l'objectivitat), que pot haver-hi un present en què té lloc l'enunciat: tot dir «és» és un tenir present que deixa enrere la temporalitat completa²⁴.

21. M. HEIDEGGER, GA2, §16, p. 101.

22. M. HEIDEGGER, GA2, §15, pp. 90-97.

23. M. HEIDEGGER, GA2, §32, p. 201.

24. E. TUGENDHAT, *Problemas*. Barcelona: Gedisa, 2002, p. 281.

IV: HISTÒRIA

Comprensió i història

El temps en sentit derivat o natural o «vulgar» és precisament el propi de les ciències de l'esperit en intentar assimilar la metodologia de les ciències naturals; la ingenuïtat d'aquestes ciències consisteix en la pretensió de conèixer l'objecte històric tal com realment va ser reconstruint el món històric del qual va sorgir, creient possible traslladar-se a l'esperit de l'època, plantejant-se així el problema de la *distància temporal* que ha de salvar-se per accedir al passat. Això suposa, encara que aquest supòsit no sigui temàtic per a aquestes ciències, una concepció del temps com quelcom inert, com una successió uniforme d'instantos que s'erigeix com un abisme que ens separa i allunya del passat i sobre el qual cal construir ponts que salvin la distància, una distància merament *externa* constituïda per l'instant present del subjecte- intèrpret, l'instant passat de l'objecte-document i tota la sèrie indefinida d'instantos que separen l'un de l'altre. Però la distància temporal no és quelcom que s'hagi de superar, sinó que la distància s'ha d'assumir, perquè aquesta no és externa i accidental, sinó *interna, essencial*, i això vol dir, com hem vist en el joc de l'art, la *distància estètica*, que és a la vegada un autèntic pertànyer a allò respecte al qual es manté aquesta determinada distància. La temporalitat autèntica de la història és un fenomen unitari i total marcat per la pertinença mútua entre passat i present. Aquest és el significat de la simultaneïtat.

Un pressupòsit que presideix tota comprensió és que només és comprensible el que constitueix una unitat de sentit acabada²⁵, conclosa —una figura, com dèiem abans— o, amb altres paraules: «quan està suficientment mort com perquè ja només interressi històricament»²⁶; la mort és l'acabament, el límit i, per tant, el que dóna de-finició o de-terminació; només pot dir-se de quelcom què és precisament quan ja no és, perquè aleshores, i només aleshores, és. La distància és l'únic que permet una expressió completa del vertader sentit que hi ha en les coses²⁷. La comprensió posterior d'un text té així una superioritat respecte a la producció originària en virtut de la diferència insuperable entre l'autor i l'intèrpret; el sentit d'un text o d'una obra d'art supera el seu autor no ocasionalment, sinó sempre; el text no és entès com a expressió de les opinions de l'autor, sinó que es pren seriosament la seva pretensió de veritat²⁸: «comprendre significa primàriament entendre la cosa i només secundàriament comprendre l'opinió de l'altre»²⁹. La primera de totes les condicions hermenèutiques és la comprensió real, el saber respecte a la *cosa* mateixa, la qual és la *mateixa* cosa o el mateix assumpte que relliga autor i intèrpret. Així es compleix la pertinença inherent a la distància, a saber: autor i intèrpret tenen a veure amb el mateix assumpte, qui intenta comprendre està lligat a la cosa transmesa i manté un nexa amb la tradició des de la

25. H. G. GADAMER; GW2. *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode. Ergänzungen)*, p. 62.

26. H. G. GADAMER, GW1. p. 303.

27. H. G. GADAMER GW1. p. 303.

28. H. G. GADAMER GW1. p. 302.

29. H. G. GADAMER GW1. p. 302.

qual parla el text transmès. Distància i pertinença, estranyesa i familiaritat. El punt mig entre ambdós és el vertader *topos* de l'hermenèutica³⁰. L'objecte històric neutre és una quimera³¹, el vertader objecte històric no és un objecte, sinó allò altre del que és propi, la unitat d'allò diferent i d'allò propi; aquesta unitat és la que hi ha en la simultaneïtat de l'obra d'art i la que constitueix també el text històric en tant que històric, això és, temporal. En aquest sentit, la comprensió hermenèutica del passat no és una acció de la subjectivitat, sinó un inserir-se en l'esdevenir de la història, ja que és aquest esdevenir el que determina tant el subjecte com l'objecte. L'hermenèutica inverteix els termes: la temporalitat uniforme de la ciència és indiferent respecte a la cosa mateixa o esdeveniment del passat que vol comprendre i, per això, el temps és un obstacle o abisme; la temporalitat hermenèutica, en canvi, és la que està determinada per la cosa mateixa, ja que és l'esdeveniment del passat allò que ens constitueix temporalment.

Història efectiva i consciència de la història efectiva

Aquesta temporalitat històrica és la que Gadamer posa de manifest mitjançant els conceptes de «història efectiva» i de «consciència de la història efectiva», amb els quals es mostra la *pertinença* tant de l'objecte com del subjecte a l'acció o efecte de la història. «Història efectiva» tradueix el terme *Wirkungsgeschichte*, concepte inseparable del de «consciència de la història efectiva» (*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*). Ambdós conceptes són el nucli de l'hermenèutica, amb ells s'obté un pensar radicalment històric, perquè aquest pensa la seva pròpia historicitat³². Que la història és efectiva vol dir que té uns efectes, una efectivitat; l'interpret en el present és i està exposat als efectes del passat i ho sap. Ho sap també l'historiador, ja que, si no, no podria estudiar el passat, però simplement no fa explícit aquest saber en el seu treball. Si, com la llengua alemanya permet de fer-ho, anomenem l'esdevenir o el succeir «*Geschichte*» i el seu relat «*Historie*», aleshores el concepte d'«història efectiva» permet pensar conjuntament la *Geschichte* i la *Historie*: l'efecte de la història és la història mateixa com a esdevenir real i com a relat; és a dir, el relat de la història, la seva interpretació, és un efecte de la mateixa història. L'interpret d'un text o d'una obra d'art és un efecte del passat, però no únicament l'interpret, sinó que l'obra mateixa del passat només pot ser efectuada en la seva interpretació per l'interpret. Una obra del passat provoca com a efecte la seva interpretació; el passat ens sol·licita i només així s'efectua.

El concepte de «consciència de la història efectiva» conté aquesta ambigüitat, és un genitiu subjectiu i objectiu alhora: la consciència és consciència de la història i, a la vegada, és la consciència que té la història de

30. H. G. GADAMER GW1. p. 300.

31. H. G. GADAMER GW2. p. 64.

32. «Una hermenèutica adequada al seu assumpte hauria de mostrar en la comprensió mateixa la realitat efectiva (*Wirklichkeit*) de la història (*Geschichte*). El que es reclama amb això, jo l'anomeno història efectiva (*Wirkungsgeschichte*). Per la seva essència el comprendre és un procés d'història efectiva» (H. G. GADAMER GW1. p. 305).

si mateixa. Malgrat aquest hegelianisme de fons, l'hermenèutica suposa rebutjar una concepció global de la història, una *Weltgeschichte* o història universal, ja que aquesta suposa un relat fet des de fora de la història en el qual als esdeveniments se'ls assigna una data sobre la sèrie temporal. La historicitat radical que pensa l'hermenèutica significa que el passat no és simplement passat inert i mort, sinó, en tant que mort, efectiu en cada present; el passat es llegeix, s'efectua, en el present i així se'l determina i transforma –se'l transforma en una figura o unitat de sentit comprensible–. La consciència de la història efectiva és saber-se efecte d'un passat sempre transformat i, així, és consciència de la contingència del propi relat. L'hermenèutica és la impossibilitat de la història universal.

La comprensió consisteix en aquest saber-se històric: comprendre és efectuar el passat, és a dir, interpretar-lo i, en aquest sentit, la comprensió és més originària que el coneixement científic, ja que la comprensió sap, però la ciència ignora, que l'explicació científica és una interpretació determinada, un efecte de la història. Això mateix és el que diu Heidegger en termes ontològics: l'explicació científica és un efecte derivat, una interpretació «posterior» de la comprensió originària. Aquest oblit, per part de la ciència, de la pròpia temporalitat que la constitueix és, però, necessari per a la ciència en tant que saber positiu que dona resultats i progressa; és inherent a la ciència com a ciència no tematitzar els seus supòsits ontològics, en canvi, sí que ho és per a les ciències històriques en la mesura que el seu tema és precisament la història i, per tant, la temporalitat, la qual és inherent a la comprensió com el nostre mode d'ésser. Allò propi d'aquestes ciències és que deixin de ser ciències positives i assumeixin el que són: coneixement de la història, assumpció radical de la temporalitat i, per tant, comprensió de la nostra existència, és a dir, hermenèutica, filosofia. La consciència de la pròpia historicitat o de la pròpia finitud significa consciència del nostre ésser en el món, de la situació hermenèutica, de la qual, com dèiem, hom no se'n pot sortir, ja que allò que caracteritza una situació és que hom no se la pot mai trobar davant; hom es troba sempre ja en una situació que, per definició, mai pot acabar de conèixer, la qual cosa no vol dir que no puguem tenir-ne consciència, ben al contrari: tenim consciència d'ella perquè mantenim una certa distància respecte a ella, una distància que és la més radical pertinença a la situació. Les ciències estan en la situació sense saber-ho, diguem: simplement juguen el joc; l'hermenèutica, la filosofia, està en ella assumint-la: assumint que el joc és qui juga; la història, qui esdevé. Aquesta és, en definitiva, la comprensió; allò que, en el fons, som. «La meva vertadera intenció era i segueix sent filosòfica; no està en qüestió el que fem ni el que hauríem de fer, sinó el que passa amb nosaltres per sobre del nostre voler i fer»³³.