

F. GRAELL I DENIEL

HERMENÈUTICA I FILOSOFIA

QUADERNS DE FILOSOFIA

37

F. GRAELL I DENIEL

HERMENÈUTICA I FILOSOFIA

37

QUADERNS DE FILOSOFIA

Barcelona 2022

2^a edició setembre 2022 [1^a edició setembre 2013 amb el títol
*L'estudi de l'hermenèutica. La possibilitat
d'experiència des dels escrits de filosofia*]

© F.Graell i Deniel
ISBN: 978-84-938454-6-9

www.xtec.cat/~fgraell
www.quadernsdefilosofia.cat
E-mail : fgraell@xtec.cat

El web permet de baixar la còpia d'un qualsevol quadern editat.
Podeu fer ús de l'adreça electrònica per a qualsevol correspondència amb
Quaderns de Filosofia.

CONTINGUT

Pròleg a la segona edició, 7.
Presentació, 8.

I

PRESSUPOSICIONS I DEPENDÈNCIES EN LA FILOSOFIA

1. ¿Un inici sense preàmbuls? 10.
2. L'abast del que és un pressupòsit, 11.
3. Una atenció a les dependències, 12.
4. L'única manera de ser-hi, 13.
5. El sentit de no tenir en compte pressupòsits i dependències, 14.
6. El sentit de tenir-los en compte, 15.
7. Una prioritat ètica, 15.
8. Començament i certesa, 16.
9. El pes de la història, per exemple, 17.
10. Es tracta de la meva activitat, 18.

II

ES REBLA AMB LA CULTURA

1. Allò que cal comprendre per cultura (I), 19.
2. Allò que cal comprendre per cultura (II), 22.
3. Sobre les diferències culturals, 24.
4. La mirada cultural no enllesteix els afers, 26.

III

LA FILOSOFIA COM A INTERPRETACIÓ

1. Una positivitat present, 29.
2. El problema de saber què defensar, 30.
3. Esbós d'estudi de l'error, 32.
4. Motivació i error, 33.
5. Un llenguatge no estancat, 34.
6. La filosofia com a activitat que interpreta, 35.
7. Per què fer filosofia? 36.

IV UNA HERMENÈUTICA DE TEXTOS

1. Què vol dir «interpretar»? 38.
2. Per a una específica hermenèutica dels escrits, 39.
3. Es diferencia una escomesa hermenèutica i la mateixa dedicació hermenèutica dels escrits dels altres, d'una filosofia de l'hermenèutica dels escrits, 40.
4. L'hermenèutica dels escrits com a escomesa, 41.

V ESBÓS DE FILOSOFIA DE L'HERMENÈUTICA DE TEXTOS

1. La comunicació de l'altre, 43.
2. La filosofia veuria, en la tasca hermenèutica de textos, una presentació dels ens, 44.
3. La lectura dels mestres, 45.
4. Tasca crítica i tasca hermenèutica, 46.
5. La història de la filosofia i l'activitat pròpia, 47.
6. Quan un text és de filosofia, 49.

ANNEX LA SIGNIFICACIÓ HERMENÈUTICA DE LA DISTÀNCIA TEMPORAL, 51.

Pròleg a la segona edició

L'escrit ha necessitat de molts canvis per motius diferents, començant pel fet que ha calgut escollir un títol que explicités més adequadament què s'hi tractava.

Els avenços aconseguits gràcies a la consideració dels apuntaments reals han tingut l'avantatge de simplificar les explicacions i, cosa que encara és més eficaç, les ha fetes més fàcils. La primera edició deixava pràcticament incompreensible, per una manca d'algunes distincions rellevants, com calia apropar-se a les pressuposicions, introduïa una concepció confusa de la situació, no indicava com hi ha comunicació, no presentava per què hi ha error, i d'altres.

Entre les novetats a tenir present es troba la referència a la subjectivitat, que avui per avui la circumscriu a quelcom del cos. Fet i fet el real no cal que sigui, en una altra accepció, ni subjectiu ni objectiu, perquè no hi ha res més, i no es capeix que no gaudeixi dels apuntaments, entre els quals el del conscient, amb diferents modalitats, una de les quals és el «si». I, és clar, no s'hi coneix mai, aquí, apuntaments de ningú altre.

Una qualsevol realitat viscuda de l'altre resta doncs fora del meu abast. Tot això trasbalsava prou algunes parts del quadern, que s'ha provat de refer.

Així mateix s'observarà que s'ha llevat les parts innecessàries en les quals es distribuïa l'escrit, se n'ha fet de noves, s'ha reproduït el que ja escrivíem a propòsit de la cultura, i s'ha traslladat l'esment de Gadamer a un annex. I d'altres diferents retocs i reescrits. En conjunt un quadern nou.

El treball podria considerar-se també com un deute amb tots aquells que han volgut expressar als altres alguna cosa d'aquesta dèria compartida de voler comprendre.

PRESENTACIÓ

1. Les característiques del real comporten que no es pugui reclamar a la bestreta els drets d'una comunicació entre un mateix i un altre, i la prova d'això rau que deu ser difícil de mostrar-ne l'eficàcia si algú ho rebutja i ho avalua una il·lusió.

Tanmateix l'acceptació que l'altre i jo podem acordar quelcom tampoc no necessita de recórrer a instàncies que introdueixin nous problemes, ni li cal sortir de certes condicions meves; per exemple, el fet de tenir un cos, de voler establir una relació, d'aprendre a escoltar, i d'altres d'aquest caire. Llavors la comunicació no suposaria una permanència en un mateix, sorda als altres, malgrat que li seria impossible d'abastar allò que s'expressa en la subjectivitat de l'altre, amb les seves corresponents realitats.

Hi hauria encara el fet que el llenguatge no seria cap garantia que hi hagués univocitat; jo sabria el significat del que dic, i de vegades hauria d'interpretar el que els altres diuen quan una expressió no lliurés fàcilment el seu significat.

Si més no la defensa d'un llenguatge públic com a garantia de comunicació suposaria una petició de principi.

Això seria rellevant en una qualsevol comunicació. En el cas de la nostra disciplina, ens hi trobem quan es llegeix els treballs dels altres filòsofs: la importància d'aquesta lectura sol·licita ja un esment específic, aquí caldrà veure la manera de fer compatible llur comprensió amb d'altres circumstàncies.

2. Perquè el lector de textos filosòfics interpreta, convé de saber què fa. Això permet de distingir una hermenèutica de textos, en l'accepció que la lectura d'un escrit aliè suposa l'esforç de comprendre'l, i una filosofia d'aquesta hermenèutica, en el sentit d'estudiar com es treballa, quan es copsa el que sembla que vol dir un llibre, aquí sobretot quan es llegeix filosofia.

Tanmateix la nostra disciplina no se circumscriu a la consideració de l'hermenèutica de textos, perquè com a tal és comprensió, interpretació, la qual cosa implica la distinció com a

mínim de tres maneres de dur endavant l'exercici hermenèutic i que caldria no confondre.

Tot plegat implica que no puc suposar en cap de les seves accepcions que no gaudeixo, no ja de cap presa de posició prèvia, sinó de res que pogués entelar la meva manera de comprendre alguna qüestió. Es fa urgent un repàs del que sé i de com ho sé, d'elucidar si és possible de sortir-ne, i d'abastar quelcom que no sigui un reflex de la meva educació, del meu temps, del meu lligam social.

Es tracta de dur endavant un tal repàs de la mateixa activitat filosòfica que permeti algun tipus de garantia, i que generi la confiança necessària en les altres tasques de la disciplina, en especial quan repassa la comprensió de textos filosòfics.

Cal començar amb un peu ferm: en les dues primers seccions, hi discutirem aquest punt d'arrencada dels pressupòsits, per tal de passar després a fer un cop d'ull a cadascuna de les accepcions del que és interpretar.

I

PRESSUPOSICIONS I DEPENDÈNCIES EN LA FILOSOFIA

Assumeixo que no sóc un full en blanc i que el meu llenguatge no descabdella una coherència que no pugi remetre al meu passat i als meus lligams socials. Apareixen unes qüestions a considerar.

1. ¿Un inici sense preàmbuls?

En filosofia, com en tot, cal un començament. Sens dubte no s'hi val deixar-se arrossegat pels interessos en l'accepció d'una cerca esbiaixada que justifiqui alguna cosa. Hi ha, sembla, un joc net quan s'abandona una posició que ha resultat ser al capdavant precipitada, parcial, confusa, o desordenada. L'inici doncs deu ser el d'allò que presenta menys dificultats, o si més no que es creu de més fàcil acceptació per part dels altres. Se suposa que no s'hi introdueix sense cap discussió idees rellevants per a l'escrit sense fer-ne una nota expressa. L'ordre del discurs és important per al pas, des de quelcom senzill, a un afer dificultós, de tal manera que els altres van resseguint les paraules i procuren de fer-se càrrec de la circumstància intel·lectual del qui ho explica.

Pel cap baix no s'hi preestableix que els punts de partida hagin de ser justament els que s'hi lliuren, perquè podrien ser ben bé uns altres. El camí d'arrencada d'una activitat d'aquest tipus sembla una convenció circumscrita tan sols per la conveniència de facilitar al lector la comprensió del text, d'assegurar-ne alguna explicació, del que es diu, i en conjunt d'establir-hi un cert ordre. Al capdavant es podria creure que hi domina, en tot això, una certa funcionalitat.

En un tal context s'admet que qualsevol començament es fa amb l'ús d'una llengua, s'hi escull certs temes, s'hi manté algun punt de vista, ho fa algú que ha rebut una educació, que manté un lligam social, que llegeix diaris, revistes, llibres, que es comunica vàriament.

Hi ha, sembla, partits presos de tota mena en la defensa d'una qualsevol opinió, coneixement, saber, per la circumstància òbvia que

ho formula un individu adult format, i semblaria que una qualsevol discussió sobre els afers previs conté un cercle viciós perquè fóra impossible sense tenir-ne.

Comptat i debatut es pressuposaria que no hi ha cap discurs, i en especial una discussió sobre el que pressuposo, sense fer-ne ús, del que pressuposo, pel simple motiu que no ho podria abandonar, no podria deixar de ser jo mateix, a l'hora de la defensa d'un punt de vista. Aquest cercle mereix que se l'observi amb més atenció si no es vol caure en algun parany.

2. L'abast del que és un pressupòsit.

El cercle d'haver-hi pressupòsits per a parlar de pressupòsits – la circumstància que no hi ha procés des del no-res, sinó que un mateix s'explica circumstancialitzat socialment, i en tots sentits, aparenta una dificultat que s'esvaeix quan s'acara tal com és.

Primerament circumscriurem què és un pressupòsit. Per exemple, seria algun element de comprensió que no s'expressa explícitament. Si parlo al meu veí del vol de la merla puc estar pressuposant que l'he observat en el pati aquest matí, àdhuc puc pressuposar que el meu veí ho coneix, tot això. En aquesta accepció qualsevol llenguatge mantindria pressupòsits perquè em deu ser impossible d'expressar-me sense implícits, i àdhuc, més enllà d'aquests, sense un cos no dat fenomènicament (per tant conjecturat), pel qual hi hauria una comprensió i raó.

Això no voldria dir que fos sempre conscient de les implicacions del que explícito, que algú altre, o jo més tard, fa notar: malgrat que en aquest cas la meva comprensió no hauria gaudit abans d'uns tals implícits. Fins aquí els pressupòsits serien aquells que hi són implícitament¹.

Aquesta mena de pressupòsit es trobaria arreu del meu comportament.

¹ Que no hagi extret les implicacions d'una activitat meva desconixedora d'aquest implícit, no voldria dir que hi hagués pressupòsits, sinó que més aviat parlariem de dependències adquirides, de falta de maduresa, i d'altres.

Hi ha sempre pressupòsits: l'estudi n'explicita mentre constantment se'n palesa, en un joc de reflexos que no és res més que el d'una raó, que en parla quan els fa manifestos, mentre comprèn perquè també n'implica. O també a través de l'adonament de com em comporto².

3. Una atenció a les dependències.

El comportament permet fer observar-hi que hi ha molts adquirits (parlo una llengua, gaudeixo d'algunes habilitats, responc educadament, per exemple), tinc costums i hàbits, estudio diferents temes, m'inclino per a algunes respostes i solucions.

No hi hauria necessitat de tractar-ho fora d'on és, si no fos per les dificultats d'accentuar el que s'ofereix i també com l'ofereix: quan parlo hi ha un ús lingüístic fet amb significació, i alhora no pretenc que la manera com ho exercito no palesi un adquirit.

L'adquirit fa conjeturar un aprenentatge, i el seu estudi pot prendre diferents direccions: per exemple, el paper dels condicionaments per a l'adquisició d'una conducta, aquesta comportant sempre una oferta.

També obre el ventall de consideracions a partir de la circumstància que s'aprèn en un medi social, que tendeix a ensenyar l'útil o que es creu convenient per a la relació, i llavors l'estudiós s'introduiria a la socialització i als temes que proposa.

En efecte la psicologia i la sociologia permetrien de recórrer un llarg camí en la dependència. La nostra tasca, però, no rau a seguir-lo, sinó a respectar-ne llur autonomia mentre se cerca lucidesa de com tractar tot això a l'hora de tenir en compte l'ens tal com és. L'adquirit no lliura res més quan se'l sap amb el que s'ofereix: parlo, i hi ha una llengua i la significació, i és en la facilitat de fer-ho que concloc que hi ha una dependència; però gairebé la dedueixo: car hi ha una munió d'exercicis que em costen, i en canvi m'és fàcil de parlar la meva

² No és un pressupòsit que sàpiga on són els mobles de la meva habitació tot mirant-los: ho podré explicar, però allò que correspon a la interrelació adulta amb el meu medi és un adquirit, certament, però inevitable pel fet de ser un home.

llengua: l'interrogant em fa concloure que ho he adquirit. No està en qüestió que parli, que deu ser quelcom que faria pensar en afers d'herència, sinó que m'expressi en una llengua determinada.

Cada dependència presenta les seves característiques: no es palesen igual els condicionaments patents en el tràfec per una ciutat, els hàbits que faciliten la tasca quotidiana, les conviccions a propòsit de diferents temes, i d'altres. Però arreu ocorre que l'adquirit no mostra res més que el que s'hi ofereix en la conducta, i per això gairebé se sap per un raonament: agafó prevencions davant d'un semàfor vermell i, com no ho he decidit prèviament, això implica que ho he incorporat.

D'aquí que s'expressi les dependències més aviat gràcies a un adonament, i que sovint calgui una atenció particularitzada que desequilibra el fet que l'activitat s'ofereix tal com és i tal com es mostra, mentre es deu fer inevitable haver d'anar repetint l'accent de l'un i de l'altre aspecte seu.

Per això cal anar parlant de pressupòsits i de dependències quan aquestes deuen ser sempre presents en el conjunt d'una qualsevol activitat, i que per tant no hi hauria pressupòsit sense dependència.

4. L'única manera de ser-hi.

1. L'afirmació de la complexitat a tenir en compte quan es parla dels pressupòsits i de les dependències no malmet els trets de ser-hi.

La certesa que era una merla que volava al pati, o una altra au, està en allò vist, cosa vàlida per a un qualsevol enunciat d'observació.

El llenguatge es mostra prou eficaç en una relació social i, es parli del que es parli, s'acompanya de tota mena de circumstàncies.

Exposo quelcom amb coherència o incoherència, de vegades no tinc fonament per a sostenir això o allò, per a comportar-me així o aixà. Sóc conscient de la introducció d'opinions sense base, de llenguatges amb respostes habituals: hi sóc mentre descabdello activament prou afers, gaudint de pressupòsits i dependències.

2. En l'exercici de l'activitat s'hi és aquiescent, forçat, crític, habituat, i d'altres: si hi apareix un enriquiment de comprensions, si

s'estintola punts de vista, s'assumeix preses de posició acrítiques, es continua duent un comportament habitual, i d'altres, arreu es tracta de la implicació en un anar desplegant el que s'és, sense poder estar-se dels pressupòsits i dependències. Aquesta és la manera de ser-hi.

5. El sentit de no tenir en compte pressupòsits i dependències.

M'agafo al percebut i al que se sent, i a llur consistència. D'aquí passo als seus pensaments i llenguatges, i a allò que poden suggerir.

Després ensopego idees sobre qüestions socials, el sentit de la vida, i més.

El repàs del que es percep, se sent i es pensa, amb el que es pressuposa, pot portar molt lluny: la ciència natural, per exemple, ha trasbalsat la comprensió de prou experiències quotidianes, la crítica fa veure que tots els homes són iguals, una consideració personal planifica el que farà. Mai no resta donat de què s'és capaç. Fins on s'arribarà, què es comprendrà, en un projecte que es lliura ara, en l'activitat.

Certament l'ésser no es palesa com un absolut: l'activitat sempre es manifesta com a situacionament, i alhora no hi ha més enllà d'una tal emergència. No es pot superar l'ésser-hi.

Això vol dir que una qualsevol activitat es fa des dels pressupòsits, i amb els pressupòsits (incloses les dependències): n'hi ha abans d'iniciar-la i mentre es realitza.

També és la manera d'un progrés en el coneixement i, en conjunt, en la comprensió, i així mateix pot ser un camí per a la clarificació de prejudicis i d'errors.

En efecte el pressupòsit i l'adquirit no duen a un esclariment unilateral, no resoldrien l'activitat que ha d'arriscar-se: la seva presència no deslliura de destriar motivacions.

Una discussió es duu a terme pels llenguatges, centrada en el que s'explicita. Ja se sap que es pressuposa i es depèn: es debat des del que s'explicita i es parla, o des del que es comprèn de l'expressió de l'altre.

6. El sentit de tenir-los en compte.

La discussió d'un pressupòsit treballa un ordre de representacions concretes o/i d'idees, considera les seves (o d'altres) dependències, en funció de l'abast de l'estudi.

La fletxa vola perquè l'aire fa de causa eficient, d'acord amb el principi que qualsevol efecte necessita una causa, o que res no es mou sense ser mogut: hi ha una explicitació de l'ordre de la representació i d'idees que en necessita de moltes altres.

L'estudi posa en relleu alguna cosa que abans no s'havia subratllat, i que pot recaure en l'implícit, o àdhuc no tenir-se present.

Sense el rebuig d'aquella hipòtesi i l'acolliment que la causa sols canvia l'estat de repòs o de moviment, no hi hauria hagut un progrés mecànic – sense la crítica del costum social no s'hauria superat estretors heretades.

L'oportunitat de reformular un qualsevol saber, convicció, hàbit, costum, es troba lliurada per la situació de l'activitat, i són determinades motivacions fetes pròpies que la fan anar endavant.

D'aquí que es canviï punts de vista, qüestions tradicionals, comportaments, no per allò que s'arrossegava, sinó pel caràcter actiu de l'activitat.

7. Una prioritat òntica.

1. Algun esclariment prové del simple fet d'una raó disposada en l'activitat.

Ha d'haver-hi una causa que expliqui un canvi de moviment atès i percebut: la prioritat causal no impedeix d'admetre una prioritat de l'observació natural respecte de l'àmbit del que és hipotètic.

Primerament em moc en un grup humà, és a dir, descabdello una activitat social, i des d'aquí parlo de la societat i de la seva organització.

L'absència d'una actuació sense pressupòsits i dependències no comporta un anivellament òntic; hi ha prioritats que decanten el comportament.

O per dir-ho així: no hi ha substitució de nivells òntics, ni intercanvi. No tot manté la mateixa importància òntica.

2. La situació no lleva que es defensi una prioritat quan s'hi és en una gradació de consistència.

No ha de fer-se sobrepassar una avaluació de manera que es pretengui substituir les prioritats, esdeveniment factualment possible perquè hi ha pensament, una realitat poc consistent.

8. Començament i certesa.

És clar que hi ha doncs una diferent rellevància òntica que no es cap pressupòsit, sinó una dada.

La no acceptació d'unes prioritats i d'unes consistències secundàries no sembla permetre cap conclusió ni cap resultat: si tot val igual res no orienta. Llavors aniria a parar a l'escepticisme o un parlar per parlar.

Pel cap baix la ciència natural n'és un bell exemple: ancorada en l'experiència perceptiva i l'observació fa valer aproximacions i mitjans de tot tipus en profit d'explicar el que ocorre, quan no ho resol a través de la reiteració de casos i la inducció.

Hi ha debat quan s'hi troba ordre: no n'hi ha sortida sense repassar, des del que sembla més fàcil, d'altres qüestions; o sense exposar-se, des del que ofereix més certesa, a problemes més incerts. La no confusió dels graons òntics sembla el camí idoni per a tirar endavant, malgrat que no està conclòs que es faci sempre així. La lucidesa d'arrapar-se al percebut i sentit, a la relació concreta amb algú altre, s'acompanya que es parla, que es va enllà del concret, que cal molts estudis i consideracions, que l'activitat fa prendre consciència que s'és dependent.

Tanmateix el llenguatge dels altres deu ser una de les motivacions per a l'estudi, i s'és capaç no sols d'admirar-lo, sinó també de restar desconcertat, àdhuc d'adonar-se amb el pas dels anys que l'havia desencaminat.

Les certes es guanyen de vegades, i d'altres es perden. La dèria d'algun ordre no passa a ser cap clau que obri totes les portes: basta

que sigui una màxima per a no començar una tasca pel lloc que no toca.

9. El pes de la història, per exemple.

La història explica què va ocórrer en algun temps passat i, si es vol, permet de seguir que quelcom que ara forma part del vaivé diari s'hagi engendrat a partir de plurals esdeveniments – la mateixa història personal fa copsar com s'ha arribat al lligam social de què es gaudeix, i s'ha conreat una colla d'activitats amb les coses i amb els altres.

Ocorre que una qualsevol història passada és una recreació. S'agafa consciència de la historicitat del present en aquest sentit, i també de la importància històrica del present cara al futur.

Certament els afers naturals i corporals gaudeixen d'un tal pes que una consciència històrica no en pot fer la competència.

En efecte la comprensió històrica es descabdella per l'estudi, i llavors es pot provar d'atansar-se a l'actualitat, amb la qual cosa hi hauria una eficàcia comprensiva (històrica) per als afers d'ara. Tanmateix la càrrega subsumida en l'estudi històric no hauria d'imposar-se ni fer la competència a la circumstància que l'activitat també s'ocupa de quelcom des d'una efectivitat natural (i corporal) i social, que no pot ser atabalada o ofuscada per continguts referits al passat, tot i que se'ls accepti per a tenir-los en compte en les meditacions i resolucions. Al cap i a la fi el desencert no rau en la comprensió històrica del present, sinó en aquella que vol que aquesta assumpció historitzant gaudeixi d'un pes excessiu, sigui com sigui, en l'exercici que estudia els afers d'avui: arreu és el que hi ha ara el que guia.

Tot plegat fa dir que la consciència històrica esdevé un element més en tot això. No s'hauria d'estimar molt útil per a resoldre cap qüestió perquè és incapaç de dar una jerarquia d'objectius. La consciència històrica es lliura cap al passat, es projecta cap al futur. Es tracta d'un marc que s'ofereix en el present o des del present.

El que es fa ara aboca a la consistència corresponent. Una qualsevol presa de consciència històrica forma part pel cap alt d'això.

La comprensió històrica del present deu fer-se inevitable en la mesura que se sap que s'actua en un medi social i natural diferenciat d'altres. Per tant hi ha una comprensió històrica d'això o d'allò, i es calcula també la motivació del que es fa segons es comprèn la gènesi dels afers d'ara³

10. Es tracta de la meva activitat.

Les consideracions precedents prefiguren que no es visita d'altra activitat que no sigui la de ser-hi, que alhora es va adonant, amb el seu exercici, de les coses i dels altres.

Implica que un qualsevol problema s'ofereix en el decurs del dia, i que les explicacions que s'hi mostren fan prendre'n consciència, permeten comprendre, esdevenen un exercici en la qual els pressupòsits i les explicacions importen en la mesura que se sap com tenir-los en compte.

El desllorigador rau en l'engatjament: trobar-se ocupat en les coses i en els altres⁴.

³ Per a un cop d'ull al paper de la història, cf. *La història, la bona nova i la conversió. Una recerca de filosofia* QF32.

⁴ El filòsof fa renúncia d'un qualsevol pressupòsit que hagi pogut explicitar incompatible amb el seu exercici, d'acord amb el principi que no hi ha res a sostenir per damunt de la resultant del seu estudi. El manteniment d'un pressupòsit, que no ha gaudit de la garantia que exigeix aquesta disciplina, sembla incompatible amb la seva tasca. També l'estudiós procura anar esdevenint lúcid de les dependències, no perquè totes hagin de ser superades, sinó perquè assaja que no destorbin el reguitzell de les seves consideracions, i facin estimar talment els afers que no puguin trobar un aval d'un altre ordre més adient.

II

ES REBLA AMB LA CULTURA

Els pressupòsits i les dependències palesen en conjunt adquisicions, i fan aventurar aprenentatges, on hi hauria hagut condicionaments i potser motivacions. L'assumpció que s'aprèn comporta la que això es fa també en un medi social; i considerant el present efectiu, la història personal, i l'eficàcia del tracte amb els altres, es parla del que és cultural per a allò que es fa en tant que el seu origen ha depès d'un mateix i, especialment, quan ha depès dels altres.

Són diferents maneres d'abordar l'activitat de ser-hi: els aprenentatges assenyalen un procés passat o present, el condicionament ho reiteraria amb l'afegit d'una eficàcia d'un cos no dat, la socialització accentua que aquell procés és social, i la cultura té en compte la mateixa activitat amb pressuposicions i dependències com a remetent a una adquisició individual i social.

Ara ens proposem un esbós que ensenyi una mica allò a considerar com a fet cultural.

1. Allò que cal comprendre per cultura (I).

1. No es parla una llengua pròpia per un caprici, sinó que s'ha crescut en un medi social, on s'ha anat adquirint el seu domini des de la família; el fet cultural faria dir que es fa rep remissions socials per tots costats: des dels vestits als objectes que es manipulen, des de la manera d'expressar-se a la distribució de les dependències de la casa, des de l'organització de la família a la del treball, des de l'arranjament dels espais en el carrer fins a la cura pels espais verds.

S'afegiria que hi ha hagut el desplegament de l'activitat, i que no s'exclou el que procedeix més d'un mateix que del medi social.

Ultra això la problemàtica inherent en molts assumptes contrabalança la remissió social del que es fa: car es pot fer quelcom, o no.

Es pensaria doncs en una actuació amb una gènesi individual i social, per tant que permet una explicació històrica. Una referència

cultural suposaria necessàriament (en aquest sentit ampli de l'ús del mot «cultura») una mirada històrica: però no de tota la història, no del passat en conjunt (tot el que ha passat), sinó el del que ara es fa, per tant de quelcom que pertany a la història i que no l'esgota.

2. Cultura i natura no es mouen en el mateix pla, no són àmbits antagònics sinó complementaris. Les manipulacions i les transformacions, tots els tractes amb matèries, plantes i animals, els anars i venirs, els cels i les riqueses subterrànies, els gestos, la veu, palesen realitats naturals (ho és també el cos), però amb unes característiques que permeten remetre sovint al passat.

Per exemple, hi ha un estudi natural dels sons quan s'insisteix en les lleis autònomes i repetitives, lleis que no són sols culturals – malgrat que (amb una aparent paradoxa) aquest estudi no pugui no ser un esdeveniment cultural en tant que obeeix a una adquisició i transmissió dels coneixements.

Es pot estudiar la sonoritat de la llengua per a abastar que l'ús que se'n fa remet a una dimensió sociohistòrica, malgrat que – deixant al marge aquesta digressió – se sigui capaç d'assumir que els sons físics són, comparativament, un fet natural, i no cultural en aquesta accepció (són, si es vol, sons que pot lliurar una espècie viva); però l'estudi dels sons no pot no ser cultural en tant que l'actitud teòrica, per exemple, deriva d'una tradició. L'estudi dels sons és un fet cultural perquè s'ha après el manteniment d'una certa manera d'enfocar els afers, i hi ha hagut un esforç propi.

En conjunt es tracta amb afers naturals de tot ordre: ho són els sons de les llengües, la roba dels vestits o de les banderes, els materials de construcció, el paper dels llibres: la mirada cultural de quelcom de la natura no competeix amb l'ordre natural, sinó que, posats a cercar alguna oposició, aquesta es troba entre els afers naturals que, presos com són, s'estableix que no remetent a una història, malgrat que s'accepti alguna digressió cultural (l'actitud teòrica de l'estudi dels lleons, i la seva predisposició a dur-ho endavant, per exemple), i els afers que ho permeten. És a dir, *es tractaria en qualsevol cas d'una oposició relativa d'acord amb el context*; car sembla difícil de trobar un fet natural que exclouï la més

mínima possibilitat d'una remissió cultural; per tant s'assumeix aquella oposició relativa, una funció del seu marc comprensiu, entre ordre natural i ordre cultural.

3. Això podria estendre's en conjunt a la relació entre cultura i el fet de dar-se quelcom, sigui de manera natural, imaginada, pensada (on hi hauria els afers ideals), és a dir, entre cultura i realitat: en tots els casos una oposició relativa, que dependria de com es comprèn, entre quelcom natural sense remissió a una història individual i social, i allò natural que sí que hi remet, entre allò imaginat que no ho fa i allò que sí que ho fa, i també entre allò pensat que no ho fa i allò que sí que ho fa.

Es podria concloure que la cultura és una manera de dar-se els afers naturals (que inclouen els del cos) i, en general, reals en tant que remetent a una tradició i a un passat individual, la qual cosa conté la implicació d'una gènesi sociohistòrica, que s'emmarca en el caràcter canviable del que es fa.

L'explicitació de quelcom cultural suposa l'activitat corresponent; i quan no es fa hi ha una dedicació a un qualsevol altre assumpte, en un exercici de ser-hi. Certament es pot fer suposar l'una de l'altra d'acord amb una raó: però mai no podran trobar-se al mateix nivell ontològic.

4. Pot haver-hi una explicació cultural de l'expressat. Malgrat això seria un error de deduir-ne que la culturalitat sigui la seva única mirada quan és el cas que l'avaluació cultural no cal que entri en la simple consideració a allò expressat. A més a més es podria estimar més aviat que l'expressat s'ofereix com allò real en persona, i en tots els àmbits que es consideri: en les converses i en els estudis, en el cant i en el res, en els jocs i en els acudits, en la visió entusiàstica i en el comiat.

No es podria no estar ocupat en afers de plural índole; hi hauria l'àmbit de natura i de fantasies, de pensaments i de recreacions, que tindria tota mena de referències culturals en l'accepció que n'és possible remissions sociohistòriques, però això ja no valdria per a res més; les decisions a partir de la llengua, dels costums, del treball, de la

família, de la religió, no ho haurien de permetre. No es discuteix els afers perquè siguin culturals sinó des de la seva realitat i per la seva realitat. Gairebé tot permet que sigui dit cultural: però això sols remet a la seva gènesi sociohistòrica, quelcom integrat en una raó.

L'estudi històric és cultural, depèn d'una tradició, però – es deia – no tot el que és històric serveix de referent per a parlar de cultura. Aquesta accentua més la transmissió que duu a assumir que el que es fa té una gènesi en l'aprenentatge individual i social, per tant accentua la continuïtat fins al present, o fins a una certa contemporaneïtat, sap el que ha rebut dels altres, del conjunt de la col·lectivitat, del que un mateix hi ha contribuït, però no s'interessa especialment pels esdeveniments del passat en tant que tals i en tant que expliquen els avatars del passat (fins a arribar a avui dia, si es vol). És obvi que un tal copsar el fet cultural és en si mateix cultural, però aquesta nova remissió sols fa patent quelcom obvi: que s'és sempre capaç d'una nova objectivització.

2. Allò que cal comprendre per cultura (II).

Un resum de tot això faria:

(1) Quelcom és cultural quan es comprèn que el que es fa ha depès d'un aprenentatge individual i social, hi ha doncs una remissió. Si es vol: les activitats són culturals perquè és possible de fer-ne una tal mirada sociohistòrica. I la cultura n'és sols una referència general.

(2) El vessant cultural convida, per contrast, de fer patent el caràcter modificable de la conducta en l'accepció que, dins d'un cert àmbit, es pot fer això o això altre, o no fer-ho.

(3) Arreu hi hauria una oposició relativa, dependent del context, entre quelcom que tal qual no és cultural i allò que sí que ho és.

(4) Per tant la circumstància de copsar la culturalitat d'un afer i aquest mateix afer al marge d'això no es mouen en el mateix pla.

(5) El fet cultural suggereix una gènesi individual i social d'allò que es fa: aquesta gènesi, la lleva de la història sense exhaurir-la.

Afegirem també les següents precisions:

(6) Quan el que es fa transforma la natura hi ha un objecte cultural en la mesura que permet la seva comprensió d'obra feta

mentre roman, i que l'obra és un pòsit d'una activitat; endemés és cultural perquè es comprèn que reflecteix una activitat que permet remetre a una tradició, i una activitat canviable. L'objecte doncs fa permanent la possibilitat de fer-ne una comprensió (referència) cultural, l'activitat que treballa l'objecte també ho permet, però l'activitat no roman com l'objecte; l'objecte és cultural per la comprensió d'una activitat que el cospa i com a comprensió implícita d'una activitat que el produeix.

(7) Sabem que el fet cultural engloba l'après del altres i allò original que s'ha dut endavant. Fent una passa més, i complementant aquesta doble cara de l'aconseguit en el passat, la referència cultural no implica l'esvaïment dels trets singulars de les activitats individuals, i de les obres corresponents: no cal que hi hagi mera reproducció de quelcom paradigmàtic, i és més aviat des de les singularitats de les actuacions i de les obres que hi ha una comprensió cultural; en conjunt cada particular és un exemple cultural (tradicional), i també en cada cas particular hi ha alguna cosa nova.

Es parla també d'altres aportacions culturals sense referència a l'única activitat de què hi ha adonament. El llenguatge porta més enllà d'un mateix el que sols s'avalua en l'activitat, amb la qual cosa es manté a un nivell d'idees, sense problemes doncs mentre el paradigma de llur avaluació ragui en l'aconseguit en l'activitat. Llavors, per exemple, es podria dir:

(8) La comprensió cultural no és rígida: suposant aportacions individuals i socials, un tap de suro és un bé cultural com ho és una columna dòrica, malgrat que el primer l'elabora avui una màquina. La maquinització i l'automatització de la producció d'objectes fa que no siguin la resultant de l'activitat corporal directa, sinó de l'activitat quan es fa servir els afers naturals (matèries i energies) per a facilitar-los. El tap de suro permet una específica comprensió cultural: la d'una societat industrialitzada i amb mitjans automatitzats.

(9) S'admet fàcilment que molt del que s'hi troba en la història permet una comprensió cultural d'allò que es feia en aquell temps – paral·lelament un qualsevol objecte que hagi arribat fins als nostres dies deixa fer així mateix una tal comprensió cultural a la manera de com es fa pels objectes d'avui.

3. Sobre les diferències culturals.

1. Més que demanar respecte per una altra cultura caldria més aviat pregar respecte pel que es fa. No xoquen cultures, sinó que es xoca amb l'altre, o amb els altres, o es parla en genèric⁵. Les referències culturals no són decisives.

Es va a l'estranger. Es troba que s'hi duu una altra manera de viure, i que pot respondre tant a opcions individuals com de grup, tant pel cantó del visitant com dels visitats. Per exemple, d'organització dels àpats, de gustos (el tipus de música, la decoració de la llar), amb un sentiment de pertinença (d'una ciutat, d'un poble), amb uns mitjans expressius (una llengua, uns diaris), una organització social que consideren la quotidiana (treball, associació política, familiar), amb una pluralitat o no de ritus (religiosos, festius, commemoratius), i tot allò que es vulgui més. Una reflexió que considerés sobretot la cultura fóra l'exponent que hi ha un espectador: no s'hi és implicat; i no se seria conscient de gaudir d'una cultura més (potser s'admetria, sí, però a costa de no tenir-ho massa en compte) perquè se seria l'atalaia afavorida. Però en aquesta mateixa mesura s'enganyaria: se sentiria estrany, malgrat que al cap i a la fi això no pogués evitar que, amb el temps i amb l'esforç, no hi hagués un sentiment a la llarga de trobar-se una mica a casa, no hi hagués compromís, no s'hi establís un diàleg, mentre sols no hi hagués una cultura diferent. Precisament és quan es va traspasant el nivell cultural i s'hi discuteix, s'hi treballa, s'hi visita cases particulars i llocs públics, que s'hi fa relació doncs, que quelcom va deixant cada vegada de ser menys cultural per a ser una manera de mantenir una captinença més i més en harmonia amb els nous amics, coneguts i conciutadans. La incorporació social ha comportat en el millor dels casos un esvaïment de les comprensions culturals a favors d'atendre els problemes de cada dia.

La remarca del caràcter orientador de l'ús de 'cultura' s'avé amb la circumstància que s'estima cultural allò que se sent diferent; i

⁵ Primerament es parla a propòsit de l'única activitat que se sap, després s'ofereix la relació amb l'altre, i més enllà es disposa d'un llenguatge genèric.

que pressuposa una altra manera de fer, ja sigui perquè hi ha alguna singularitat prou accentuada i compartida per molts, o per diferències individuals, de tal manera que sembla important de remarcar-ho i d'apuntar-ho com a quelcom que té un estatus social o personal.

2. La rellevància d'això rau en el contrast que hi pugui haver entre conciutadans: car no comparteixen tots les mateixes opinions, gustos, religió, amistats, estils familiars, maneres de prendre's el treball; la diferència de punts de mira i, en conjunt, d'estils de viure, pot ser molt gran entre els membres de la col·lectivitat, malgrat i tot que s'hi pugui admetre que es comparteix quelcom comú. Però les diferències entre els individus d'un mateix lloc no reben tampoc cap apunt decisiu pel fet que tinguin una gènesi social (i una història personal): quan es discuteix com viure amb el cònjuge, els fills que es voldria tenir, com els vol pujar, no esdevé molt útil de saber que el discurs brolla en un context social, amb una gènesi, per a resoldre què s'ha de pensar⁶. La qual cosa vol dir, sense que calgui esborrar la diversitat de casos, que el contacte entre gent estrangera manté més d'un paral·lelisme amb el contacte entre individus d'un mateix grup social, de manera que en un cert sentit el terme 'cultura' esdevé un mot útil per a remetre als trets o a les circumstàncies compartits de manera estable per un grup, o adquirit per l'individu, i que caracteritzen un qualsevol aspecte de la seva activitat, l'objecte que s'hi troba afectat, allò que s'usa.

En altres paraules, se singularitza plurals tradicions culturals dintre d'un mateix col·lectiu social, que en principi remet a una mateixa cultura quan ho referim a algun aspecte comú seu. Però el mateix ús de 'cultura' per a quelcom remès des d'un grup no esdevé massa indicatiu de res quan s'observa que fet i fet *els individus són tots diferents*, i es va eixamplant segons mil sinuositats capricioses fins a abraçar una qualsevol diferència. Per tant, i ara des d'aquest punt de mira de la diferència universal amb tothom, la discussió sobre la cultura és sols primerament la consideració, des d'un punt de mira

⁶ Un tal individu inquiet pot concloure que si més no la remissió a allò tradicional com a motiu obceca quan allò que es troba en qüestió no s'assumeix per afers al marge d'aquella remissió.

genètic, d'algun tret o trets característics d'un grup o col·lectiu, que forma part del cos social propi o no, nacional o estranger; i després la cultura comprèn també el que l'individu ha guanyant per si mateix..

Per això la discussió sobre què cal mantenir o no, defensar o no, rebutjar o no, modificar o no, no pren bàsicament una orientació cultural, sinó que es discuteix sobre l'actuació des de les orientacions que es vulgui. Els problemes culturals esdevenen sovint problemes sobre el que se sap veure, i el contacte amb un altre és sempre el convit a interrogar-se i a explorar el que sembla possible.

4. La mirada cultural no enllesteix els afers.

Les notes anteriors assenyalen que l'aspecte cultural té en compte la transmissió d'habilitats, la circumstància que el que es fa gaudeix d'una gènesi individual i social, i el caràcter mutable, innovador o simplement canviant, de les conductes. Ara toca insistir que la culturalitat del que es fa, dels objectes que s'observa, no és cap obstacle per a trobar-se amb les coses i els esdeveniments tal com són, i perquè una qualsevol meditació en faci d'avaladora.

Els problemes no són en principi rellevants pel fet de comprendre'ls com a culturals: els pros i els contres d'una teoria de la ciència, la cura d'una nova tecnologia, la discussió d'un treball a fer, dels seus mitjans, la preparació dels àpats, d'adquisició del menjar, de roba per a vestir, d'habitatge amb tots els seus estris, el tracte amb els amics, els veïns, els altres conciutadans, les relacions familiars, l'organització d'associacions de tot tipus, els problemes sobre què s'ha de fer, què es pot esperar, què és millor o pitjor – en conjunt totes les activitats no són bàsicament assumptes rellevants perquè siguin culturals.

Les qüestions transcorren sense admetre sovint consideracions que distreguin: quan se'n planteja com: què és un punt, què és la matèria, què és el correcte, no hi ha pas bàsicament un problema cultural, malgrat que s'hi trobi un camí que hi aconduïx; quan s'investiga un nou producte farmacèutic contra el maldecap, un motor que consumeixi menys gasolina, un nou tractament per al cotó amb fins tèxtils, l'aprofitament millor de l'energia eòlica, la dedicació no

es recrea en qüestions culturals, sinó en uns afers determinats; paral·lelament els maldecaps laborals, familiars, associatius, han de ser resolts com a qüestions socials que són presents, sovint tenint en compte, si es vol, les circumstàncies que hi han dut, a unes tals conjuntures, sense que aquesta mera remissió comporti automàticament la resolució de les dificultats. En d'altres paraules: l'activitat transcorre implicada en moltes qüestions que van bastint tot el que s'hi pot donar; la mirada cultural sempre és possible, però diu només que un problema ha tingut una gènesi, i que tot resta a resoldre.

La comprensió cultural és doncs una manera d'abordar un assumpte. Per això no és l'única manera de garantir el que es fa, ni lliura una substitució del que les altres mirades permeten d'admetre: la tematització com a cultural és, en aquest sentit, irrellevant, en l'accepció que és ara i aquí que es discuteix els problemes científics, tecnològics, socials, i de tots els altres que es vulgui. És des d'aquí que la disponibilitat sembla total i proporcional a les llums, a les inquietuds, a allò que ja es pot albirar, que es pot fer o que no es pot fer, que sigui convenient o que no ho sigui.

No es qüestiona la possibilitat de copsar que molt (o ben mirat tot) del que es fa no pugui merèixer una mirada cultural, no pugui ser assumit des d'una tradició de l'ordre que sigui, no pugui palesar la seva problemàtica o individualitat: es tracta d'admetre que tot això no serveix de massa a l'hora d'avaluar uns qualssevol afers, o de resoldre, d'orientar, els problemes. És més: la insistència a remarcar el pes cultural d'alguna cosa deu ser un símptoma que això ja no es té simplement com a quelcom a fer, a usar, a pensar, a practicar, o potser que es manté com a discutible, poc útil, endarrerit, que no diu res. Altrament, per què s'hauria d'insistir en la culturalitat de quelcom? Ocorre que cal admetre sense reticència que prou programes socials deixen de tenir un protagonisme en els comportaments, o estan de fet posats en qüestió, palesant llur caràcter tradicional, per tant assenyalant elements de caire cultural.

Tot plegat mantindria alguna convergència – si més no en la nostra disciplina –, des del punt de mira cultural, amb el ja obtingut en parlar de pressupòsits i dependències: la prioritat del fenomen, i del que s'hi expressa des d'aquí.

Com en llur cas, la comprensió cultural no comporta tampoc una infravaloració de l'aconseguit, com si un qualsevol aspecte hagués de valdre igual: es fa activitats simplement apreses, sigui individualment o socialment, que no reflecteixen res més que una manera de fer que no gaudeix de més rellevància. No s'estigmatitza el guanyat pel propi esforç o el tradicional, sinó de la conveniència d'adonar-se que hi ha una gradació òptica, i que l'avaluat culturalment, o a tall d'un pressupòsit o d'una dependència, no és avantatjós o desfavoridor per si mateix, sinó d'acord amb algun ordre de les consideracions.

III

LA FILOSOFIA COM A INTERPRETACIÓ

Llegeixo i escolto prou sovint els altres, i sé més o menys el que vol dir que quelcom sigui vertader o fals; forma part del meu bagatge quotidià. Tant és així que puc provar d'enganyar els altres. També hi ha doble sentit en les facècies i en les ironies, es pot deformar els fets en els relats que s'escriuen. Els mecanismes de la falsedat, del propòsit errat, del joc intencional d'equívocs, formen part de les tasques de cada dia, i l'esclariment es fa en un estudi *ad hoc*, en el cas que calgui.

L'expressió de filosofia gaudeix de la certesa corresponent, mentre s'estima que no es diu alguna cosa equivocada, i es fa tal i com es pot. S'és davant d'una activitat sense més seguretats: no es pot excloure mai que no m'enganyi, el fet clarivident no ho lleva, malgrat que al capdavant cal optar per allò que sembla més adequat, o com a mínim més convenient, que es revela al cap i a la fi com a millor.

S'hi palesa evolució individual i social, i es manté les distincions que es vulgui en l'àmbit del que s'expressa en filosofia; s'esdevé que no hi ha manera de fer-ho fora d'una situació, que va incloent tot allò que es descobreix més tard, potser anys més tard, com a personal o social d'una qualsevol manera, que permet d'anar seguint una mica per què es defensava això o allò, cosa que deu ser vàlida, salvades les diferències, per a mi i per als altres.

La filosofia rep una historicitat individual i social: el conjunt de la seva tasca sofreix un canvi al llarg del temps, amb la qual cosa sols s'obre més l'abast de les consideracions tant des del punt de mira meu com des del social.

1. Una positivitat present.

En filosofia s'assumeix l'activitat d'acord amb una ocupació que situa, i la significació d'una expressió necessàriament ho recull tot, és

a dir, recull el que es pensa, el context (d'afers naturals i del cos, dels altres, i més), i l'actitud. Es pot acceptar que, salvant el grau de certesa que sigui, no s'expressa errors (quan no es vol enganyar) tant en l'accepció que la situació no pot ser quelcom equivocat com en la que no s'hi troba un llenguatge que no toca.

No hi ha res d'estrany que, en aquests casos, no s'hi pugui incloure l'error, ni implícitament ni d'una qualsevol manera, perquè l'error (la falsedat) està en un llenguatge que inclou l'admissió d'un error. Altrament no romanc en el fals: sempre hi sóc, en els ens de tot tipus, amb les seves consistències graduals, i això mateix ho projecto per als altres.

Fet i fet una de les tasques a dur endavant rau, ensopegant alguna cosa falsa o errònia, a considerar-la i a expressar la vertadera; no pas perquè hi hagi cap projecte per a encalçar llenguatges falsos, imprecisos, equívocs, no hi és aquest plantejament: en alguna accepció un llenguatge vertader o fals passa a ser irrellevant, i mes aviat preocupa el que és.

2. El problema de saber què defensar.

Un llenguatge defensat, i temps més tard abandonat en profit d'altres, em comprometria d'una manera estranya. Semblaria que el llenguatge hauria de reflectir al seu nivell la resta d'afers.

Sens dubte és així en una munió de casos: quelcom natural o un sentiment no permeten que pugui estimar algun dia que no eren exactament com havien estat. Allò constatat naturalment o corporalment no sembla introduir nous problemes respecte de la seva realitat.

També m'expresso de més maneres, i ho faig en el conjunt de la meva situació. Puc dir, per exemple, que un amic no s'ha comportat com cal: el sentit de l'expressió ha d'incloure el context local on em trobo, el del meu cos, el pensat, i d'altres: arreu positivitat. Ocorre que, quan m'adono que m'havia equivocat respecte de l'amic, continua havent-hi la mera positivitat del meu cos i de la situació espacial: allò que s'ha admès fals era que l'amic s'hagués comportat malament.

On és el problema? Doncs *aquí* que el pensament d'aquest llenguatge és real, però alhora que aquesta realitat permet fer de succedani d'un esdeveniment perceptiu, per exemple. Aquella realitat no lleva que sigui eficaç: tot és positivitat.

A *nivell de pensament del llenguatge* el problema no és la seva realitat, sinó què es pensa, i això no respon sempre sense més a fets percebuts, sentits, tractats amb els altres, a allò que ara estimo com el relat del que va passar, etc..

Com ho he de resoldre? De vegades es va a les palpentes. Per què? Perquè no se sap sempre què fer.

Quan es duu a terme, sovint es porta a col·lació idees i registres de llenguatge sol·licitats per tal que em socorrin: a l'hora de fer-ho la meva activitat suposa així mateix una assumptió receptiva, que sens dubte remet a quelcom més enllà del fenomènic

Quotidianament aquests socors basten per a fer present el que havia estat una circumstància natural o corporal, àdhuc les paraules dels altres. Si m'adono que la positivitat de tot plegat no suposa error (deixant els de memòria), allò real pensat i expressat («el meu amic no s'ha comportat com cal») pot no adequat per a un tracte perceptiu i social, o per a un relat seu: quan ocorre, m'adono de l'error.

L'error es trobaria sempre en un pensament d'un llenguatge que no correspon al natural i social o, simplement, es trobaria en un llenguatge que ara un altre no admet.

L'error s'admetria una vegada superat: altrament hi ha sols quelcom positiu⁷.

⁷ Se cerca com és possible l'error en filosofia, i no treballem la veritat i la falsedat a nivell de les raons bàsiques, que s'il·lustren mitjançant l'expressió de «no blanc» per a quelcom blanc, o de la de «blanc» per a quelcom no blanc (cf. *Entre les raons bàsiques i el llenguatge genèric* QF27). És clar que l'exemple de l'amic que s'ha comportat com cal, però que no ho creia, no permet remetre al fenomen passat (ja no hi és, malgrat que l'enunciat s'ofereix com un fenomen), sinó a alguna explicació o alguna revisió del tracte passat, i que per tant s'ofereix com un exemple d'una incompatibilitat entre llenguatges, talment com la que hi ha entre «la paret és blanca» i «la paret no és blanca», quan parlo de la paret de casa tot passejant per un parc.

3. Esbós d'estudi de l'error.

1. El filòsof pretén que el seu llenguatge expressi el que hi ha. Ni és només dels cossos i esdeveniments naturals, ni especulatiu: enuncia des del fenomènic, compromentent el conjunt dels apuntaments, amb una significació que recull el situat⁸.

Un enunciat del fenomènic, a semblança d'una dada natural o corporal, no hauria d'oferir cap problema, i és així en la mesura que no hi hagués pensament d'un llenguatge, en el fenomènic. Tanmateix no es manifesta solució de continuïtat entre el percebut i el pensat, molt del que hi està, en aquest, es troba en el primer, i al cap i a la fi se suposa que el segon depèn del primer o d'allò que no és ben bé pensament.

Arreu hi ha positivitat. El fals es lliura quan ja no defenso una expressió, no perquè m'hagi fet trampes o hi hagi hagut alguna inautenticitat: i si més no l'explicació d'haver mantingut abans el que ara considero un error és el que ajuda a comprendre per què hi ha errors.

En aquest cas s'admet fàcilment que ha estat pel llenguatge i el seu pensament que s'assumeix, una vegada s'ha anat enllà, l'error, talment com ho fèiem en creure que l'amic no s'havia comportat com cal.

2. Si el filòsof se circumscriu al fenomènic no hi hauria problemes a propòsit d'errors, malgrat que no implicaria que no hi hagués un evolució del seu llenguatge.

Ocorre que, si un qualsevol ésser s'ofereix com a exemple de fenomen, el fet de no enunciar-lo, tal com és, comporta que se l'expressi tal i com se'l pensa.

S'accepta que hi ajudi força els llenguatges dominants d'un tema, les lectures, allò que porta un segell social, l'haver-ho après, l'estar-hi educat, i d'altres aspectes d'aquest tipus.

En filosofia caldria anar al fenomen, i els seus errors remetrien més aviat als que il·lustren les raons bàsiques, i s'explicarien pel pensament del llenguatge.

⁸ Una expressió falsa esdevindria també una manera de mostrar-se l'ésser present.

També es podria dir així: es fàcil mal comprendre's, sobretot gràcies al medi social.

3. La significació recull el situat: la limitació al fenomènic no implicaria que l'expressió no fos racional. La significació de l'expressat va contenint el ja atès, si és el cas, d'acord amb un context. Però el ja atès no està necessàriament present d'una manera representativa, o pel cap baix no es l'ocupat. Llavors s'admet que esdevé fàcil de pensar-ho en un llenguatge, després des del que s'atén, com sigui que al cap i a la fi la manera de dar-se de l'atès abans s'apropa se'ns dubte al d'un altre llenguatge qualsevol.

Per tant un dels fonaments de l'error també pot trobar-se aquí pel fet que pot no ajustar-se prou al que havia estat atès.

La circumscripció al fenomènic del filòsof no implicaria sols allò ocupat i situat en el moment expressiu, sinó que la seqüència ocupacional i situacional es vagi enriquint amb el que es va lliurant fenomènicament, retornant cap endarrera i cap endavant si és necessari per a un major esclariment.

4. Motivació i error.

L'error se sap quan ja no s'accepta quelcom, en especial en haver intervingut el pensament d'un llenguatge.

Tot i això s'introdueix el fet mateix que es topi amb l'error. És a dir: per què m'equivoco? La pregunta no fita un problema de manca d'informació, ni la resposta té en compte l'afer banal que tothom s'equivoca, que forma part de la quotidianitat. Més aviat vol considerar què representa que m'equivocui, la circumstància que no tot se soluciona amb l'anar fent de l'activitat.

Quan penso i m'expresso sol·licito alguna cosa que deu permetre de conjecturar que hi ha un cos no donat: pensaments i llenguatges s'enfilen els uns sobre els altres, i vaig considerant els més escaients.

En filosofia l'únic que pot motivar és el fenomen, i en aquest cas la conveniència d'una seva expressió, que puc estimar que és del fenomènic malgrat que no és impossible d'expressar-lo amb pensament del llenguatge.

Aquesta activitat positiva no és forçada. L'expressió, que s'admet que es fa lliurement, es duu a terme amb la presumpció d'encert. Això ocorre com si sempre hagués tingut a la mà la possibilitat de copsar quelcom, i de parlar-ho, des del fenomènic a tall d'una expressió no equivocada. Alhora l'activitat de l'ésser-hi, per més lliurement que la descabdelli, no inclou els ressorts que farien que hi hagués una assumpció i llenguatge definidament oportuns.

Certament la tasca rau ara, el fenomènic motivant, en l'esforç reiterat de procurar d'encertar l'expressió del fenomènic a costa d'un pensar i d'un llenguatge que no s'hi ajusta. La qual cosa no esdevé un exercici immediat d'acomplir perquè ho faig ara i aquí, des d'un lligam social que permet aventurar moltes consideracions culturals que formen part de la meua història, educació, posició social, amb les moltes lectures i converses, convenciments i sentiments de grup, estils i costums. Hi ha pressupòsits i dependències.

Llavors la filosofia esdevé una tasca d'anar a l'encontre de l'expressió del fenomènic des d'una activitat amb pressupòsits, que inclou les dependències. La motiva el fenomen si ho fa així – la motivació és el que mou l'activitat – i alhora pren com a part del seu ofici l'esforç constant d'atendre l'ésser tal com és, i no tal com es pensi o s'expressi.

5. Un llenguatge no estancat.

Al costat del que ha estat considerat una equivocació, s'hi desplega una sèrie de processos sense referència a l'error i que fan que es desenvolupi una colla de variants per la qual es parla, per exemple, de maduració d'un estil d'expressar quelcom, d'evolució, de correcció, de precisió, i d'altres en aquesta línia, que mereixen així mateix que es consideri breument.

Es podria plantejar de la següent forma: he estat capaç d'anar revisant en dies diferents un tema des de plurals punts de mira, cada jornada amb la seva expressió, de manera que el context del darrer llenguatge «s'ha enriquit» o, com a mínim, ha fet que hi hagi la suficient transformació per tal que un primer llenguatge resti insatisfactori. Sempre hi ha hagut positivitat, i aquest procés se sap a posteriori.

És a dir: quan enuncio quelcom ho dic amb tota la certesa i positivitat, i es deixa pas al següent enunciat, de manera que hi va havent un context racional. Més endavant s'abandona aquest estudi per a atendre'n d'altres: el retorn a les primeres qüestions poden mantenir ara nous contextos, i llur lectura es pot trobar inapropiada, que no suposa que no es pugui aprofitar treball del ja dut a terme.

El que porta a això sembla en conjunt que és l'estudi. És clar que hi deu poder entrar tota mena d'esdeveniments, en tant que la filosofia no es una ciència predictiva, sinó que entoma els afers, i hi poden ocórrer moltes coses al llarg del recorregut de ser-hi.

Es podria al·legar també aquí la precipitació, que seria una forma de fer present la inconveniència d'un llenguatge anterior, tal com s'ha dit, a partir de l'assaig d'encertar-hi quelcom ajustat. Car ningú no voldria precipitar-se, i és més tard que pondera que ho va fer.

Sigui com sigui uns tals milloraments no comportarien que s'hi veiés errors, malgrat que, si s'hi descobrissin, caldria avaluar-los d'acord amb el que es digué dalt.

No es pretén arribar a un llenguatge que no permeti anar més enllà, quan de fet l'activitat es troba constantment situada.

6. La filosofia com a activitat que interpreta.

1. Quan el llenguatge no expressa qüestions naturals, corporals, i socials, que hagin estat seguides fenomènicament, el convenciment que se'n té pot esvair-se: la sort d'un tals llenguatges seria comuna als dels supòsits, mentre es trobaven enllà del fenomen.

Això vol dir que no hi ha cap llenguatge d'aquesta mena que no pugui trobar-se més endavant qüestionat o corregit.

La quantitat de llenguatges semblants de què s'ha gaudit deu ser enorme: l'ambient social i familiar des de petit basten per a recordar-ho.

2. Es fa filosofia i es troba en unes circumstàncies pròpies: allò que es diu accentua l'aspecte que es vol ressaltar.

L'estudi s'hauria de moure també a nivell de llenguatge del fenomènic mentre que s'expressa amb plena positivitat.

Afegim-hi que el repte exemplaritzava un exercici lliure o, millor, s'ofereix com un dels terrenys per a dur a terme un comportament específic.

Car no està tant en joc l'encert o el desencert d'una expressió, com el fet que també interpreta, exposa el que hi ha a través del llenguatge.

Es voldria expressar des del que m'ocupa, en una situació global, una específica racionalitat: s'explicitaria quelcom del fenomènic acotat per allò que ja s'hauria posat en relleu, de tal manera que hi hagués comprensió.

Alhora no es voldria pensar allò que no hi és, sense que sigui fàcil de vegades de discernir-hi, en tot això, perquè fet i fet no hi ha sempre solució de continuïtat entre la representació i el pensament mentre no s'exclou pressupòsits i dependències.

Es tracta que el filòsof s'arrisca i alhora polemitza. I hi pot haver força convergència entre llenguatges, mentre no es pot pretendre que una activitat d'aquest tipus no rebi poc o molt l'empremta de la personalitat pròpia.

Sigui com sigui l'expressió del filòsof és la d'una positivitat, i el repte de repensar-se és aquell que posa en risc una interpretació a favor d'una altra, l'una i l'altra perseguint un llenguatge del fenomènic.

7. Per què fer filosofia?

¿No seria millor circumscriure el llenguatge al que pot avalar-se directament o indirecta com a dat per un medi físic? Car sembla que el coneixement de la ciència natural i de les ciències exactes resta afavorit pel fet de la seva utilitat, contrastabilitat i publicitat – i, al costat seu, s'hi podria afegir una qualsevol cerca del benestar.

El coneixement més segur i la cerca del benefici comporten en efecte una solució més o menys ben encaminada sense introduir-hi nous problemes més aviat poc comunicables. A més no hi afegirien més angoixes ni il·lusions.

Llavors els problemes serien aquells que durien al coneixement natural, a la cerca del benefici comú, a la resolució de tota mena de contingències.

Per què cal incoar-hi una discussió que mai no s'acaba, i que els uns i els altres no semblen posar-se d'acord, a propòsit de llenguatges que s'escapoleixen del camp de la ciència? ¿No fóra molt millor deixar-ho córrer?

L'actitud de ponderar sobretot el coneixement i el benefici social suposa voler fer-ho així.

¿Es pot evitar que les coses i els altres que em rodegen, i àdhuc el que faig jo mateix, s'ofereixin amb un interrogant? La circumstància d'abraçar una certesa i utilitat deu palesar més aviat que és així: es decideix una resposta a la qüestió, que en molt sentits sembla més a mà.

No revela un comportament propi del saber el fet de bandejar com es lliura un tal qüestionament, i també com és possible que hi sigui.

La comanda de ciència i de benefici, ¿és una resposta a un tal neguit? Ho seria si pogués explicar-lo, però no sembla que ho pugui fer, sinó que es vol com a únic referent, hi ha una explícita renúncia a estimar rellevant algun interrogant que afecta el que es fa i allò que em rodeja.

Potser la filosofia esdevé una manera d'acabar-se al fet que el real apareix qüestionat, i llavors proposa de lliurar els seus llenguatges i interpretacions. Bons o dolents assaja de comprendre un tal fenomen al costat de més fenòmens, i pel camí prova de fer-ho amb d'altres estudis, entre els quals els del mateix coneixement de la ciència i del benefici social.

IV UNA HERMENÈUTICA DE TEXTOS

Es llegeix els altres, o se'ls escolta, mentre es convé que la comunicació no deu suposar que participi en d'altra subjectivitat que no sigui la pròpia; i l'admissió que els textos o les paraules dels altres permetin quelcom singular en depèn parcialment.

1. Què vol dir «interpretar»?

1. Implicaria, entre molts altres afers, donar, atribuir, a una cosa un significat, específicament suposaria l'esforç per saber què volen dir les paraules que no es comprèn perquè són d'un llenguatge estranger, o per algun altre motiu, accepció que perllongaria l'abast semàntic de l'expressió per a tot allò que els altres fan, i per a les obres que han fet, a fi i a efecte de poder-ne tenir quelcom que s'avé amb allò que en sé, o que faig i que dic – *per tant «interpretar», en tots els seus matisos, implicaria saber trobar-hi quelcom escaient*, i caldria reconèixer que s'és davant d'un esdeveniment cabdal perquè comporta, no sols que s'assumeix d'alguna manera les paraules, les obres, i les resultants de l'activitat dels altres, sinó també que són capaces de provocar-ho.

Tanmateix això valdria universalment: les meves paraules, les meves obres, els meus pensaments, els meus esdeveniments de tot tipus amb interrogants, s'interpretarien des d'allò que he trobat o des de les meves renúncies, a més del fet rellevant que jo mateix valdria comprendre tot expressant el fenomènic.

2. S'hi troba alguna ambigüitat, en l'ús d'«interpretació». En un sentit, s'usa per al procés d'interpretar, independentment del que això abraça, i també, en una altra accepció, per a la resultant. Aquesta última es pot considerar una comprensió. L'ús d'«interpretació» com a resultant esdevé útil perquè fa present que abans s'ignorava quelcom, no se sabia això o allò. Una part important de tot el que es comprèn deu ser susceptible d'esmentar-se com a interpretació i, *en conjunt, la*

interpretació-resultant/comprensió es fa més o menys certa d'acord amb l'activitat del cas: la comprensió dels escrits del altres – quan no me'ls he fet meus – manté, sembla, una certesa menor que allò que defenso per compte meu.

3. En tot els casos la interpretació pressuposaria una oferta – es resoluria l'interrogant a propòsit d'un mot, d'una expressió, d'un gest, d'una obra, de la presència de l'altre, dels problemes de la societat, de la història, del futur dels homes, d'un fet natural, de l'univers.

Deu ser uns dels fenòmens més presents arreu perquè calen constantment respostes. Tot i això la interpretació com a camí d'anada i de tornada, necessitaria allò que la resol, és a dir, quelcom escaient.

Perquè hi hagués interpretació d'un llenguatge s'assumiria que hi ha una significació. Si es tractés d'un gest de l'altre home, es mantindria la certesa que se'l pot copsar. Si aparegués una qüestió natural se cercaria quelcom que li fos oportú. Si desavinences familiars hauria d'haver-hi quelcom que hi ajudés i que permetés de centrar el problema. Si algú es preguntés què fa aquí podria no haver-hi resposta (amb una tal manca d'interpretació), etc.

2. Per a una específica hermenèutica dels escrits.

L'hermenèutica que interessa ara és la de la interpretació de textos.

Es tracta d'una mena d'interpretació, aquella que se circumscriu als textos dels altres homes, o àdhuc a les seves paraules de viva veu. És a dir, a tot allò expressat per un altre. Per tant el tema bàsic d'aquesta hermenèutica rau a fer propi quelcom que no és d'un mateix.

Tanmateix bastarà aquí de circumscriure's ara i adés a tenir present sobretot el que s'ha escrit en filosofia. L'encert del que s'hi defensa deu poder fàcilment fer-se extensiu a d'altres àmbits, i val més de limitar-se a uns esbossos, la confirmació dels quals menaria a noves investigacions.

3. Es diferencia una escomesa hermenèutica i la mateixa dedicació hermenèutica dels escrits dels altres, d'una filosofia de l'hermenèutica dels escrits.

1. Col·locats en l'àmbit dels treballs de filosofia cal convenir que els escrits dels altres són capaços d'implicar-me de tal manera que esdevinguin una expressió genuïna pròpia, i que per tant hi hagi una transformació d'algun tipus, cosa que palesaria la rellevància de provar de fer-se càrrec del que els altres diuen, o han dit, i han escrit. De totes maneres l'apropiació ha estat possible bàsicament perquè s'hi ha defensat quelcom, i s'hi assenteix.

Tanmateix no sempre s'acull igual les paraules dels altres. Car no s'exclou que alguna expressió dels altres, o algun treball del passat, ho hagi fet en uns termes que sembla difícil de fer-los propis.

Ocorre que els nivells de lectura són plurals i variis. Independentment del grau d'adhesió que mereix un escrit, l'estudiós pot mantenir un intercanvi que no pretén una exposició de l'autor des de l'autor, per tal d'anar assumint ell mateix certes actituds i exercitant-se en alguns llenguatges. *Es tracta d'un hermenèutica dels escrits dels altres com a escomesa.*

Tanmateix l'estudiós especialista no fita tant la seva transformació intel·lectual com, si s'hi manté rigorós, el guany del que creu la perspectiva de l'autor que considera. *Òbviament ho fa hermenèuticament perquè no gaudeix de cap més realitat*, i precisament la discussió si pot fer-ho objectivament respectant el llenguatge de l'autor o, potser millor, la resolució que mena a defensar que el seu concurs ofereix un punt de vist necessàriament esbiaixat o no, no esdevé un problema de la pràctica hermenèutica d'un escrit, sinó un afer que pertany a la filosofia.

2. Per això s'ofereix aquí una qüestió ontològica: què s'hi troba i què no en aquesta activitat, quin suport es reclama per a fer-la, esdevenen preguntes que no pot respondre la mateixa hermenèutica, sinó la filosofia. Si es vol així: la ponderació de l'activitat hermenèutica d'un escrit no forma part d'aquesta hermenèutica, no depèn dels escrits dels altres, sinó de l'exercici propi.

Per tant la filosofia de l'hermenèutica dels escrits no substitueix l'escomesa hermenèutica necessària quan algú s'endinsa en els corriols del pensament, tampoc no fa la competència a l'estudiós dels escriptors, sinó que es tracta d'un tros de la mateixa filosofia i *de cap de les maneres no és hermenèutica dels escrits dels altres*.

4. L'hermenèutica dels escrits com a escomesa.

El camí que es fressa en començar a estudiar filosofia s'acompanya sovint de la lectura dels autors. S'aprèn a través de les aportacions coetànies o anteriors, i això fa prou important de parlar de tradicions de llenguatge i de les influències que s'ha tingut.

Car el procés que duu a un estudi assumeix, amb les aportacions alienes, la factualitat de contrastar el que els altres han dit i el propi, hi ha un revulsiu per a un mateix, es prova d'encertar el que l'autor que es llegeix o s'escolta vol dir, de tal manera que l'hermenèutica aliena i l'esforç propi esdevenen sovint les dues cares d'una sola que prova d'obrir-se pas.

S'haurà hagut de fer els primers passos en filosofia acompanyat de les obres i de les paraules de contemporanis i avantpassats. Sembla difícil d'aprendre cap a on cal orientar-se sense el concurs de les ajudes, dels consells, i de les indicacions, que es troben arreu en prou escrits i paraules.

Tanmateix això es fa a les palpentes: l'hermenèutica com a escomesa i diàleg amb els altres llenguatges esdevé una font per a un mateix i mai no se li lliurarà prou importància. Però es fa una activitat provisional: certament l'assumpció d'aquesta precarietat s'estimarà un bé perquè no es tendirà a l'encartonament, a la reiteració, a una esclerosi, a una mera improvisació, al costat del fet que l'asistematicitat d'una hermenèutica heurística és la resultant d'una actitud desinteressada, desacomplexada, que evita la contundència per haver trobat ja alguna resultant.

S'esdevé que una crítica del llenguatge dels altres, en l'accepció d'un comentari, d'un contrast, d'un posar en un marc, d'un esclariment, no evita al cap i a la fi que el manteniment explícit d'una hermenèutica primerenca permanent podria semblar més aviat la

resultant de les meditacions pròpies i no pas necessàriament l'objectiu buscat.

Si més no es rep sovint les troballes dels altres amb sorpresa. L'estudiós s'adona també en la interpretació que fa dels altres que hi ha la possibilitat d'una reiteració expressiva inacabable per a tots els escrits.

V

ESBÓS DE FILOSOFIA DE L'HERMENÈUTICA DE TEXTOS

Ens aproparem a allò que es fa quan es comprèn els escrits dels altres per tal d'introduir-nos una mica en la filosofia de l'hermenèutica, a diferenciar de l'hermenèutica de textos.

1. La comunicació de l'altre.

1. La subjectivitat de l'altre és fora de l'abast, i tanmateix puc suposar, salvades les proporcions, la validesa per a l'altre del que val per a mi.

Les paraules i els gestos d'un altre són capaços, a través del que percebo, de suggerir quelcom en mi mateix i, d'acord amb el conjunt de l'expressió, permetre que vagi comprenent poc o molt.

Considero el que es diu i ho entomo a través del meu cos, en part no dat, tot lliurant-li una situació, al que em comunica.

L'expressió de l'altre s'assumeix com si fos jo mateix l'expressat, i amb la meva predisposició activa: per a una tal expressió de l'altre, com per a la meva, valdria que la significació és la d'una ocupació situada, malgrat l'obvietat de la desproporció entre expressar i ser expressat, i el fet que l'altre, tal com és, resta fora de l'abast.

2. La lectura d'un escrit de filosofia exclou certament el gest, no és expressiu com ho és un diàleg o una lliçó oral, però permet de circumscriure millor el seguit del llenguatge i repassar-lo si convé.

Així com el cos propi permet assumir, des de les paraules de l'altre, que hi ha una comunicació, àdhuc admetent que s'hi pot introduir malentesos, la lectura d'un escrit suposa l'adquisició, gràcies a la mediació del cos, del fet mateix de saber llegir, és a dir, de dominar la transcripció de lletres i de paraules en sons, de manera que hi ha una assimilació directa del que es llegeix, i em vaig enriquint amb un tal llenguatge i la seva seqüència. Es traspasa el signes visuals a

l'encontre, àdhuc enllà de la seva sonoritat natural i corporal, o de les imatges corresponents, del que es va dient en el que es llegeix.

2. La filosofia veuria, en la tasca hermenèutica de textos, una presentació dels ens.

1. Es comprèn poc o molt el llenguatge dels altres: en alguns casos fàcilment; interpretar i comprendre serien aquí la mateixa activitat.

En d'altres casos s'ha d'anar estudiant els diferents llenguatges aliens, a fi d'arribar a alguna comprensió. Interpretar seria ara el camí que porta a posar costat per costat texts, meditar-los, trobar-hi llur coherència, si fos el cas, fins a arribar a la comprensió del text.

Això seria una forma esquemàtica de dir-ho. Ben mirat la lectura d'un text de filosofia demana moltes anades i vingudes, es va comprénent unes part i d'altres resten a l'espera de ser-ho. La interpretació com a procés demana molts repassos, àdhuc l'ajuda d'altres textos i d'afers culturals en conjunt.

¿Es comprèn de dalt a baix un autor? No hi ha resposta perquè la seva realitat és fora de l'abast, i sols es procura d'anar seguint l'obra d'un altre des d'un mateix. Allò que es diu «comprendre un autor» rau a haver-hi rellegit prou per a fer-se una composició del que va expressant, amb el benentès que en tots els casos es reclama temps, i esforços de compenetració.

En conjunt comprendre, com interpretar, pot tenir també diferents nivells.

2. És clar que l'expressió llegida (o sentida) demana sovint o que se supleixi allò implícit (hi ha sempre ocupació que situa), o que a més a més es vagi ponderant-la en quelcom concret mentre manté d'altres implícits.

Les bases de la filosofia seguirien sobretot el camí més proper del concret en la mesura que es discuteix de qüestions fenomèniques.

3. L'hermenèutica dels escrits de filosofia s'esforça a introduir-se en les expressions corresponents, sense excloure d'atalaiar allò

concret, i anar fen-t'ho de manera que hi va havent la conseqüent comprensió, que sovint esdevé quelcom articulat, racional.

Per a la interpretació del text aliè, s'introduiria en un llenguatge que permet presentar una situació.

S'hi guanyaria fer sobresortir quelcom per adonament: se suggereix una manera d'expressar-se, i pot indicar allò potser inadvertit.

Es faria ontologia quan fos el cas.

L'hermenèutica ensenyaria a comprendre d'altres llenguatges a propòsit dels ens.

3. La lectura dels mestres.

1. L'estudi dels clàssics aconduïx a la interpretació capaç d'anar fent gaudir d'una comunicació reeixida. I pot apropiari-se de l'expressió triomfant de l'autor, amb la certesa que aconsegueix si més no el que un qualsevol autor hauria volgut: que se'n fessin càrrec, del seu treball.

S'hi troba una certa mirada, la del filòsof-lector, que es vol clarivident, i que prova una vegada i una altra d'anar més enllà de les seves pressuposicions en pro d'un cert senyoreig del llenguatge.

L'esforç expressiu d'un llenguatge s'ofereix com una de les maneres més genuïnes de manifestar-se l'autonomia de què es gaudeix.

El lector sap que el que és important és allò expressat malgrat tots els inconvenients.

2. L'hermenèutica és capaç d'una lectura d'un autor des de l'autor.

S'ha de fer l'esforç de comprendre un autor a partir d'una apropiació singular per la qual s'assumeix un llenguatge. Des d'aquest punt de mira el crític reviu una expressió i procura d'anar-la renovant al llarg de la lectura de tal manera que es va fent càrrec més i més dels propòsits de l'autor, no perquè pugui ser això literalment possible, sinó perquè li sembla que hi ha quelcom que permet una coherència, un redimensionament pensat (i expressat) dels afers, que alhora és un

anar avançant més o menys provisional. El lector prova de posar-se en el lloc de l'altre. Això és el que s'anomena una perspectiva des de l'autor: l'especialista s'amara del que expressa un altre home, preveu les objeccions, sap com acarar les dificultats, perquè s'esforça a «introduir-se» en un llenguatge aliè. Sí, necessita dels recursos propis per a fer reviure un llenguatge: no es pot superar aquesta circumstància, i tanmateix hi ha voluntat de respectar l'autor quan s'exigeix d'atendre «el que l'autor volia dir», treball que és ben bé la conseqüència d'una intenció no manipuladora, a distingir de la lectura sense cura, o de l'assumpció d'un text aliè des de la filosofia d'un mateix, que llavors ensenya a indicar alguna cosa d'un altre sense fer-se càrrec de l'escrit des de mateix autor.

Una filosofia de l'hermenèutica de textos, no podria ser altrament, legítima la tasca de l'especialista d'altres autors, mentre es palesa com a comprensió de les paraules dels altres.

4. Tasca crítica i tasca hermenèutica.

Es pot fer encara una altra cosa: no sols provar de fer-se càrrec del que s'expressa, sinó també de contrastar un llenguatge amb d'altres que s'hi adiuuen o que hi xoquen, que fan que s'hi participi o que se'n difereixi. D'aquí que es parli d'assumpció, de superació, d'incompletesa, d'escaïença, d'aproximació, d'encert, d'error; el fet d'adjectivar d'alguna manera unes expressions no implicaria unes altres, o la comprensió conjunta.

Perquè quan s'interpreta el que s'hi expressa es copsa com si un mateix s'ho expressés, que al cap i a la fi és un ocupar-se en una situació.

Això permet d'aproximar-se una mica més que es vagi gaudint de la lectura dels altres, i del seu abast. Una expressió es manté en la mesura que una activitat la valida després de comprendre l'expressió aliena. I que se superi suposa l'activitat que ho corrobora.

Les relacions entre la comprensió en algun nivell de l'expressió aliena, i el pensament i llenguatge propi, palesen un joc d'anar-se ocupant des de la perspectiva de l'autor i des de la d'un mateix, i haver de mantenir-se dins d'un respecte més o menys encertat o

aconseguit del llenguatge de l'altre, i la radicalitat respecte d'un mateix.

Justament és una tal tasca crítica que fa adonar sovint de les confusions pròpies gràcies al caràcter incisiu del filòsof aliè, la comprensió conjunta d'una secció del qual fa patent les limitacions del treball propi. És així com els grans mestres ajuden a pensar i a dir, de vegades a resoldre alguns afers, sempre com a exemples del que es conjectura com un llenguatge d'una activitat independent.

L'estudiós d'un autor corre també el perill d'oblidar contextos d'una expressió, i de fer mostres d'un saber après (per exemple, un llenguatge que no és expressió del fenomènic, i amb contextos quotidians), sabers dels quals potser ja no sap ben bé si són veritaders o falsos. En una altra circumstància aquests sabers poden pretendre transcendir la relativitat ocasional de llur veritat per mitjà d'una transmissió d'aquells llenguatges (un qualsevol doctrinarisme); el saber es desmarcaria de ser d'una activitat del concret en profit d'una certa fidelitat lingüística.

5. La història de la filosofia i l'activitat pròpia.

1. L'esforç per a copsar el que s'ha escrit o dit palesa – s'ha insinuat dalt – la capacitat dels altres d'irrompre en l'activitat pròpia talment com si es disposés de les condicions per a acollir-ho, i manifesta que la tenacitat que afina i concentra el desplegament d'unes tals capacitats permet de lliurar alguns fruits per tal de comprendre (hi ha una tal hermenèutica) les paraules i els escrits aliens.

L'expressió filosòfica dels altres permet una comprensió al nivell que sigui. Però així mateix la lectura d'un autor o el seguiment de les paraules d'un altre no suposen necessàriament una recepció específica, com sigui que no està suposat que se cerca.

Deixant la tasca de l'estudiós especialista d'un autor, que mereix una consideració a part, el lector de filosofia manté una característica relació entre la seva lectura i l'activitat al marge d'això. Mirem-ho una mica.

2. La circumstància dels molts escrits no lleva, ni ha d'impedir-ho, que la història de la filosofia, i el ventall actual de filosofies, ofereixen alguna cosa més que una confrontació, o un lloc elucidable també per qüestions individuals i socials.

Pel cap baix hi ha filosofia que se la pot comprendre i ser capaç d'assumir-la. Fet i fet el caràcter perenne d'un escrit estreba, àdhuc sense fer-lo propi, en la capacitat de deixar comprendre el que proposa, de fer interrogar, de trasbalsar i tot. Que se'l pugui explicar per les circumstàncies del seu autor i del seu temps no lleva la capacitat dissuasòria de la filosofia gran. Des d'aquest punt de mira els altres afers no tenen importància, àdhuc no en tenen la veritat i la falsedat: la filosofia d'Epicur de Samos, per exemple, és un paradigma de saviesa i de coratge independentment que es rumiï si conté unilateralitats; allò que fa que se l'estimi és el que té de perenne, d'universal, la seva figura de savi: se sap què proposa i se l'admira al marge i tot que no es comparteixi. També és possible que el lector pugui anar a raure en una activitat paral·lela a la d'Epicur: no pot pretendre que sigui radicalment fals que sols hi càpiga la cerca de l'ataràxia per a la felicitat, o no pot excloure per sempre que Epicur tingui potser raó en algun supòsit. Tot això s'hauria d'estendre a una qualsevol altra qüestió i autor rellevant: des de Tomàs d'Aquino fins a Occam, des de Descartes fins a Kant, des de Fichte a Feuerbach, etc. Arreu s'hi troba el mèrit en el fet que se sap contar com es comprèn quelcom.

Les influències de lectures, dels vaivens de les relacions socials, dels atzucacs de la salut, els interrogants que lleven certeses, el fet que hi ha pendent quelcom, les conversions que s'experimenta, permeten llegir les obres dels coetanis i dels que ens deixaren de tal manera que s'és convidat a comprendre això o allò d'una determinada manera; cosa que, malgrat totes les remissions culturals i, en general, socials, és capaç de fer rumiar, de trobar-hi una bona manera de dir-ho, de qüestionar si no serà aquest el camí que convé d'emprendre, tot i que mai no pugui se assumit més que des del conjunt dels afers.

Es tracta d'una dialèctica complicada entre el que la lectura proposa i el que el lector és capaç de manifestar; entre el que és francament dependent d'un temps i que no pot ja estimar-se com a

vàlid, i allò que, àdhuc així, s'expressa com a quelcom que és creïble en l'accepció que algú ho ha pogut defensar, i que és alguna cosa que potser hauria pogut acceptar si em trobés altrament circumstancialitzat, per tant històricament i socialment; una dialèctica, finalment, entre el que es digué o s'ha dit, i el fet que no se sabia expressar millor, mentre aquests diferents nivells dialèctics es mantenen de vegades barrejats, de vegades indestriables i tot, pel simple motiu que és un sol individu qui valora, i que sóc jo sol qui fa d'oracle de la meva situació.

El que diuen (i han dit) els altres ha de ser comunicat. No em deslliuro de provar d'abastar, des d'on em trobo, el que els altres diuen o han escrit.

6. Quan un text és de filosofia.

La diversitat de maneres d'apropar-se a un autor a través de l'assumpció del seu llenguatge, de la crítica corresponent, o de l'estudi de la seva obra, no ha acabat d'explicitar del tot els trets pels quals es diu que un text és de filosofia.

Es parla d'un escrit així quan es comprèn que s'ha provat de considerar els ens, en l'accepció d'expressar quins són i com s'organitzen: quan parlo d'un elefantet d'ivori blanc atenc un ens i, per exemple, explicito que es tracta d'un afer perceptiu que no es dona per meres sensacions. La discussió dels distints ens en aquesta accepció, i d'estudiar-los en les seves característiques, és el tema a tenir en compte.

Kant parlà d'impressions i de formes a priori a nivell de sensibilitat: considerava uns tals elements que estimà rellevant òntics per a aquest nivell bàsic. La defensa d'una posició antimetafísica ofereix una colla d'ens que abraça, i els manté com a tals: per això, valgui el cas, els diversos neopositivismes passen a ser estudis òntics.

La història de la filosofia és la de prou maneres de comprendre la pluralitat òntica i la seva organització: sóc capaç de copsar així cada escrit. Passa a ser la història de com comprendre els ens, de dir-ne quins són i com s'organitzen.

El treball propi esdevé el del lliurament d'aquella comprensió dels ens en l'activitat de ser-hi.

M'afecta perquè és per aquests ens que hi sóc.

ANNEX

LA SIGNIFICACIÓ HERMENÈUTICA DE LA DISTÀNCIA TEMPORAL

La comprensió dels escrits dels altres, d'una obra d'art, de les paraules sentides, mereix una atenció particularitzada. Es tracta d'un fenomen sorprenent quan se'l considera de prop.

Veritat i mètode ho féu a partir de la fenomenologia i, en particular, de Heidegger, que seria el descobridor de la preestructura de la comprensió. Certament el treball s'estintola en les seves pròpies reflexions: per exemple, prova de mostrar que el descrèdit de l'assumpció de prejudicis va provenir de la Il·lustració, quan amb això mateix palesà el més gran dels prejudicis (el prejudici contra els prejudicis en conjunt i per tant la desqualificació de la tradició).

El Romanticisme es trobaria en continuïtat amb els temps anteriors: la defensa que el passat s'ha de comprendre sols en connexió amb les seves circumstàncies seria de fet una radicalització d'aquell prejudici il·lustrat.

«Ben mirat la història no ens pertany, sinó que nosaltres li pertanyem. Molt abans que ens compreguem en la reflexió mateixa que mira cap al passat, nosaltres ens comprem de manera òbvia en la família, en la societat i en estat, en els quals vivim. El focus de la subjectivitat és un mirall deformant. L'autoreflexió de l'individu és sols una foguerada en el cercle tancat del corrent d'un viure històric. Per això els prejudicis dels individus són, molt més que els judicis, la realitat històrica del seu ésser»⁹.

Hi hauria tota mena de motius per a la rehabilitació de l'autoritat i de la tradició, no hi ha un simple objecte per a les ciències de l'esperit sense el seu concurs¹⁰, de manera que sempre hi seria present un interès¹¹. L'exemple del que és el classicisme fa concloure:

⁹Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1965 (2^a edició), pàg.261. El subratllat és sempre de Gadamer.

¹⁰ Cf.ídem, pàg.266.

¹¹ Cf.ídem, pàg.269.

«Aquest esclariment del concepte de classicisme no pretén cap significació autosuficient, sinó que voldria plantejar una pregunta general. Fa: ¿es troba al cap i a la fi una tal mediació històrica del passat en el present, que encunya el mateix concepte de classicisme, en tots els altres capteniments històrics a tall del seu substrat real? Mentre l'hermenèutica romàntica ha reclamat, per mitjà de la igualtat de la natura humana, un substrat ahistòric per a la seva teoria de la comprensió, la qual cosa li permet alliberar el fet de comprendre congenialment de tota noció històrica, l'autocrítica de la consciència històrica s'hi avança al cap i a la fi per a reconèixer l'afectació [Bewegtheit] històrica no sols en els processos sinó també en el fet de comprendre. La comprensió mateixa no és tant per a ser pensada com un acte de la subjectivitat, sinó com una introducció en un procés de la tradició en el qual passat i present es mediatitzen constantment. Això és el que cal fer valer en una teoria hermenèutica quan està dominada molt seriosament per la idea d'un capteniment, d'un mètode»¹².

Si fins aquí s'ha desbrossat més aviat els malentesos creats a partir del segle XVIII, el paràgraf «*La significació hermenèutica de la distància temporal*» introdueix per primera vegada a *Veritat i mètode* una exposició detallada de com cal copsar la consciència històrica en el fet de comprendre i deu ser segurament el paràgraf que fa entomar globalment millor el treball de Gadamer, i en podria servir potser de resum.

La tasca de l'hermenèutica és en efecte l'esclariment de la meravella de la comprensió, que és un tenir part en un sentit col·lectiu.

Un text es comprèn des de les parts, i també des del tot, que permet d'assegurar el sentit de les parts.

Però el cercle de la part i del tot s'ha de transcendir, a fi i a efecte de realitzar-lo plenament, de superar el mer marc empobridor que hi veu sols un cercle viciós, o un afer a escatir des de punts de vista estàtics. El mateix Heidegger avalaria la necessitat de transcendir-lo.

«El cercle no és de natura formal, no és ni objectiu ni subjectiu [com voldria Schleiermacher], sinó que descriu la comprensió com un joc de l'un/a dins de l'altre/a pel qual la tradició [Überlieferung]

¹² Ídem, pàg.274-275.

afecta l'interpret i l'interpret la tradició. L'anticipació del sentit que la nostra comprensió d'un text fa no és obra de la subjectivitat, sinó que es determina des de la col·lectivitat que ens uneix a la tradició. Aquesta col·lectivitat, però, s'assumeix en la nostra relació amb la tradició per mitjà de la formació [Bildung] continuada. No es tracta simplement d'un pressupòsit dins del qual sempre ens trobem, sinó que nosaltres mateixos l'erigim en la mesura que comprem, que prenem part en el procés de la tradició, que per tant el determinem, aquest procés, més. El cercle de la comprensió no és de cap manera un cercle 'metòdic', sinó que descriu un moment estructural ontològic de la comprensió»¹³.

El sentit d'aquest cercle té una conseqüència hermenèutica important: el que es podria anomenar «l'anticipació d'una completesa». Car sols es comprèn allò que representa realment una unitat completa de sentit. «*La comprensió del lector està conduïda també constantment per l'espera transcendent de sentit que s'origina de la relació del que s'hi ha volgut dir respecte de la veritat*», és a dir, «*comprenem també un text transmès des del fonament d'unes esperes de sentit que s'han creat per la nostra situació pròpia resultant*», cosa que no implica que un text no sàpiga més i millor quelcom d'allò que les preconcepcions pròpies puguin saber. La completesa de la qual s'ha fet referència és la d'una «veritat completa».

El sentit de pertinença, és a dir, el moment de la tradició en el comportament històricament hermenèutic, es fa doncs a través de prejudicis que en provenen, d'aquella tradició. No com si s'hagués d'assumir de la mateixa manera tota una tradició: més aviat hi ha una polaritat entre estranyesa i confiança, entre el que seria una objectivitat distant, referida històricament, i la pertinença a una tradició. «*En aquest entre hi ha el veritable lloc de l'hermenèutica*».

Cal doncs l'esclariment de les condicions amb les quals hi ha comprensió, que no són pas metòdiques, sinó donades en la mateixa comprensió.

Pel cap baix no es tracta pas, quan es parla de comprendre un text, de reproduir-ne la comprensió que en tenia originàriament un

¹³ Ídem, pàg.277.

autor, perquè hi ha «una diferència insalvable entre l'interpret i l'autor, diferència que es lliura a través de la distància històrica. Cada temps cal que compregui un text transmès a la seva manera, perquè aquest text pertany al conjunt de la tradició segons la qual el lector de cada època assumeix un interès objectiu i cerca de comprendre's. El sentit real d'un text, quan es posa davant de l'interpret, no depèn de les circumstàncies de l'autor i del seu públic original. No s'escapa si més no amb això. Perquè aquell sentit està sempre codeterminat també per la situació històrica de l'interpret, i a través d'això pel conjunt del procés històric objectiu». Comprendre no és sols un comportament reproductiu, sinó també productiu. «Basta dir que un hom comprèn quan, ras i curt, comprèn».

La distància en el temps possibilita la comprensió. I mai no s'escapa el sentit veritable d'una obra d'art o d'un text perquè hi ha un procés infinit.

«La consciència ensinistrada hermenèuticament inclou consciència històrica. Fa conscients els prejudicis que menen la comprensió; perquè fa ressaltar la tradició com a supòsit d'origen aliè, i la pren en la seva vàlidesa. Fent ressaltar un prejudici com a tal s'aconsegueix clarament de suspendre la seva vàlidesa. Perquè en la mesura que un prejudici ens determina [és a dir, abans de prendre'n consciència], no el sabem i no elensem com a judici»¹⁴.

Com es pot, però, fer ressaltar un prejudici que es troba en la mateixa comprensió? Certament per una suspensió del mateix prejudici, suspensió que té l'estructura d'una pregunta.

«L'essència de la pregunta és deixar obertes i mantenir obertes les possibilitats. Es qüestiona un prejudici... això no vol dir que se'l deixi simplement de costat i que se'n prengui un altre de vàlid o qualsevol cosa altra en lloc seu... Ben mirat el prejudici propi entra ben bé en un joc en el qual aquell mateix hi forma part, del joc. Solament mentre hi ha joc es permet d'experimentar com cal la pretensió de veritat de quelcom i es possibilita que el prejudici mateix pugui entrar també en el joc».

¹⁴ Ídem, pàgs.282-283.

Un pensament històric real – per exemple, aquell que vol comprendre un text del passat – ha de copensar la seva historicitat. Cal *la unitat* de dos pols, una relació, en la qual hi ha la realitat de la història (és a dir, d'allò passat) així com la realitat de la comprensió històrica (perquè depèn d'una tradició). Una hermenèutica hauria de mostrar en la mateixa comprensió aquella unitat, la realitat de la història. Gadamer anomena això la història activa [*Wirkungsgeschichte*]. «*Comprendre és, d'acord amb la seva essència, un procés historicoactiu*».

* * *

Es parla d'una consciència històrica, d'uns prejudicis inclosos en la comprensió, d'una transmissió tradicional; l'estudi d'una ciència de l'esperit es compromet amb el que és transmès.

La comprensió interpretativa d'un text del passat no es duria a terme al marge d'uns prejudicis.

En una direcció oposada es podria defensar que es comprèn de maneres vàries: se sol seguir directament algú que s'expressa oralment sobre quelcom i, també, s'acostuma a entrar sense massa problemes en la lectura de la major part de textos; sovint bastaria de fer-ho per a fer-se càrrec del que s'hi diu sense necessitat de molts més esclariments.

És clar que hi ha una comprensió quan s'explica les circumstàncies d'algú o de la seva expressió, o l'una cosa i l'altra de mi.

La qüestió bàsica rauria a entomar el comunicat per l'altre tal com és; és a adir: no se l'hauria de posar sota sospita i abraçar el que s'hi troba, en una tal dessolidarització.

Semblaria que ho poguéss fer per la circumstància que es pot suspendre la validesa d'un contingut quan es dubta, es pregunta. «*Fer ressaltar un prejudici com a tal abasta manifestament de suspendre seva validesa... Tota suspensió de judicis, conjuntament i directament els de prejudicis, té vista lògicament l'estructura de la pregunta*»¹⁵.

¹⁵ Ídem, pàg.283.

Es tracta d'un *quid pro quo* participat per tota la fenomenologia, canvi que podria remetre potser al mateix Descartes: tanmateix el dubte, la pregunta que deixa descloses moltes possibilitats, la suspensió de validesa, no poden menar en si mateixos a enlloc. Això no serviria per a copsar l'afer tal com és, el dubte sols se superaria pel seu abandó.

No es podria comprendre el que un altre home diu més que a través de prestar-hi atenció, i totes les alteracions i remissions que es trobessin no ho podrien substituir.

No es copsaria com cal un escrit interessant sense abocar-s'hi per tal d'entrar-hi i alhora ser-ne fidel, i el que se'n pogués dir, d'aquest ocupar-se'n, no fóra capaç de llevar la rellevància d'aquella penetració.