

TRENCAMENT I CONTINUÏTAT: EL LLOC DE L'HERMENÈUTICA LITERÀRIA

Robert CANER-LIESE

El motiu del nostreencontre és recordar i retre homenatge a Hans-Georg Gadamer. Un homenatge organitzat per la Societat Catalana de Filosofia, a la qual vull agrair doblement que m'hagi convidat: en primer lloc, perquè m'és molt grat participar en un acte dedicat a Gadamer i, en segon lloc, perquè he estat convidat com a representant dels estudis literaris¹. Per a situar-nos en aquest context, el dels estudis literaris, m'agradaria començar amb un petit episodi personal. No és cap anècdota que il·lustri algun tret destacable de la figura de Gadamer, o que reveli alguna intimitat de la vida del filòsof, com tot sovint es fa en els homenatges, ja que només conec Gadamer d'haver-lo llegit. És només una casual coincidència, per a mi especialment significativa: la d'haver pogut comunicar la mort de Gadamer als estudiants en començar la classe d'una assignatura que imparteixo per primera vegada i que és, justament, l'assignatura *Hermenèutica literària*. És clar que, d'aquest episodi, el significatiu no és la mera casualitat cronològica, sinó l'excepcionalitat de l'assignatura. L'assignatura *Hermenèutica literària* forma part del pla d'estudis de la llicenciatura de Teoria de la Literatura i Literatura Comparada que, com a estudis de segon cicle, es pot cursar a la Universitat de Barcelona des de fa molts pocs anys. Es tracta, a més, d'una assignatura que a la nostra universitat és obligatòria, però aquest caràcter d'obligatorietat, no el té en cap altre lloc de la península². Negativament, aquesta iniciativa posa de manifest, si més no pel que fa als estudis literaris, la gairebé nul·la presència de la tradició hermenèutica al nostre país, i això no només implica desconeixement d'una determinada manera d'apropar-se al fenomen literari –allò que sovint s'anomena un mètode–, sinó, sobretot, absència d'una determinada reflexió i de l'actitud crítica que se'n pot derivar. És de la importància d'aquesta assignatura que vull parlar aquí i vull fer-ho amb Gadamer i mostrar –ja que això és un homenatge– que és gràcies a Gadamer que ho podem fer.

1. Vull expressar el meu especial agraïment a Francesc Pereña, organitzador d'aquest acte. El text que aquí presento reproduceix amb alguns afegits i modificacions el que vaig exposar oralment el dia 18 de juny de 2002. Conserva, per tant, el to propi de l'acte i vol ser considerat com uns apunts que podrien ser objecte d'un posterior desenvolupament.

2. Devem aquesta magnífica iniciativa –amb un caràcter indubtablement programàtic i reivindicatiu– al professor Jordi Llovet, fundador i catedràtic de l'àrea de Teoria de la Literatura i Literatura Comparada de la Universitat de Barcelona.

És probable que d'un representant dels estudis literaris en un homenatge al filòsof Gadamer s'espera que faci una glossa de la presència de Gadamer o bé en l'àmbit dels estudis filològics o bé en el desenvolupament de la teoria que té per objecte el fenomen literari. En el darrer cas, se suposa, i amb raó, que es parlarà de l'anomenada 'Estètica de la recepció', també coneguda com l'Escola de Constança, i, en especial, del seu màxim representant, Hans Robert Jauss³. Una altra possibilitat seria contribuir amb un comentari elogiós dels nombrosos treballs de Gadamer sobre temes literaris que el filòsof ha reunit en el novè volum de les seves obres completes. D'entrada, però, no em referiré a cap d'aquests aspectes. Prenc, en canvi, com a punt de partida de la meua contribució la crisi que viu el món de l'ensenyament i que és, de fet, una crisi que afecta tot aquell que tingui la intenció d'educar. Possiblement, l'àmbit dels estudis de lletres i de les anomenades humanitats sigui on la crisi en qüestió es percebi de forma més generalitzada i punyent. Malgrat que l'expressió d'aquesta crisi no sigui sempre igual de clara i precisa, és indubtable que ens trobem davant d'un malestar d'una certa intensitat. No pretenc aquí ser exhaustiu respecte a aquesta crisi, sinó només destacar-ne un aspecte i alguna de les seves ambigües solucions. En les següents consideracions, per tant, la lectura de Gadamer, però també la percepció que fa possible l'ofici de professor i les consideracions a l'entorn de l'excepcionalitat d'una assignatura d'Hermenèutica literària constitueixen una unitat indestruïble.

Ja fa uns anys que, a mesura que passen els cursos, es percep la intensificació d'una tendència que té un doble vessant: es negligeix el passat i es negligeix el llenguatge. L'abisme de desconeixement que separa el nostre present de qualsevol manifestació històrica del passat no fa sinó créixer. Per cert, aquest passat no cal que sigui especialment llunyà. La ruptura que s'ha produït amb la pròpia tradició és radical; ha desaparegut gairebé tot lligam conscient amb la història o tradició que permeti vincular el propi temps amb alguna època del passat i reconèixer-la com a determinant per als nostres temps. D'altra banda, aquest trencament amb la tradició no afecta només els coneixements, en el sentit que disposem de menys informació sobre el passat i sobre els referents culturals que permeten comprendre certes manifestacions històriques, sinó que afecta també el sentit i valor atribuïts a la paraula. I no em refereixo a les mancances en la correcció ortogràfica, sinó a allò que aquestes mancances posen de manifest. No és el lloc aquí d'estendre's sobre aquest tema, de manera que un possible resum de la situació que vivim podria ser el següent: es descuida el llenguatge perquè no es considera la seva influència en la constitució de realitat. A la vegada, la seva rellevància comunicativa està minimitzada. Simplement, no es té en compte allò que el llenguatge té d'imprescindible per al matís, la precisió i l'argument, o el que té de vinculant, universal i compartit. Dit amb altres paraules: el llenguatge es descuida perquè d'alguna manera es creu que la realitat que habitem té una existència completament independent del parlar so-

3. Caldria parlar també de figures com Peter Szondi o Manfred Frank les obres dels quals, encara que crítiques amb alguns aspectes del pensament de Gadamer, han contribuït a la difusió de l'hermenèutica.

bre ella. Així, l'oblit del llenguatge de què parla Gadamer hauria arribat a la seva consumació.

Tot sovint es reacciona davant d'aquesta ruptura històrica amb una resposta precipitada i dogmàtica. S'insisteix llavors en la necessitat de conèixer l'existència de determinats autors, obres o temes, una mena de canon o patrimoni del qual no podem prescindir. Alguns autors i algunes obres són, aleshores, considerats com a portadors d'un valor objectiu, deslligat de la història i dels interessos de cada època, convertint-se en fets o en informacions que s'han de transmetre de generació en generació. Des d'aquí, conèixer la pròpia història o tradició seria conèixer aquests documents del passat elevats a la categoria de fets inqüestionables. Quan es parla sobre els estudis de lletres, és freqüent la repetició d'un mateix esquema argumentatiu que consisteix a pensar que no es pot consentir haver acabat tal carrera o tal assignatura sense que s'hagi tractat determinat autor o determinada obra. Obres o autors que es consideren del tot imprescindibles per garantir un coneixement adequat de la tradició. Aquest esquema vindria a reproduir una concepció de la història i de la tradició de la qual Jauss parla irònicament: la història és com la famosa bola de neu que, en baixar pel pendent de la muntanya, es va fent cada vegada més gran, perquè a mesura que avança l'únic que fa és acumular. Aquesta insistència en una llista o dipòsit de documents clàssics, és a dir, de validesa eterna, que es proposa reparar el tall que separa, cada vegada més, el present del passat, en realitat no fa altra cosa que constatar la seva fenomenal desmesura. Sense negar el possible contingut de veritat d'aquesta insistència en uns textos o autors transmissors d'un valor i d'un interès que van més enllà del seu propi temps, és a dir, que es poden considerar clàssics, em fa també l'efecte que aquest èmfasi normatiu pot allunyar encara més allò que es pretén apropar.

Per a aquesta qüestió, el pensament de Gadamer pot ser especialment fructífer i ens pot donar algunes indicacions que facin possible pensar tant el moment de la ruptura com les possibilitats de la seva superació. Això és així justament perquè Gadamer sempre ha partit de la ruptura i la discontinuïtat de la tradició, és a dir, Gadamer no ha donat mai per fet que el lligam amb el passat ens vingués donat o fos pressuposable. Les reflexions de Gadamer sobre allò específic de les anomenades ciències de l'esperit parteixen precisament de dues respostes no satisfactòries a la descoberta de la historicitat humana. En primer lloc, la contradicció pròpia de l'historicisme que, d'una banda, afirma la historicitat de tot allò que afecta l'ésser humà, mentre que, d'altra banda, creu que pot defensar l'ideal d'objectivitat d'aquell qui estudia la història: mentre que tots ens veiem afectats pel context històric en el qual existim, als investigadors de la història, en canvi, els seria donat poder explicar el passat, no des del propi temps, sinó tal com va ser. Enfront de l'ideal positivista que veu en la subjectivitat un límit o un obstacle per al veritable coneixement, Gadamer veu en la historicitat de qui estudia o llegeix textos del passat tot el contrari. El passat només ens parla en la mesura que ens mou algun interès. Sense interès, sense voler fer parlar, sense subjecte que espera i vol alguna cosa, no hi ha saber històric. Un segon punt de partida de les reflexions de Gadamer és el tema de la continuïtat de la història. La continuïtat de la història esdevé problemàtica precisa-

ment quan es constata la diferència o distància que separa el món, posem per cas, d'un text literari del passat i el món d'un lector situat en el nostre temps. Com és, llavors, possible lligar aquests dos móns? Com podem superar la distància que els separa? Una solució habitual –que ja apuntava més amunt– consisteix a afirmar la validesa universal de certes obres o autors o, dit amb altres paraules, afirmar la seva permanent actualitat, que no es veuria afectada per l'esdevenir històric. Això no seria altra cosa que un clàssic en el sentit habitual del terme. Gadamer, justament, rebutja aquesta solució, perquè, igual que l'anterior, nega la historicitat humana: «El pantheon del arte no es una actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia estética, sino que es la obra de un espíritu que se colecciona y recoge históricamente a sí mismo»⁴. Les dues respostes a la descoberta de la historicitat humana són variacions del mateix: negació del moment subjectiu del coneixement històric. En el primer cas, afirmant l'objectivitat de la perspectiva investigadora i, en el segon, afirmant l'objectivitat del valor d'una obra literària, és a dir, ocultant els efectes del temps dins la història mateixa. Gadamer, en canvi, parteix de la pèrdua irremissible del passat i de la permanent provisionalitat dels valors que atribuïm a qualsevol fenomen històric.

Resulta alligador en aquest context recordar un passatge que crec que ocupa un lloc especialment clau dins de *Veritat i mètode*. Es tracta del darrer apartat de la primera part de l'obra. Gadamer ha posat al descobert l'experiència de veritat que l'art ens ofereix i que, en les reflexions estètiques kantianes, es perdia. Aquest darrer apartat és un passatge que constitueix un enllaç introductorí a la segona part de *Veritat i mètode*, la part dedicada a l'hermenèutica. És un passatge francament programàtic. En ell, Gadamer parla de l'acompliment i realització de l'obra d'art, en especial de la literària, que en l'acte de la lectura o de la comprensió viu una excepcional transformació que consisteix a deixar de ser mer rastre o vestigi mort del passat per a convertir-se en un sentit viu. En aquest context ple de ressonàncies paulines, s'articula la pregunta per la tasca hermenèutica. Segons Gadamer, la tasca hermenèutica s'ha resolt de dues maneres oposades: l'una, l'anomena reconstrucció, i remet al procedir de Schleiermacher; i l'altra, l'anomena integració, i remet a Hegel. Però Gadamer no només descriu aquestes dues possibles reaccions al pas del temps amb el qual tot acte de lectura i comprensió es veu confrontat, sinó que, a més, considera l'adequació d'aquests models a l'activitat hermenèutica, és a dir, els valora. L'ideal de reconstrucció de la situació original en què l'obra va aparèixer, és a dir, la reconstrucció del 'món' en el qual l'obra té el seu origen, és considerat per Gadamer un ideal absurd, ja que així no obtenim cap altra cosa que una vida aparent que ni ressuscita l'origen ni té res a veure amb el moment actual⁵. El punt de

4. Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (traducció de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito), Salamanca: Sígueme 1977, p. 138 (a partir d'ara citaré amb la sigla VM). En la citació es tradueix erròniament el terme alemany 'sich sammeln' per col·leccionar. Això pot confondre el lector, ja que col·leccionar té el sentit més quantitatiu d'arreglar, de mera addició o de suma, i no el de la interiorització o el recolliment que expressa el verb alemany 'sich sammeln'.

5. Cf. VM, 220. Gadamer és d'una radicalitat sorprenent en el seu rebuig de l'hermenèutica de Schleiermacher, però també, més endavant, de la de Dilthey. En una observació que més

partida ha de ser, segons Gadamer, i segons el model de Hegel, més aviat la constatació de la pèrdua, una pèrdua, però, que resulta ser productiva perquè obre la possibilitat de l'apropiació del passat, la possibilitat que el passat abandoni l'estranyesa que resulta de la distància que ens separa d'ell per a convertir-se en part del nostre temps, en alguna cosa pròpia. El model d'aquesta relació productiva amb el passat és, per Gadamer, el de la rememoració hegeliana. Gadamer cita un bell passatge de la *Fenomenologia de l'esperit* que no deixa cap dubte de quin és, per a ell, el lloc d'on han de partir la reflexió i l'activitat hermenèutica: «[Las obras de la musa] no son más que lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol. Un destino amable nos los ha ofrecido como ofrece una muchacha estos frutos. No hay ya la verdadera vida de su existencia, no hay el árbol que los produjo, no hay la tierra ni los elementos que eran su sustancia, ni el clima que constituía su determinación, ni el cambio de las estaciones que determinaba su llegar a ser. Con las obras de aquel arte el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad»⁶. No hi ha cap pont o vincle que ens permeti fer el salt vers el passat, ni existeix la possibilitat de repetir el passat en el nostre temps. Un cop, doncs, negada la possibilitat d'establir un lligam objectiu amb el passat, caldrà preguntar-se què podem fer per a, malgrat tot, relacionar-nos-hi. Ja que la relació amb el passat no ve donada –ni per cap mètode ni per cap suposat valor ahistòric–, caldrà refer-se de la pèrdua preguntant-se cada vegada de bell nou com establir un vincle des del nostre lloc històric del present. La continuïtat de la tradició és, per tant, una tasca infinita. Una tasca que Gadamer entén que es realitza en la forma del diàleg.

Tornem, però, al que deia fa una estona. En començar la meua aportació a l'homenatge a Gadamer que avui ens aplega, m'he referit a les expectatives que segurament desperta la presència d'un representant dels estudis literaris en un acte com aquest. He fet llavors menció del nom de Hans Robert Jauss i de l'anomenada Estètica de la Recepció o Escola de Constança. Aquesta escola va endegar, en els anys 60, un grup de treball al qual va posar un nom que, crec, pot ser-nos de gran utilitat per pensar en què pot consistir resoldre la tasca que ens planteja Gadamer. Si no volem que la nostra relació amb el passat sigui merament museística, pura acumulació d'informacions objectives i definitivament fixades, reconstrucció del que va ser sense vinculació amb els interessos del propi temps, o, al contrari, si tampoc volem que l'estudi de la literatura es converteixi en un mer opinar a partir dels documents del passat que no fa avançar ni en la comprensió del que va ser ni en la comprensió del que està essent, llavors és necessari pensar un model que respecti, d'una banda, les característiques pròpies de l'objecte literari i, d'altra banda, la

aviat esperaríem trobar en algun representant de la Teoria Crítica, Gadamer associa l'hermenèutica reconstructiva a la mirada del turista. La pretesa objectivitat de la reconstrucció vindria a produir un mer decorat pel qual passem sense la més mínima implicació. En termes de Hegel, que Gadamer cita a la plana següent, d'això se'n diu un mer representar (*vorstellen*).

6. VM, 221. Es tracta d'un passatge que es troba a les pp. 435s. de la versió castellana de la *Fenomenología del espíritu* (traducció de Wenceslao Roces), México: FCE 1982.

historicitat tant de l'obra com del lector⁷. Les dues vessants que caldria reunir en els estudis literaris estan representats en el molt encertat nom d'aquest grup de treball o investigació al qual em referia fa un moment: *Poetik und Hermeneutik*⁸. D'una banda, doncs, la poètica: la part dels estudis literaris que més s'apropa a un saber descriptiu que, tendencialment, però mai de manera absoluta, es trobaria desvinculat del moment interpretatiu de la lectura. La poètica té per objecte la part més artesanal de l'obra artística, considera l'obra com un objecte que està construït, és a dir, es pregunta: com està fet? Dit amb la terminologia de Mukarovsky, es tracta de considerar l'obra literària en el seu aspecte d'artefacte⁹. Situats dins la nostra tradició, aquesta seria la vessant dels estudis que més s'acosta a la idea de mètode en el sentit d'un saber màximament desvinculat de la subjectivitat de cada lector o estudiós¹⁰. Aquesta mena de saber és imprescindible tractant-se d'un objecte la relació amb el qual comença amb, i passa necessàriament per, la percepció sensible o estètica. Qualsevol contingut de l'obra d'art, en el nostre cas del text literari, està mediatitzat pel caràcter estètic de l'objecte. Però el saber que prové d'aquesta descripció mostra una tendència a la fixació i a l'aïllament. L'anàlisi descriptiva que descompon l'obra mostrant recursos, trets formals i estructures de la seva construcció sovint oblida el camí sintètic de retorn a la unitat comprensiva de la lectura. Tornar a posar en moviment un saber que tendeix a la repetició d'informacions seria el segon pas d'una relació fructífera amb el text, és a dir, sense abandonar la poètica fer el salt a l'hermenèutica.

La relació hermenèutica es produeix segons el model que Gadamer anomena la dialèctica de pregunta i resposta. En el nostre context, això voldria dir fer el pas que, partint de la descripció de l'objecte, ens ha de portar vers l'inici del diàleg amb el text. Volgudament he utilitzat fa un moment –per a introduir la part pròpiament hermenèutica del nostre tema– el terme *saltar*. El pas que ens condueix de la vessant més descriptiva a la més interpretativa del coneixement literari és inevitablement un salt de conseqüències imprevisibles i que sempre depèn del moment his-

7. Cf. també la proposta d'una «hermenèutica material» de Peter SZONDI, *Einführung in die literarische Hermeneutik* (Studienausgabe der Vorlesungen, vol. 5), edició de Jean Bollack i Helen Stierlin, Frankfurt a M.: Suhrkamp 1975. Es tracta d'un curs pronunciat a la Freie Universität de Berlín durant el semestre d'hivern 1967/68. Hi ha traducció al castellà de la primera lliçó del curs amb el títol «Introducción a la hermenéutica literaria» dins: José DOMÍNGUEZ CAPARRÓS (ed.), *Hermenéutica*, Madrid: Arco/Libros 1997, pp. 59-74.

8. El grup fundador es va reunir per primera vegada el juny de l'any 1963 i estava format per Hans Robert Jauss, Wolfgang Iser, Hans Blumenberg i Clemens Heselhaus. El text més programàtic de Jauss és: «Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik», dins: M. FUHRMANN, H. R. JAUSS, W. PANNENBERG (eds.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch* (Poetik und Hermeneutik IX), München: Wilhelm Fink, 1981, pp. 459-481.

9. Hi ha edició d'una tria de textos d'aquest autor –màxim representant de l'anomenada Escola de Praga– feta per Jordi Llovet: Jan MUKAROVSKY, *Escritos de Estética y Semiótica del Arte* (selección, prólogo, notas y bibliografía de Jordi Llovet, traducción de Anna Anthony-Višová) Barcelona: Gustavo Gili 1977. Mukarovski ha estat també influent en l'obra de Jauss.

10. Afirmació que s'ha d'entendre amb valor tendencial, ja que justament certa tradició hermenèutica nega la possibilitat d'un saber completament desvinculat del moment interpretatiu. Cf. P. SZONDI, «Über philologische Erkenntnis», dins: *Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp: 1970. Hi ha traducció castellana de Juan Luis Verma amb el títol «Acerca del conocimiento filológico» dins: P. SZONDI, *Estudios sobre Hölderlin*, Barcelona: Destino 1992.

tòric en el qual té lloc. Gadamer pensa i proposa aquest salt hermenèutic mitjançant el model dialògic, com un anar i venir de preguntes i respostes. Això vol dir que ens endinsem en un terreny en el qual no hi ha garanties últimes de validesa i objectivitat. Del que es tracta ara és, principalment, d'obrir possibles perspectives des de les quals llegir i comprendre. Anem per parts. El moviment de dislocació pot començar de manera tan senzilla, i difícil alhora, com és mitjançant la pregunta per la funció, rellevància i significat d'algun d'aquells trets que en un primer moment hem considerat com a merament formals. Desmembrada l'obra en les seves parts, encetem així un camí que torna a la unitat de la lectura. Aquesta lectura mai no és única, sinó que és el resultat de la relació entre les parts i el tot i aquesta pot ser diferent en cada lectura¹¹.

Una altra manera possible de posar en marxa un diàleg amb el text és la que proposa Jauss. Aquest autor fa una proposta que, en realitat, està allunyada de l'esperit de Gadamer, però que pot ser de gran utilitat a l'hora de posar en marxa una relació significativa amb el text. Jauss parla de la reconstrucció històrica de l'horitzó d'expectatives¹² que té dos objectius o sentits: en primer lloc, poder percebre el text en la seva alteritat i diferència respecte del nostre món i de la nostra experiència, i, en segon lloc, permetre la comprensió de l'obra com a resposta a les preguntes obertes del seu temps. Em fa l'efecte que així podem evitar la tendència a considerar les obres com a fets. Allò que se'ns mostra com un fet és només una aparença que prové del complet aïllament d'una obra respecte del seu context. Aquesta mena d'abstracció oblida justament tot allò que dona vida al text literari: que cada text es troba dins d'una tradició de lectures, que en cada text conflueixen les esperances, les pors, els dubtes i les certeses –tant les que es repeteixen com les que es rebutgen– que impregnen el propi moment històric i que són inseparables de les imatges, el pensament i la literatura en les quals una època es reconeix a si mateixa. L'obra d'art no és fruit d'una genial inspiració subjectiva desvinculada de tot entorn, sinó que viu dels sentits dominants d'una època. És a dir, ocupa un lloc dins el joc de possibles preguntes i respostes que donen substància a un temps concret. Aquesta indicació, com deïem, és estranya a l'hermenèutica de Gadamer, perquè Gadamer considera el passat sempre com a perdut. Cal recordar, però, que fins i tot en aquell passatge, ja citat, en el qual Gadamer s'oposa completament a una interpretació de caràcter reconstructiu, tanmateix afirma la seva possible utilitat¹³. I això, en un temps com el nostre, no és poc.

11. Ja Schleiermacher va posar de manifest les dificultats amb què topa una doctrina hermenèutica, que ell anomenava 'Kunstlehre'. Malgrat donar indicacions i regles per a orientar la interpretació, Schleiermacher era conscient de la dificultat de donar regles per a llur aplicació. És a dir: podem descriure molt apropiadament l'acte de la comprensió mitjançant el cercle hermenèutic, però això no ens indicarà mai quin és en cada cas el tot més apropiat des del qual considerar una part. Cf. Jean GRONDIN, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991, p. 94. Hi ha traducció castellana d'Angela Ackermann: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Barcelona: Herder 1999.

12. A més del treball ja esmentat, cf. els cap. VII i ss. de H. R. JAUSS, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970. Hi ha versió castellana de Juan Godo Costa i José Luis Gil Aristu: *La historia de la literatura como provocación*, Barcelona: Península 2000.

13. Les paraules de Gadamer són les següents: «Es evidente que la reconstrucción de las condiciones bajo las cuales una obra transmitida cumplía su determinación original consti-

Però allò que, al meu entendre, té de més valuós el model dialògic de Gadamer és el fet de ser un model que reuneix l'aspecte descriptiu i l'aspecte ètic. L'aspecte explicatiu ens permet entendre com es produeix l'activitat de la comprensió i com, sense abandonar la història, es construeix sempre de bell nou una continuïtat que permet superar la distància que separa passat i present. Comprendre un text és, per a Gadamer, fer-lo respondre les preguntes que li fem. No es tracta, doncs, de desconnectar les preguntes –a la manera dels positivistes–, sinó de posar-les de manifest, subratllar-les i potenciar-les. Comprendre, però, no és només fer preguntes i buscar possibles respostes en el text. Comprendre és també estar disposats que el text ens faci preguntes a nosaltres, que el text del passat qüestionï els nostres prejudicis, pressupòsits i certeses. És també per aquest motiu que el model de Gadamer és dialògic: perquè no és un de sol el que pregunta i busca resposta, sinó que el preguntar i el respondre van i vénen entre els dos participants en el diàleg, per tant, entre text i lector. Participar en un diàleg vol dir estar oberts de manera autocrítica a la possibilitat d'haver de revisar els propis prejudicis. El diàleg implica, doncs, un escepticisme productiu –mai se sap d'avançada quin serà el resultat del diàleg– i també una postura antidogmàtica, ja que qui dialoga està obert a la sorpresa i, com dèiem, a l'autocrítica. Aquest darrer és l'aspecte ètic o utòpic del model dialògic. Utòpic en el sentit que el model gadamerià també mostra el que seria un diàleg reeixit, per tant, una mena d'idea reguladora que podria conduir tot diàleg vers la seva realització ideal. Quan Gadamer assenyalava que en la dialèctica de pregunta i resposta el més important és la pregunta, està subratllant aquest doble aspecte descriptiu i ètic del model que ens proposa: sense preguntes en les quals es manifesti i faci explícit l'interès i la implicació del subjecte en allò que vol conèixer, no hi ha saber històric i, alhora, les preguntes són màximament fructíferes quan afecten allò qüestionable de la posició des de la qual preguntem. En ambdós casos, s'està posant de manifest la historicitat tant de l'estudiós, intèrpret o lector, com la del text, ja que les preguntes sempre són les nostres preguntes, allò que ens sembla qüestionable o digne de ser considerat o preguntat en un determinat moment de la història.

Per acabar. El punt de partida d'aquestes paraules d'homenatge a Gadamer era la constatació de la fenomenal ruptura que s'ha produït en la nostra tradició i la pregunta què fer amb això. Vivim en aquest trencament radical, però al mateix temps encara ens proposem, o procurem, recordar i pensar allò que va ser i allò que s'ha esdevingut. La pregunta és més exactament –i així també es té en compte el malestar– què fer amb el passat si volem fer alguna cosa més que acumular coneixements. Per no limitar-nos a l'addició acumulativa de fets i dades, Gadamer ens

tuye desde luego una operación auxiliar verdaderamente esencial para la comprensión.» (VM, 220) Un molt bon exemple de què pot ser una reconstrucció d'aquest tipus, la trobem en el treball de Jauss que duu per títol «Rousseaus 'Nouvelle Héloïse' und Goethes 'Werther' im Horizontwandel zwischen französischer Aufklärung und deutschem Idealismus» i que es troba dins del següent volum: H. R. JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, del qual hi ha traducció al castellà: *Experiencia estética y hermenéutica literaria* (traducció de Jaime Siles y Ela M. Fernández Palacios), Madrid: Taurus 1986.

recorda que tot saber significatiu sorgeix de l'afirmació del nostre lloc dins d'un món, dins d'un determinat context històric. Dit amb altres paraules, el que aquí hi ha en joc és el reconeixement de la finitud de l'existència, amb la intenció, però, de fer-la productiva. En lloc de repetir allò que suposadament sempre val, pot ser més valuós mostrar que sense preguntes no hi ha saber que impliqui l'interpret. Aquesta és la manera de donar sentit a la finitud. I si l'existència ja és prou finita, encara més ho és un estudi universitari o una assignatura. Contràriament a la sorprenent tendència de voler ser cada vegada més exhaustius en carreres de més curta durada, pot resultar més fecund preguntar-se com donar sentit a la finitud dels estudis. I fer-ho sense caure en la humana temptació de voler comprimir l'aparent eternitat d'un programa suposadament sencer dins dels límits temporals de l'acadèmia. La mala infinitud d'un programa tan complet no deixa lloc per a la implicació del subjecte, i amb ell la de tot allò que el propi temps té de qüestionable, en l'acte de la comprensió. Aquesta podria ser, doncs, una possible determinació del lloc d'una *hermenèutica literària*: el de la reflexió sobre els límits amb què topa voler exhaustivitat i objectivitat. Això no seria un acte de resignació davant dels límits, sinó l'intent de fer-los profitosos prenent una altra direcció, és a dir, mostrant amb casos concrets com a partir de l'experiència estètica, de la detinguda observació de la forma, poden sorgir possibles preguntes. I mostrar com les preguntes, i no les respostes, són allò decisiu si pretenem el diàleg. Per això m'agradaria acabar amb la citació d'un passatge de l'obra de Gadamer en el qual finitud i diàleg apareixen junts i on podem trobar indicacions per pensar, per exemple, què pot ser un aprenentatge amb sentit: «Contribuir a un diàleg cuya primera palabra se desconoce en la medida en que no se escuchará la última palabra al respecto, comporta un riesgo que, sin embargo, debemos constantemente asumir»¹⁴.

14. Es tracta de la primera frase d'un assaig de l'any 1965 que porta per títol «La continuidad de la historia y el instante de la existencia» i que es troba dins: H. G. GADAMER, *Verdad y método II* (traducción de Manuel Olasagasti) Salamanca: Sígueme 1994, p. 133.