
Il quadrato ermeneutico

LLUIS X. ALVAREZ

Università di Oviedo

ABSTRACT: This paper introduces the idea of a hermeneutical square, which stems from the major philosophical contributions of *Truth and Method*. The first of these contributions is the introduction of a vigorous debate between structuralism and hermeneutics in the European cultural context, about the role and limits of human sciences. The second one is the “basic proposal” of considering knowledge as an experience of objectivity (of the being). And last but not least, the alleged theological background of Gadamerian philosophy, pointed out by some unfortunate assessments of Gadamer’s philosophical value. The hermeneutical square is a conceptual instrument designed to deal with the epistemological side of “the hermeneutics of the world”, beyond Heideggerian *Ge-viert* ontology. The square results from a further division of the classical subjective–objective opposition, through which the subjective (personal) is distinguished from the subjectual (artistic) and the objectual (scientific) is separated from the objective (referred to the being). This analytical tool should improve the accuracy of the hermeneutical approach to an appropriate philosophy of *Verstehen*.

KEYWORDS: hermeneutics, ontology, Gadamer, subjectual, objectual

1. L’eredità di *Verità e metodo*

La commemorazione dei cinquant’anni dell’opera fondamentale di H.–G. Gadamer, *Verità e metodo*, ci riporta alla situazione del dibattito filosofico negli anni sessanta, questione che per noi, che allora eravamo solo adolescenti, quasi bambini, richiede uno sforzo di memoria ricostruttiva. Di fatto io mi avvicinai al testo di Gadamer all’inizio degli anni ottanta, ma non ho problemi a riconoscere che intuitivo, negli anni sessanta, alla luce del panorama filosofico che mi circondava, che qualcosa come il rinnovamento ermeneutico guidato da Gadamer sarebbe sorto. E se non lo fosse, si sarebbe dovuto inventare.

Ciò che dico ha a che vedere con la situatività della ragione e delle ragioni: e quindi con lo stato e l’equilibrio della vita spirituale e politica, della

Spagna e delle culture a lei vicine. A questo mi riferirò più avanti. Ma se consideriamo il tema della ricezione di *Verità e metodo* da un punto di vista europeo in generale, attraverso una visione equilibrata della storia a noi più vicina, mi sembrano evidenti le ragioni immediate del libro che contiene i grandi saggi che Gadamer decise di tenere in serbo, con pazienza e in silenzio, in attesa del momento opportuno per la loro pubblicazione, mentre dedicava la sua principale attività di docenza pubblica al commento dei classici della filosofia greca: era necessario, dopo Heidegger (suo amico), una nuova messa in ordine dei punti interessanti della filosofia tedesca e bisognava trarre profitto dall'”esplosione” delle scienze umane per metterlo in relazione con le virtù del vecchio umanesimo, considerate sorpassate e non comprese dalla concorrenza, si chiamasse esistenzialismo, marxismo o neopositivismo.

Scrivo ora sotto l'impressione della morte di Claude Lévi-Strauss — altro studioso che come Gadamer visse una vita centenaria — e vorrei qui mettere in luce brevemente i contemporanei e divergenti motivi filosofici di entrambi, in modo che questo possa anche servire come piccolo e occasionale omaggio all'autore dei *Mitologica*.

Il punto è che all'inizio degli anni sessanta del secolo scorso i paradigmi strutturalisti e quelli ermeneutici cominciavano a competere tra loro in ambito accademico, per la strada, nella cultura urbana, a partire da punti da partenza simili. Lévi-Strauss, dopo le sue esperienze in Brasile e negli Stati Uniti, pensò di avere la forza di competere con Jean-Paul Sartre (e con Simone de Beauvoir) per ascendere al trono della cultura francese. Fondamento di questa pretesa era la minore operatività dell'esistenzialismo nell'organizzazione positiva delle scienze umane e sociali (cosa che è di per sé un compito che dà potere) rispetto alle nuove prospettive dell'analisi strutturale. Nell'ultima parte dell'ultimo capitolo del *Pensiero Selvaggio* si annunciava nientemeno che le arti del neolitico, necessarie allora alla sopravvivenza, erano state completate dalla scienza moderna — che includeva ora le scienze umane — in modo che il sistema del sapere restava così concluso e compiuto. È difficile sottrarsi all'impressione che il capitolo intitolato “Storia e dialettica”, dedicato espressamente alla critica della filosofia di Sartre, si sostanzia di un'idea di fondo che lo pervade e che può essere riassunta con la frase secondo cui, in definitiva, la storia — etnocentrica, materialista o no — è il mito dell'Occidente. Lévi-Strauss abbozzava così, a partire da questa presa di distanza relativista, un paradigma insieme sincronico e diacronico, che bisognava collocare sotto la nuova scientificità della grammatica strutturale e che relegava la fenomenologia di Sartre, e insieme a essa tutta la filosofia, a un ruolo marginale.

Per quel che riguarda Gadamer, il suo obiettivo era simile, riguardo al recupero del controllo sulle scienze umane. Questo appare chiaramente fin dal

principio di *Verità e metodo*, anche se il suo rivale più rilevante era un'altra tendenza della filosofia: una tendenza che si stava imponendo in Germania come conseguenza dell'influsso anglosassone dopo l'occupazione alleata alla fine della guerra contro il Nazismo, vale a dire la filosofia analitica, neo-positivista, costruttivista e scienista. Di fronte a questa possibile influenza minacciosa, le discussioni di Gadamer con il giovane Habermas, così come quelle successive con J. Derrida, erano una faccenda interna al dibattito tedesco o ad esso complementare: si trattava, come ho già detto, di preservare la tradizione della filosofia tedesca che si concentrava nella fenomenologia ermeneutica. Mi pare che questo fosse il motivo principale, perché persino nelle ultime interviste, alla fine della sua lunga esistenza, Gadamer continua a mostrarsi perfino testardo in questo rifiuto dell'influsso del "logicismo" sulla cultura filosofica tedesca. Sebbene io presuma che questo timore fosse eccessivo da parte di Gadamer, il fatto è che, tuttavia, la proposta di fondo di *Verità e metodo* andava molto al di là di una mera strategia di potere accademico o editoriale. Di fatto essa si è contrapposta per vent'anni sia al progetto strutturalista che alle limitazioni del "logicismo" e ha rappresentato una sfida anche per gli adattamenti del marxismo alla società aperta e democratica, culminati nella "teoria dell'agire comunicativo".

Alla fine la *proposta di fondo* di Gadamer è rimasta lontana e al di là della portata del fortunato strutturalismo di Claude Lévi-Strauss, che si è consolidato nella ricostruzione di un tipo di analisi al servizio delle scienze umane, basata sull'esperienza e su di un metodo semiotico-linguistico tale da collocarlo in definitiva al fianco delle scienze formali e naturali, completando così il ciclo della positivizzazione moderna. Per lo strutturalismo, la filosofia dovrebbe di conseguenza abituarsi a trattare se stessa come un'istanza speculativa e dipendente dalle pratiche (etiche e politiche) e dai risultati delle scienze che auto-oggettivano l'uomo.

A dire il vero, visti dall'oggi, i risultati benefici dell'impressionante panorama dello sviluppo neo-umanistico erano e continuano ad essere in gran parte comuni sia al punto di vista strutturale che a quello ermeneutico: il punto di divergenza sul quale *Verità e metodo* insisteva riguardava piuttosto il negare che la filosofia dovesse essere, in quanto filosofia dell'interpretazione, un resto metafisico. Gadamer, da parte sua, recuperava dalla tradizione (in concreto da W. Dilthey) i concetti di *Erlebnis* e di comprensione (*Verstehen*) che alla fine risultavano propriamente irriducibili all'analisi strutturale. Per conto loro e a proprio rischio e pericolo, le filosofie di M. Foucault e J. Derrida, tra molti altri, hanno superato il loro strutturalismo iniziale seguendo i passi di Husserl e di Heidegger (e di Nietzsche e quindi, in ultima analisi, proprio come ha fatto Gadamer): ogni struttura è un'interpretazione e l'in-

interpretazione non è solo analisi (di forme), ma *Erlebnis* del senso attraverso il *modus cognoscendi* della comprensione. Qui mi limito soltanto, com'è naturale, ai punti di contatto con quella che ho chiamato "proposta di fondo" di *Verità e metodo*, senza entrare nei particolari delle diverse filosofie che in un grado o in un altro, per un aspetto o per un altro, si riconoscono come ermeneutiche. Quello che importa qui è che non vi è alcun "residuo metafisico" (ve ne saranno altri, però non questo) nel risultato oggettivo che, in forme diverse, traspare dall'*Erlebnis* teorico–pratico o interpretazione, un *locus* classico, peraltro, che oggi segue il cammino della vecchia "contemplazione" aristotelica o la problematica decisiva della *Wissenschaft* hegeliana.

Tuttavia, il fatto che all'*interpretazione ermeneutica* gadameriana non si possa rinunciare dipende anche da un aspetto della sua "proposta di fondo" che non si è soliti mettere in rilievo ma che costituisce, per così dire, una declinazione *esistenziale* e perfino un recupero esistenzialista, del più grande interesse. Prima di tutto bisogna fare attenzione al fatto che, come si è detto, è difficile trovare in Gadamer una teoria della persona (e aggiungerei, anche in Wittgenstein e in Derrida): ma è per questo che la declinazione esistenzialista riguarda la conoscenza in generale, visto che è proprio nella persona che si stabilisce il soggettivismo non riscattato che si erge come una pericolosa minaccia sia per la filosofia sia per la vita sociale (come appariva evidente a Gadamer nella storia europea anteriore al 1960).

Stabilito questo, la proposta di fondo di Gadamer con il suo tratto esistenziale si esplicita così in tre punti:

- 1) La conoscenza sperimentale non è il paradigma della conoscenza, come vorrebbe la modernità, ma la conoscenza stessa è piuttosto un'esperienza, in primo luogo soggettiva e individuale — come nell'antichità greca — ed ora comune, nell'epoca ermeneutica.
- 2) Che lo si voglia o no, l'ontologia ermeneutica costituisce il punto finale della filosofia teoretica come espressione dell'esperienza dell'oggettività (dell'Essere, in termini heideggeriani).
- 3) Di conseguenza in ogni frammento dell'esistenza quotidiana si presentano, in riferimento all'"evento" (*Ereignis*), l'urgenza e la violenza soggettiva della vita che rinvia *sine die*, per dirlo così, la consumazione della verità e dell'azione (intese in senso assoluto).

Quanto al confronto con la posizione di Lévi–Strauss, quella gadameriana riguardo alla prospettiva antropologica solo implicita in *Verità e metodo*, ma ciò che è certo è che lo stesso Gadamer ha favorito a un certo punto la pubblicazione di un'opera collettiva sull'antropologia secondo una prospettiva

ermeneutica. Per il resto, la posizione relativistica di Gadamer si fa esplicita nella forma di una fedeltà filosofica alla sua tradizione, tedesca e occidentale, la quale vuole avere soltanto una funzione di contrasto e/o di esemplarità rispetto ad altre tradizioni, senza pretendere di spingere in questo modo verso un qualche tipo di modello astratto di universalismo teorico o civilizzatore. Questa scommessa avrebbe avuto delle conseguenze che si sarebbero concretizzate e approfondite nel successivo dibattito sulla tarda modernità.

2. La ricezione di Gadamer in Spagna

La ricezione di *Verità e metodo* in Spagna si è adattata alle circostanze particolari di quel dibattito intellettuale, venendo ad occupare un posto intermedio — in un certo modo tardivamente — tra le diverse ricezioni del marxismo, molto orientate verso la politica della cosiddetta “transizione democratica” e verso la filosofia analitica, che si aggiungevano con maggiore raffinatezza a quelle già esistenti di pensieri più o meno empiristi o scienziati. Nei fatti, la traduzione di *Verità e metodo* è del 1977 (condotta a partire dalla quarta edizione tedesca del 1975) e apparve, così come il volume secondo composto da saggi complementari (nel 1992, a partire dall’edizione tedesca del 1986) presso una casa editrice conosciuta per la sua vicinanza al pensiero cristiano. Pertanto l’ermeneutica di Gadamer arrivava in Spagna quando il nazional-cattolicesimo non era più protagonista nel panorama intellettuale. Gli incontri che favorì furono di vario genere: da un lato integrava una certa tendenza nietzscheana che, nei primi momenti della filosofia giovane, negli anni settanta, si era messa in competizione, sia col marxismo, o con il marxismo strutturalista, sia con le filosofie del linguaggio di tipo neopositivista; ma, dall’altro lato, si contrapponeva, e lo fa tuttora, alla teoria di Habermas e ad altre simili che, in verità, sono la maggioranza all’interno del potente blocco della filosofia etico-politica, nella sociologia e nelle scienze giuridiche più concettuali, considerando anche la filosofia del diritto (c’è una continuità evidente tra la posizione molto “spagnola” di tipo liberal-socialista propria dell’“Institución libre de Enseñanza”, il “krausismo spagnolo”, e la teoria dell’“azione comunicativa”). D’altra parte, si può però osservare che la semente gadameriana (e altre ermeneutiche affini) confluisce subito con l’altra grande posizione del pensiero spagnolo, ogni giorno più rivalutata, che è rappresentata dalla filosofia di Ortega y Gasset. Nella dinamica micro-sociale, *Verità e metodo* è il punto di origine di uno dei gruppi di sacerdoti progressisti che si formarono nell’ambiente dell’ermeneutica tedesca degli anni sessanta (insieme a quelli che lo fecero seguendo piuttosto l’opera di K. Rahner o di J. Habermas) e si aggiunsero così all’opera locale di autori come

X. Zubiri o del suo discepolo José L. Aranguren. In tutti costoro è presente la domanda che io sentii pronunciare — durante un noioso congresso di “giovani filosofi” ormai quasi quarant’anni fa — dall’ermeneuta Andrés Ortíz Osés: «Ma allora chi dovrà criticare il critico?». Era il presagio di quello che sarebbe accaduto di lì a poco nella filosofia spagnola: il fatto che, esclusi i casi marginali o speciali, o quelli dei tipici “voltagabbana” filosofici, propri di alcune figure, il nucleo di quella filosofia spagnola si sarebbe distribuito tra coloro che avevano concepito il loro lavoro “di scuola” (quale che fosse) come un sostegno, diretto o indiretto, all’affermazione della democrazia attuale e coloro che, in qualche modo, si sarebbero preoccupati e si preoccupano tutt’ora che la filosofia renda fecondo un “tema spagnolo o ispanico” per il dibattito mondiale e per una fase superiore, ancora non esplicitata, di quella democrazia e di quella vita. In generale, si può dire che l’influsso di *Verità e metodo* si colloca piuttosto nell’ambito di questa seconda opzione.

Vi sono altre due domande emblematiche su Gadamer, che ho ascoltato nel corso di questi primi ricordati quarant’anni — una al principio e l’altra verso la fine di questo periodo — che illustrano anch’esse, forse anche meglio di qualsiasi disquisizione specialistica, qual è la novità introdotta dall’ermeneutica nel dibattito contemporaneo, e non solo ovviamente in quello spagnolo. La prima si udiva frequentemente dieci o quindici anni dopo la pubblicazione di *Verità e metodo*, quando i suoi contributi non si erano ancora, per così dire, “decantati”: «Ma questo Gadamer, non è forse una specie di teologo?». E l’altra, ascoltata in Italia in un ambiente disteso e informale — ovviamente — e vagamente dissidente rispetto all’insegnamento di Gadamer, è questa: «Amici, dovremmo o no riconoscere alla fine che Gadamer non è un grande filosofo?». È opportuno rispondere qui a queste due domande perché le risposte possono sottolineare due degli aspetti della filosofia che *Verità e metodo* è venuto a riformare.

Perché ci si chiedeva con disprezzo se Gadamer non fosse, per caso, un teologo? Lo si faceva prima di tutto per segnare un territorio — quello della filosofia moderna e atea — a partire dal quale si pensava che bisognasse affrontare in ogni caso la questione religiosa. Si temeva, seriamente, o per posa, che il pensiero di Gadamer venisse a rappresentare un appoggio ulteriore a coloro che si dedicavano con tutti i mezzi possibili, a conservare e difendere il fideismo. Certamente, in *Verità e metodo* non vi è traccia di questa attitudine e nei testi complementari, che, bisogna proprio dirlo, chiariscono e arricchiscono molto, allo stesso tempo, la portata di quanto viene lì detto, vi è ben poco. Ciò che di più significativo troviamo in Gadamer a proposito della teologia è senza dubbio l’accento posto sulle due emergenze a cui il Cristianesimo ha guardato e guarda ancora con grande attenzione,

anche se oggi in compagnia di gran parte della filosofia attuale: l'estensione della libertà, dal punto di vista teoretico, ma anche, spesso, effettivo, nel corso della storia, per cui lo *status* della schiavitù viene de-legittimato per sempre in virtù della libertà sovrana ed egualitaria “dei figli di Dio”; e, in connessione con quella, l'accettazione della *charitas* come conseguenza maggiore di una concezione cristiana della vita, la quale persiste e persisterà non solo in quanto effetto sociologico di una posizione di potere (poiché è un dato di fatto che il potere della carità sia il più efficace nel lungo periodo), ma anche come dato ermeneutico secondo cui l'amore per il prossimo è un motivo e un effetto esistenziale, allo stesso tempo, dell'accettazione del modo “duale” della verità: quella formata e condivisa da coloro che dia-logano.

Ma vi è inoltre un altro tema di fondo secondo il quale coloro che sospettano di Gadamer in quanto “teologo occulto” avrebbero avuto ragione, benché non sapessero perché: in realtà l'ermeneutica gadameriana cambia una volta per sempre la correlazione tra filosofia e teologia nella misura in cui ogni testo è sottoposto alla stessa legalità ontologica in virtù della svolta linguistica espressa nella formula di *Verità e metodo* secondo cui tutto ciò che può essere compreso (nella prospettiva dell'Essere) è linguaggio. Gadamer segue in questo, ovviamente, le suggestioni dell'ultimo Heidegger, nelle quali risuonano a loro volta certi episodi di Kant e dell'idealismo tedesco così come del pensiero ebraico (per esempio di Franz Rosenzweig): l'ermeneutica è un empirismo ampliato nel quale l'esperienza del sacro, del divino o del trascendente, si inquadra e si oggettiva nell'interpretazione, in modo che tutti gli altri aspetti di quell'esperienza – utilitaristici o mistici – vengono a sfumare e a soggettivizzarsi in quanto fatti propriamente particolari e ideologici. In questo modo l'evidenza del fatto teologico cambia in virtù del postulato logico-ermeneutico secondo cui l'esistenza è più vincolata al senso che alla referenza (lasciamo da parte qui l'introduzione di una posizione propria di un'altra svolta linguistica, quella analitica, che, con una leggera torsione, alla fine converge senza troppe frizioni con quella gadameriana): il testo che possiede un senso più vero vive, allo stesso tempo, un'esistenza più genuina dell'enunciato, la cui referenza — per materiale o algebrica che sia — possiede solo un senso triviale o tautologico. “Dio” esiste più del “tavolo”, esempio tipico di oggetto triviale (*mostrenco*, direbbe Ortega) tanto usato nelle nostre lezioni universitarie di filosofia. Bene, se questo significa restaurare la teologia, allora sì, i timori di coloro che sospettavano di Gadamer erano ben fondati.

Per riaffermare la pertinenza dell'applicazione filosofico-teologica dell'ermeneutica che deriva da *Verità e metodo*, forse si può aggiungere qui il commento, presentato con la giusta ironia enfatica, che ho ascoltato una volta dal

suo traduttore italiano, Gianni Vattimo: «non vale forse più la pena dedicarsi alla teologia che alla filosofia?» Non viene la tentazione di commentare semplicemente i caratteri divini della realtà, nella religione ma anche nell'arte e nei costumi, invece di dedicarsi alla filosofia, che con le sue esigenze sistematiche e anti-nichiliste finisce sempre per diventare metafisica?

Quanto al fatto che Gadamer non debba essere considerato un grande filosofo, che dire? Da un lato si tratta di un equivoco che nasce da un grossolana incomprensione di ciò che Gadamer ha affermato e dall'altra si basa su di un'opinione o chiacchiera o luogo comune molto diffusi che sono comprensibili, date le circostanze, ma che difettano, in fin dei conti, di forza persuasiva. Continuiamo brevemente a considerare questo equivoco e questo luogo comune discutibile: l'atteggiamento modesto e persino umile di Gadamer nel presentarsi come mero continuatore e semplice interprete delle filosofie del suo paese (in concreto, della linea Hegel–Husserl–Dilthey–Heidegger) non deve trarre in inganno. Egli dice di fare questo, ma è certo che fa qualcosa di molto più profondo: mostra in realtà come la realizzazione della filosofia, che viene ad essere un ideale moderno almeno a partire da Kant, non si concretizzi ormai nell'invenzione di sistemi speculativi né si esaurisca nella trasformazione di progetti di tipo illuministico, in effetti sociali di verità e di benessere: e questo accade nella misura in cui i primi sono destinati a trasformarsi rapidamente in verbalizzazioni di secondaria importanza rispetto ai saperi positivi, mentre i secondi risultano insufficienti in quanto pratiche razionali di fronte alle esigenze di interpretazioni e di *Erlebnisse* continue della dimensioni oggettiva della realtà (cornici queste in cui bisogna collocare le idee-guida gadameriane di “storia degli effetti” e di “fusione di orizzonti”). Se le cose stanno così, è certo che Gadamer ha ridimensionato la figura classica di chi si dedica alla filosofia pensando di essere qualcuno che totalizza il totalizzabile, ma che non è più importante del resto dei soggetti (tranne nel senso mondano e contingente della fama ottenuta), in relazione a ciò che davvero importa, che è la distanza che lo separa dall'oggettività.

Un altro luogo comune che si è diffuso, e che a volte serve per cercare di sminuire l'eccellenza filosofica di Gadamer, è quello che sostiene — generalmente a bassa voce — che viviamo in un'epoca eclettica del pensiero, per il fatto che essa è anche un'epoca di crisi e di transizione e non una di invenzioni o proposte affermative e trionfali. A parte il fatto che sarebbe meglio applicare qui quell'affermazione così saggia di Ortega secondo cui tutte le epoche sono epoche di transizione e di crisi secondo come le si guardi, il fatto certo è che la nostra epoca (così mi sembra) non è, per quel che riguarda la filosofia, né oscura né eccentrica, e nemmeno “liquida”, quanto

piuttosto preparatoria, tendente alla realizzazione di una filosofia comune e mondiale. La filosofia si realizza, così, nelle scienze, nell'arte concettuale, nella decisione morale e nelle iniziative dello stato democratico, il cui riconoscimento dipende da una filosofia dell'*accettazione* che è molto gadameriana e che non esclude, ma anzi include una filosofia dell'*interpretazione*, che è tale in quanto interpretazione del frammento.

È chiaro che non vi è nulla in *Verità e metodo* che arrivi a proporre un compiacimento nel frammento (o nel "simulacro" o nella "disseminazione"), dato che Gadamer concepisce ancora la sua ontologia con uno stile abbastanza classico, secondo il quale il linguaggio è punto di partenza e di arrivo di tutta la ridda di teorie e di opinioni, mentre il resto della realtà (per esempio, l'azione) resta sfumata, accennata, senza però che si abbandoni la storia della filosofia come rigoroso filo conduttore. Inoltre, e per altro verso, non si può prendere Gadamer come esempio implicito di una filosofia eclettica e disincantata, incapace di proporre nuovi orizzonti. Gadamer ha proposto il suo, che è quello di un'interpretazione continua all'interno di un circolo ermeneutico che accetta la tradizione filosofica e che attende l'essere al suo interno, in modo che l'ontologia resta così orientata in senso storico: l'interpretazione continua è storia critica e "fa-storia" al tempo stesso all'interno del linguaggio.

Tuttavia, il frammento al quale alludo è, da una parte, l'intera filosofia occidentale, e dall'altra parte l'insieme frammentario delle sue scuole, che si può riassumere nella coppia formata dalla filosofia analitica e da quella continentale. Da qui viene che il lamento malinconico per il fatto di vivere in un'epoca filosofica inerte e carente di personalità si associ, a volte, con la convinzione che la filosofia sia divenuta alla fine precisa e rigorosa, ma al prezzo di diventare indiscutibile: non ci sarebbero più collegamenti tra le scuole, in modo tale che all'antica *diafonia* delle opinioni sarebbe succeduta la *diafonia* delle verità. Ma di fronte a un tale relativismo arido e forte è ovvio che il relativismo debole e dunque empirico sostenuto dall'ermeneutica di Gadamer sia stato capace di offrire l'idea di una "*koiné*": secondo la formula di G. Vattimo, la razionalità filosofica è dialettale, e i diversi dialetti (con i loro gerghi, le loro componenti ideologiche e le loro articolazioni interne) dicono per la maggior parte approssimativamente la stessa cosa: le questioni su cui si dissente si possono risolvere attraverso approssimazioni interpretative e, di conseguenza, la filosofia è pronta ad offrire un discorso globale che valga per tutti coloro che abbiano saputo abbandonare posizioni fideiste o metafisiche. Non sto dicendo che non si debba attribuire a Gadamer il progetto di questa filosofia comune o mondiale, ma piuttosto che la filosofia di *Verità e metodo* ha aperto la possibilità di quel cammino. Se non si può dire che Ga-

damer sia un grande filosofo quando, con la modesta presentazione del suo pensiero lo porta oltre i limiti di una filosofia sociale per incorporarvi quella componente esistenziale che deriva dalla dimensione estetico-ermeneutica della vita, allora non si sa più chi debba essere un grande filosofo.

Certamente si sono dati argomenti necessari per preparare il cammino alla filosofia globale, come quelli di P. Ricoeur, che legittimano le scienze umane come interpreti adeguate di ogni sapere positivo e di ogni scienza (come aveva anticipato Heidegger stesso, quando segnalava il “complesso storico-filologico” come via diretta per accedere ad un’epistemologia post-metafisica dell’Essere). E si ricordi che lo stesso Ricoeur ha concepito quest’adeguamento come la ricerca di un punto di vista intermedio tra la Verità (oggettiva) e il Metodo (soggettuale). In pratica questo porta ad una nuova riconciliazione della filosofia con la scienza (che è oggettuale e soggettuale allo stesso tempo) in una prospettiva ermeneutica che può essere definita, nei termini del dibattito contemporaneo, come la restaurazione del racconto comune (giacché non unico all’interno delle sue “scuole” e dei suoi paradigmi), non nella forma del Grande racconto assoluto, quanto piuttosto del piccolo racconto necessario.

Non è necessario inventarsi ormai una *Naturphilosophie* come quella del giovane Schelling per far sì che la realtà cosmica e materiale ci appaia essa stessa come investita di una moralità (come chiedeva l’adolescente di Tubinga nel suo manifesto programmatico firmato anche da Hegel e da Hölderlin). È sufficiente narrare il racconto dell’evoluzione delle cose e delle anime con lo spirito critico-nichilista che richiede Vattimo (vale a dire, senza fare di questo una metafisica alternativa), ma narrandolo anche con la convinzione che senza essere padroni della natura fisica siamo tuttavia portatori di questo piccolo grande racconto, tanto empirico quanto ermeneutico: globale, comune e fondamentalmente vero. Non è opzionale che questo racconto circoli, posto che questo è nella logica della tecnica, ma è sperabile che sia completato dal compendio di una filosofia fatta di accordi generali, con la volontà di presentare il mondo meglio di quanto non lo faccia la concorrenza, per esempio le ideologie economiche o le diverse chiese, che sono certamente più potenti della filosofia istituzionale. Ma, nonostante tutto, la filosofia comune, che si muove nella dispersione, ha trovato a volte e potrà trovare in futuro quell’alleato non disprezzabile che è lo stato democratico.

3. Il “quadrato ermeneutico”

Bisogna che non vi siano equivoci: non pretendo in nessun modo di fare di Gadamer un difensore di questa proposta di una filosofia mondiale, forse parallela alle molte proposte di un’etica mondiale, come quella di Hans Küng, che proliferano ovunque. Cerco solo di indicare i punti fondamentali della sua filosofia che permettono di proseguire questo compito. E nemmeno voglio affermare che lo stile filosofico di Gadamer, fondato sulla tradizione europea, sia il modello unico di un discorso filosofico comune che possa andare oltre le prediche, senza dubbio stimolanti e sagge, nello stile di quelle del Dalai-Lama. Ma mi interessa, per rendere più concreto il mio discorso, la nota di Gadamer con la quale, a un certo punto, benché egli si dedichi a commentare i *tòpoi* dell’idealismo tedesco, non obbliga comunque a credere nella filosofia della storia dell’idealismo tedesco, anzi, tutto il contrario. Di questo sono assolutamente convinto, nella misura in cui tutta l’immensa eredità del pensiero continentale, compresa la maggior parte del marxismo, ci appare come oggetto dell’ermeneutica o, meglio ancora, guardando verso Derrida, di una rigorosa “decostruzione”, mentre l’eredità che procede da Hume, ormai da più di due secoli, comprende piuttosto il compito di ridurre il pensiero speculativo a un livello empirico e linguistico-formale. Non dubito che continueranno e che dovranno continuare a prodursi nella filosofia teorie specialistiche e frammentarie ma, dopo Gadamer, è necessario proporre anche un tipo di discorso che le colleghi alla scienza e all’arte e che non disdegni la *lectio facilis* dello stile urbano-mediatico, senza per questo ridursi a divulgazione della scienza o delle saggezze alternative, ma che si mantenga fedele alla storia critica che racconta l’indebolirsi dell’Essere come violenza. Ci sono dei punti salienti nella tradizione moderna che spingono in questa direzione. Penso alla forza dei molti discorsi rivolti contro l’illuminismo e persino direttamente reazionari, che tuttavia coglievano nel segno denunciando certe storture che ora siamo nelle condizioni di comprendere meglio e di ri-orientare. Per esempio, quella riflessione di Joseph de Maistre in *Le serate di S. Pietroburgo* intorno alla necessità di ricondurre la scienza moderna verso quell’antica libertà che la associava all’arte sotto il comune denominatore epistemologico della *téchne*: «Sia come sia, osservate che è impossibile pensare la scienza moderna senza vederla costantemente circondata da tutti gli apparati dello spirito e da tutti i metodi dell’arte».

Questo mi sembra sufficientemente pertinente riguardo a un paio di osservazioni incisive di Gadamer che hanno a che vedere con la tecnica e con i suoi filosofi — Heidegger, che gli è più vicino, ma anche Ortega y Gasset — e che mi permettono di introdurre la nota che desidero proporre in onore di una filosofia di oggi che si senta debitrice nei confronti di *Verità e metodo*.

Publicato tre lustri dopo la sua opera maggiore, *La ragione nell'età della scienza* (1976) è forse il libro di Gadamer più influente all'interno delle discussioni suscitate dalla restaurazione della filosofia ermeneutica. Verso la metà del saggio intitolato “Che cos'è la prassi? Le condizioni della ragione sociale”, compare il riferimento a Ortega y Gasset:

Il desiderio ha sempre bisogno di essere rapportato a un'azione possibile. Questo è in verità desiderare. Con ciò, però, non intendo affatto sminuire la portata di questo fenomeno. Voglio dire anzi che Ortega y Gasset probabilmente ha ragione quando dice che la tecnica andrà in rovina per mancanza di fantasia e di intensità nel desiderio¹.

Da un lato Gadamer sta precisando la portata del vocabolario della lingua greca riguardo alla definizione della *téchne* e della *práxis* e intende distinguere tra il “desiderio” platonico (utopico nel senso positivo di una critica politica del presente) e la “decisione” aristotelica, come azione e progetto di azione. E, dall'altra parte, sembra alludere a ciò che sembra più proprio del saggio di Ortega *Meditación de la técnica* (1939): Ortega, a differenza di Heidegger, non concepisce la tecnica come una realizzazione oggettiva e assoluta della metafisica, ma come una realtà tra le altre (oggettuale e soggettuale), suscettibile di essere superata alla fine (almeno su di un piano critico) da una concezione artistica della scienza e dell'azione. Così si esprime Ortega nell'ultima parte del terzo capitolo, “Lo sforzo per risparmiare sforzo”:

La vita dell'uomo, dunque, va oltre la realtà naturale, non gli è data come è dato alla pietra il fatto di cadere e all'animale il repertorio rigido dei suoi atti organici — mangiare, fuggire, nidificare, ecc... —, ma è lui stesso che se la fa, e questo “farsela” comincia ad essere la sua invenzione. In che modo? La vita umana sarebbe allora, nella sua dimensione specifica, un'opera dell'immaginazione? L'uomo sarebbe dunque una specie di romanziere di se stesso che forgia la figura fantastica di un personaggio con la forma irreali delle sue occupazioni e che per realizzarle fa tutto quello che fa, ovvero, è un tecnico?²

L'altra osservazione di Gadamer alla quale alludo è quella con cui ricorda che Heidegger, muovendosi verso quella torsione o svolta del suo pensiero che la storia della filosofia contemporanea denomina con il termine tedesco di *Kehre*, ha abbandonato il tema del *Verstehen*, quel *modus cognoscendi* così proprio dell'ermeneutica come è la comprensione distinta dalla spiegazione,

¹ H.-G. Gadamer, *Die Vernunft in der Zeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976; tr. it. di A. Fabris, *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1984, p. 61.

² J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, «Revista de Occidente», Madrid, 1957, p. 33.

per mettersi a riflettere sull'oggettività dell'Essere alla quale l'uomo, che esiste nel modo di esistere che è il *Da-sein*, co-appartiene. Ma, nella misura in cui nel centro della *Kehre* si trovano, da un parte, il tema dell'abbandono dell'idea dell'Essere come Destino in favore dell'idea più nietzscheana dell'Essere come Evento (*Ereignis*), e dall'altra il tema della tecnica come *Ge-stell* ("struttura dell'im-posizione"), mi sembra che gli sforzi di correzione di Gadamer vadano anche nella direzione di una re-introduzione, nell'epoca della Tecnica, della comprensione ermeneutica come metodo imprescindibile. Ci sono degli indizi che sostengono questa lettura: perché Gadamer dichiara in modo tanto vistoso proprio all'inizio di *Verità e metodo* che è necessario superare la visione "estetica" dell'arte per abbracciare una visione ontologica? Perché senza dubbio considera che è necessario criticare Kant per avere ridotto il fatto estetico alla relazione gusto-genio (cosa che mi sembra discutibile) o, che è lo stesso, alla funzione critica dell'arte come un universale senza concetto (cosa che considero altrettanto discutibile nei riguardi dello stesso Kant).

Ma Gadamer lo fa (che lo dica esplicitamente o no) per abbracciare la nuova visione ontologica dell'arte presentata nella conferenza e saggio di Heidegger degli anni trenta *L'origine dell'opera d'arte*. In essa si pone l'arte, con decisione e audacia, come messa-in-opera della verità, e questo non significa tanto che l'arte debba essere considerata, storicamente, come filosofia realizzata (benché lo sia), quanto piuttosto che la filosofia, almeno come discorso, debba essere considerata come una specie di arte. Vi è qui tutto in insieme di problemi compresi nel celebre e unico passaggio — *hapax legòmenon* — nel quale Heidegger considera allo stesso modo come posizioni della verità eventi come "la fondazione di uno Stato" o il "sacrificio essenziale". Si può dire, certamente, che tale "fondazione" non va necessariamente letta con la tentazione di identificarla con l'esempio, prossimo nel tempo, allora recente, della nascita dello stato nazionalsocialista, ma che piuttosto si riferisce ad una lettura più astratta delle fondazioni politiche, già realizzate o future, ma comunque interpretabili secondo un senso storico-destinale non determinista. E quanto al "sacrificio essenziale", pare ovvio che, se si riferisce a qualche essenza, è proprio quella dell'etica e della creazione, etica quotidiana e infinitesimale. Pertanto le costruzioni filosofiche dell'ultimo Heidegger, a cui anche Gadamer resta fedele, riprendono nella filosofia gli stessi luoghi comuni che tutta l'arte e tutto il pensiero radicale del ventesimo secolo ha ripreso dalla tradizione riaffermandoli ora nella prospettiva dell'Essere-Evento (o dell'esperienza estetica, o del razio-vitalismo, o dei giochi di linguaggio, o delle "presenze reali").

Una di queste costruzioni, molto popolare per il suo contenuto, ma anche perché Heidegger la ripeté molto nei suoi ultimi scritti, è il Quadrato o la Quadratura (*Ge-viert*) che, a proposito del superamento della metafisica o della filosofia della “cosa”, riunisce, come punti di riferimento, le due coppie “terra–cielo” e “divini–mortali”. Frequente è l'accusa di esoterismo, rivolta a Heidegger, come se la Quadratura, in concreto, non fosse un luogo comune di ogni grande poesia e il riferimento implicito di ogni grande arte e scienza creativa. Può essere che per la formula della Quadratura Heidegger si sia ispirato ai poeti tedeschi, e soprattutto a Hölderlin, per ragioni di vicinanza e perfino di patriottismo. Ma il fatto è che il *Ge-viert* appare implicito o esplicito nella maggior parte dei testi prodotti nel ventesimo secolo a partire da una qualche ambizione generalizzatrice sulla nostra vita nel cosmo. Come esempio, indico l'opera *Un soffio di vita*, dell'intensa scrittrice ucraino-brasiliana Clarice Lispector, terminata “in agonia” (secondo la sua amica e collaboratrice Olga Borelli) nel 1977³, poco prima della sua morte.

Pertanto, *Verità e metodo* si mantiene nello spazio ontologico del mondo, che la Quadratura incrocia e circonda come limite, e questo mondo in quanto tale — con la sua materia e i voli dello spirito — continua a richiedere qualcosa come un'epistemologia ermeneutica che renda più acuta l'interpretazione. Questo è il motivo per cui Gadamer ha ragione nel desiderare nuovi sviluppi del *Verstehen*, della comprensione ermeneutico–vitale, dico io, all'interno della filosofia post–metafisica. E il privilegio che ho avuto, grazie a Gianni Vattimo, di conoscere personalmente Gadamer, e di accompagnarlo qualche volta, mi spinge a supporre che egli non rifiuterebbe qualche ampliamento della prospettiva di *Verità e metodo* di questo tipo: il “ mondo” si risolve nel discorso e nell'azione perché non c'è materia senza discorso, né vi è spirito senza un'azione creatrice che lo susciti. A partire da questo riordinamento mi interessa trattare in particolare un tema classico, quello dell'opposizione tra soggetto e oggetto che deve essere ripensato e risignificato nel contesto del circolo ermeneutico, che va dalla parte al tutto e dal tutto alla parte.

Sapendo bene che Soggetto/Oggetto è un luogo comune molto utilizzato — ricordiamo almeno il libro di Ernst Bloch —, attribuisco qui al mio tentativo epistemologico un carattere provvisorio e pedagogico. Credo che sia necessario rendere duplice l'uso della coppia soggetto/ oggetto, in modo tale che dalla parte del termine “soggetto” si distingua tra “soggettivo” e “soggettuale” e dalla parte del termine “oggetto” si differenzino con decisione gli usi di ciò che è “oggettuale” e di ciò che è propriamente “oggettivo”. Per questo vi sono due necessità urgenti molto chiare dal punto di vista

³ C. Lispector, *Un soplo de vida*, tr. sp. di M. Merlino, Madrid, Ediciones Siruela, 1999.

della ragione comune: dalla parte del soggetto è pericolosa l'insistenza con la quale — soprattutto in contesti un po' attardati — si dà una sfumatura negativa al "soggettivismo". Noto in questo delle differenze locali: la tradizione principale della filosofia europea post-kantiana non annette nulla di particolarmente peggiorativo a quest'uso, dato che tutto o quasi tutto (questo *quasi* è decisivo per una filosofia debole) è in funzione del soggetto e risulta pertanto soggettivo, mentre certe linee rigide del positivismo privilegiano l'uso di "oggettivo" con riferimento alla scienza moderna e alla "filosofia scientifica". Ma è certo che, nonostante la difficoltà della formula heideggeriana secondo cui "la scienza non pensa", si debba sostenere in effetti che solo il pensiero storico-destinale va verso ciò che è in senso proprio oggettivo e che ciò che è oggettivo, *eo ipso*, sfugge a ogni limitazione soggettiva o intersoggettiva. Mi pare conveniente indicare la possibile uscita da questo "sorite", con l'ammettere la duplice distinzione di "soggettivo" e "oggettivo" che ho proposto, che per quanto disturbi lo stile olistico e concentrato dell'ermeneutica, si rivela in definitiva necessaria.

"Soggettivo" è ciò che appartiene al soggetto come "io", sia nel senso del *sentiment* umano, come *matter of fact*, sia in quello del "sentimento" di Ortega y Gasset, che riguarda la posizione del soggetto in relazione all'"io esecutivo". Se questa effettività o questa posizione soggettiva debbano essere giudicate in modo peggiorativo o meno, dipenderà da giudizi specifici circa azioni "fallite" (o "riuscite"), oppure da caratteri "difettivi" (o "competenti") di tale soggetto. "Soggettuale" è quasi tutto ciò-che-vi-è come prodotto istituzionale e normale del mondo, l'arte e la politica, la morale e la scienza, ovviamente, la religione e l'economia, ecc...

Allo stesso tempo si rende più tecnico il termine "oggettuale" in modo tale che esprima regole coscienti o inconscie di strutturazione della verità della natura, della legge, del gioco, dei sistemi di parentela, ecc. La scienza empirico-matematica può costituire così il paradigma dell'oggettuale, cosa che è già stata fissata per lo meno a partire dall'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Ebbene, bisogna considerare che le coppie estreme ed escludentesi continuano ad essere "soggettivo/oggettivo", secondo il criterio stabilito da questo quadrato ermeneutico, mentre le coppie vicine "soggettuale/oggettuale" lo sono in quanto si relazionano secondo uno schema di doppia implicazione, sebbene non senza un resto. La formula fissa è che tutto l'oggettuale è soggettuale, ma la reciproca non è così chiara; il fatto che tutto il soggettuale sia oggettuale è sottoposto a un dibattito empirico. Forse vi sono configurazioni oggettuali, ad esempio i tarocchi o la teologia, i cui risultati sono aleatori ed erratici piuttosto che oggettuali; tutto il soggettuale è empirico — e cattivo e buono allo stesso tempo — ma non necessariamente

può essere definito secondo il criterio dell'oggettualità. Facciamo un altro passo in avanti e si presenta il mondo oggettivo, ma per quello è decisivo recuperare uno sguardo olistico e concentrato: tutto ciò che è *un ente* guarda verso l'Essere (che sia materia, spirito o *Nous*, che, come ha detto Plotino, "è lo stesso che le cose").

Questo dualismo libera in ultimo ogni oggetto e ogni accadere affinché punti o meno all'essere oggettivo. Il nome più tradizionale e persino popolare di ciò che implica oggettività è il nome di Dio, un nome però solo pedagogico nella misura in cui l'unico che si deve davvero chiamare oggettivo è il "dio che salva", il quale non è nessuno di quelli che le religioni istituzionali propongono (questi sì "oggettuali", secondo questa ermeneutica). Al contrario, la determinazione divina o sacra, si è trasferita e si è distribuita nel mondo oggettivo in una forma pluralistica: vi è ovviamente oggettività nella grande arte e nella scienza, nella politica del giusto governo, nel "sacrificio essenziale" — che realizza l'etica anche nella vita quotidiana —, nella carità e nella pietà e forse (ma questa, come abbiamo visto, è una *quaestio disputata*), nella stessa tecnica "in quanto primo apparire dell'Evento". Per il resto anche la natura, l'inconscio e il senso della vita, siano ciò che siano, sono oggettivi.

La leggera torsione nella classificazione che introduce questo Quadrato, al di là delle questioni specificamente heideggeriane, potrebbe ben servire come complemento del circolo ermeneutico che H.-G. Gadamer ha presentato nel volume *Verità e metodo*, che qui ricordiamo, e come appoggio alla sua missione di creare una *koiné* che valga come dottrina globale della filosofia. E se così non fosse, mi si permetta di concludere con una storiella filosofica spagnola, meno conosciuta in Italia e in Europa, che mette in evidenza la posizione iniziale corretta di una persona che fosse disposta a consentire col quadrato ermeneutico. L'aneddoto è attribuito allo scrittore, politico e diplomatico degli anni trenta del secolo passato Salvador de Madariaga: «Se sono soggettivo? Bene, se fossi un oggetto, sarei oggettivo, ma siccome sono un soggetto... ebbene, ecco, allora sono proprio soggettivo»*.

alvalca@telefonica.net

(Traduzione dallo spagnolo di Jean-Claude Lévêque)

* Questa ricerca è stata realizzata nell'ambito del "Proyecto de Investigación del Ministerio de Educación español" *Filosofía de la Historia y valores en la Europa del siglo XXI*, diretto dalla Prof.ssa. Concha Roldán., rif. FFI 2008 – 04279 / FISO.