

## LA RECEZIONE DI VICO IN GADAMER

Una nota casa editrice tedesca ha pubblicato recentemente un volume contenente numerosi contributi sul tema *Razionalità: il suo sviluppo e i suoi limiti*<sup>1</sup>. In tutto il volume, il nome di Vico non compare nemmeno una volta: fatto indicativo di come nel dibattito filosofico tedesco il grande pensatore napoletano continui a restare nell'ombra. Non a torto Otto<sup>2</sup> parla a questo proposito di «storia di un oblio». Il libro di Otto, apparso anch'esso nel 1989, è un nuovo tentativo di interpretare Vico come filosofo trascendentale, che connette immaginazione e razionalità, e di attualizzarlo di contro a Kant. La maggior parte delle altre attualizzazioni si muove quasi sempre in un'altra direzione. Nella sua panoramica tuttora attuale delle diverse correnti degli studi vichiani, Battistini<sup>3</sup> nominava come rappresentanti principali di questa attualizzazione Grassi, Tagliacozzo e Verene. Essi sono stati i primi a cominciare a destare l'interesse teorico e pratico per Vico, il filosofo che, sulla base della tradizione umanistico-retorica, ha subordinato la razionalità all'immaginazione<sup>4</sup>.

Tra questi due orientamenti sta poi la proposta interpretativa di Pompa<sup>5</sup>. Per Pompa l'elemento innovativo di Vico non sta né in una subordinazione della razionalità all'immaginazione, né in una loro connessione in una filosofia trascendentale. Con Berlin<sup>6</sup>, Pompa sottolinea piuttosto l'ermeneutica di Vico che – così Pompa contro Berlin – connette razionalità ed immaginazione. E infatti GUSDORF, nella sua analisi delle origini storiche dell'ermeneutica

<sup>1</sup> AA.VV., *Rationalität: Ihre Entwicklung und ihre Grenzen*, hrsg. v. L. Scheffczyk, Freiburg-München, 1989.

<sup>2</sup> S. OTTO, *Giambattista Vico*, Stuttgart-Berlin-Köln, 1989.

<sup>3</sup> A. BATTISTINI, *Le tendenze attuali degli studi vichiani*, in AA.VV., *Vico oggi*, a cura di A. Battistini, Roma, 1979, pp. 9-67.

<sup>4</sup> Cfr. D. PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca-London, 1981.

<sup>5</sup> L. POMPA, *Imagination in Vico*, in AA.VV., *Vico: Past and Present*, ed. by G. Tagliacozzo, Atlantic Highlands, 1981, vol. I, pp. 162-170.

<sup>6</sup> I. BERLIN, *A Note on Vico's Concept of Knowledge*, in AA.VV., *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore, 1969, pp. 371-378.

recentemente pubblicata<sup>7</sup>, riserva a Vico un posto d'onore. Ed in uno dei contributi teorici sull'ermeneutica filosofica di maggiore risonanza del nostro secolo, *Verità e metodo* di Gadamer<sup>8</sup>, c'è un ampio riferimento a Vico.

Le mie riflessioni verteranno sulla recezione di Vico in Gadamer. Supponendo che sia noto il modo in cui Gadamer, in *Verità e metodo*, abbraccia le idee umanistiche del vichiano *De nostri temporis studiorum ratione*, vi sono due domande alle quali vorrei cercare di dare risposta: 1. Cosa Gadamer rigetta del pensiero di Vico? 2. Cosa, tra ciò che Gadamer rigetta, potrebbe, invece, venir considerato rilevante ai fini di un'ermeneutica filosofica?

La mia tesi principale sarà che entrambi gli approcci ermeneutici soffrono di una carenza fondativa, ma quello di Vico in misura minore rispetto a quello di Gadamer.

1. La questione fondamentale della sua monumentale ricerca è posta da Gadamer in maniera kantiana: «come sia possibile il comprendere»<sup>9</sup>. La sua risposta negativa recita: nessun metodo può darsi a garanzia della verità specifica del comprendere; essa non può essere costruita razionalmente e la sua legittimità non è razionalmente dimostrabile. Per una risposta positiva a quella domanda, Gadamer si rifa – con un atteggiamento ampiamente riconoscitivo – al *De nostri temporis*<sup>10</sup>, dunque alla critica vichiana al razionalismo cartesiano di ispirazione umanistica.

Gadamer non tratta invece di due opere posteriori di Vico rilevanti dal punto di vista della teoria della conoscenza, cioè del *De antiquissima italorum sapientia* e della *Scienza nuova*. Come si può desumere da diversi accenni, Gadamer ritiene i due lavori posteriori del filosofo napoletano una sorta di tradimento del patrimonio ideale che lo aveva affascinato nel *De nostri temporis*. Egli vede in essi un erroneo conformarsi alla razionalità delle scienze della natura. Sulla sua critica nei confronti dell'*orientamento del comprendere nelle scienze dello spirito in direzione di un ideale di spiegazione metodica, proprio delle scienze della natura*<sup>11</sup>, poggia non solo l'elogio del *De nostri temporis*, ma anche il rigetto del *De antiquissima* e della *Scienza nuova*.

<sup>7</sup> G. GUSDORF, *Les origines de l'herméneutique*, Paris, 1988, pp. 141 sgg. (tr. it. Bari, 1989).

<sup>8</sup> H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1972<sup>1</sup>, 1986<sup>2</sup>, (tr. it. Milano, 1983<sup>3</sup>).

<sup>9</sup> Id., *Wahrheit und Methode*, cit., 1972<sup>1</sup>, p. XVII; tr. it. cit., p. 8.

<sup>10</sup> Id., op. cit., 1986<sup>2</sup>, pp. 24 sgg.

<sup>11</sup> Ibid., pp. 9 sgg.

Il suo rifiuto della *Scienza nuova* rende però più chiara una sua seconda istanza. Dopo il capitolo sui *Leitbegriffe* umanistici, dedicato in grossa misura al *De nostri temporis*, Gadamer si riferisce esplicitamente a Vico solo altre rare volte. E in tutte si tratta di una critica alla giustificazione con la quale Vico attribuisce al suo principio del *verum-factum* il ruolo di argomento decisivo per la fondazione di una nuova scienza.

Nucleo di tale fondazione è quella «congenericità di soggetto e oggetto»<sup>12</sup> che si verifica allorché l'uomo si volge alla conoscenza della storia, che è fatta dall'uomo stesso. A questo Gadamer contrappone il richiamo alla «finitezza storica della nostra esistenza»<sup>13</sup>. Con ciò intende che questa congenericità di soggetto e oggetto non è riscontrabile (ed in ogni caso non lo è nel senso posto da Vico), essendo l'uomo «estraneo a se stesso ed al proprio destino storico in un modo ancora diverso da come gli è estranea la natura»<sup>14</sup>. In quanto conoscenza propria di un essere spirituale storico finito, la conoscenza della storia è essa stessa storica, ossia è un comprendere sempre diverso e non un'autoconoscenza delle manifestazioni storiche da parte di uno spirito sempre uguale a se stesso. Infatti «l'ideale di una ragione assoluta non costituisce una possibilità per l'umanità storica»<sup>15</sup>.

Gadamer ha qui in mente una seconda forma di razionalità metodica. Questa volta non si tratta più della spiegazione scientifica, caratteristica delle scienze della natura, bensì della fondazione filosofica, che ha raggiunto il suo punto più alto nell'idealismo tedesco. Il secondo dato alla base della condivisione, da parte di Gadamer, delle tesi del *De nostri temporis*, così come del suo rifiuto del *De antiquissima* e della *Scienza nuova*, è la sua critica all'*orientamento delle scienze dello spirito verso l'ideale di fondazione filosofica proprio della tradizione idealistica*. Il superamento dell'ingenuità nonché del dogmatismo di questa filosofia attraverso la fenomenologia è ciò che Gadamer ha altrove definito la base filosofica del XX secolo<sup>16</sup>.

Gadamer sostanzialmente rifiuta il progetto vichiano di una scienza nuova. L'aspetto sotto il quale egli si mostra critico nei con-

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 379.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 1986<sup>3</sup>, p. 280.

<sup>16</sup> *Id.*, *Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts*, in AA.VV., *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, hrsg. v. H.-G. Gadamer u. G. Boehm, Frankfurt a.M., 1979<sup>2</sup>.

fronti della maggiore opera di Vico, non è però tanto quello ermeneutico, quanto quello storiografico. Di conseguenza si pone il problema se sia possibile confrontare tra loro la *Scienza nuova* e *Verità e metodo* dal punto di vista ermeneutico. Si può, insomma, già parlare di un'impostazione ermeneutica in Vico, che in Gadamer sarebbe passata inosservata a causa del suo rigetto della *Scienza nuova*? Come si pone il problema del comprendere in Vico?

Contrariamente all'ispirazione cartesiana delle scienze del suo tempo, Vico fa oggetto della sua nuova scienza ciò che, in forza del principio del *verum-factum*, deve essere più importante e più accessibile, per la conoscenza umana, della matematica e della natura: l'uomo stesso. Egli, a differenza di Cartesio, considera l'uomo un essere né unicamente né principalmente razionale, bensì un essere sociale e culturale; così la natura dei popoli sarà l'oggetto su cui focalizzerà la sua scienza. Ma per conoscere la natura dei popoli bisogna conoscere la loro origine, cosicché questa nuova scienza dovrà essere la scienza della storia dei popoli, e dovrà principiarsi laddove il suo stesso oggetto ha principio: presso i popoli e le culture arcaici.

Ed ecco che Vico approda al problema: *come possiamo comprendere le culture arcaiche?* Ad un nuovo oggetto di conoscenza dovrà corrispondere un nuovo modo di conoscere. Qui non si tratta più né della semplice conoscenza di un soggetto, né di quella di un oggetto, ma si tratta delle oggettivazioni storiche di soggetti, ci troviamo cioè nell'ambito della intersoggettività. E così non basteranno più né la categoria di *res extensa* né quella di *res cogitans*, e tanto meno saranno sufficienti i metodi della psicologia e delle scienze della natura.

Come risponde Vico alla domanda sulla possibilità del comprendere? Come intraprende il compito di concepire la conoscenza di questo nuovo oggetto come una scienza? Vorrei servirmi di tre concetti chiave della *Scienza nuova* per dare una risposta sintetica.

La *storia ideale eterna* o la *fondazione teologico-filosofica* della storia. Scienza, per Vico, è sempre dell'universale. Solo se un universale è all'opera nella storia, e questa mostra dunque un carattere regolare, solo allora la storiografia potrà diventare una scienza. Ora la storia deve essere conoscibile per l'uomo perché è stato l'uomo stesso a farla, dunque egli, nella conoscenza storica, ha come oggetto se stesso. Certo, la natura umana cambia nel corso della storia, ma tali cambiamenti sono quelli di una natura umana sovrastorica che rimane sempre uguale. L'obiettivo teorico della *Scienza nuova* sta in questa natura comune dei popoli, così come nelle eterne ed universali leggi del suo sviluppo storico, che varranno in eterno. Tutte le istituzioni, azioni, manifestazioni storiche poggiano infine sulle stesse idee fondamentali nelle quali si articola lo spirito umano

quale esso è in Dio. Se è vero che sono gli uomini gli attori della storia, è altrettanto vero che è infine lo spirito divino a segnare il cammino. E Vico considera *telos* divino della storia la conservazione dell'umanità ed il suo progresso culturale e sociale da stadi di sola percezione riflessiva fino al libero dispiegarsi della ragione.

La *Provvidenza*, o la *spiegazione sociologica* della storia. Vico unisce la sua fondazione teologica nel trascendente con una spiegazione causale ed immanente. All'inizio la natura umana non era ancora sviluppata ed era ancora inconsapevole della sua propria destinazione. Così era Dio a dover condurre gli uomini alla loro destinazione storica, indipendentemente dagli scopi che gli uomini stessi si prefiggevano, dei quali Dio anzi si avvaleva come di un mezzo per ottenere i suoi scopi superiori e spesso opposti. È per questo che allo storico non è sufficiente conoscere le intenzioni soggettive degli agenti storici, benchè, d'altra parte, neanche vi possa rinunciare. Piuttosto egli deve riuscire a capire quella dinamica indipendente che l'agire degli individui sviluppa nel quadro complessivo di una determinata mentalità, società e cultura, e che spesso è più decisiva per il corso della storia delle intenzioni originarie. Per ragioni, insomma, filosofico-teologiche, secondo Vico la storia va inglobata in un sapere dei sistemi sociali e culturali, delle loro strutture, dei loro nessi causali, e delle loro leggi di autoconservazione e di autoperfezionamento. Solo su queste premesse generali è possibile fondare un ordinamento sensato dei singoli fatti della storia ed una conoscenza scientifica del loro insieme. Viceversa la certezza dei fatti è necessaria alla conferma, alla concretizzazione e alla differenziazione di quel sapere astratto. Questo è il concetto vichiano di una sintesi tra filosofia e ciò che Vico chiama filologia.

*L'universale fantastico*, o il *comprendere ermeneutico* della storia. Come possiamo conoscere l'identità sociale e culturale di una comunità arcaica, e come possiamo, in un tale quadro, comprendere le singole istituzioni ed azioni storiche? Poiché la natura arcaica è radicalmente diversa dalla nostra, quest'ultima non può essere la base della conoscenza per quella. Vico non si stanca di ripetere che noi non possiamo partire dalla nostra stessa natura attuale, e che sarebbe un anacronismo ed un grossolano errore pretendere di fondare la nostra comprensione di una società che si trova, nel suo sviluppo storico, nello stadio della percezione e dell'immaginazione, sulla sola percezione ed immaginazione. Sarebbe null'altro che presunzione ritenere di poterci immedesimare, oggi, nell'uomo arcaico, e pretendere di rivivere la sua vita, il suo sentire, il suo esperire. Non faremmo altro che universalizzare la nostra natura particolare, per la quale ogni esperire, ogni sentire, ogni momento del vivere è

pregno di quella razionalità sviluppata che all'uomo arcaico manca per definizione.

Invece, dovremmo cercare di rendere conto dell'altro particolare nella sua particolarità ed alterità. E, secondo Vico, dobbiamo poterci rifare ad un universale oggettivo sovraempirico proprio quando, in qualità di storici, il nostro intento è quello di cogliere il particolare come tale; altrimenti il particolare ci rimarrebbe semplicemente inaccessibile. Questo universale è fatto proprio di quelle idee e di quelle leggi su cui eternamente poggia tanto la storia quanto la natura umana sovrastorica, la quale, però, giunge al suo pieno dispiegamento solo nella razionalità sviluppata dell'uomo moderno. Solo in forza della razionalità e della conoscenza di queste leggi sovraempiriche noi siamo in grado di gettare un ponte verso i tempi più remoti, rendendoli a noi accessibili senza deformarli a nostra immagine. Solo così siamo in grado di gettare un ponte anche laddove le testimonianze empiriche sono lacunose ed il loro vero significato storico è oscuro.

Il concetto vichiano di *intendere* significa, dunque, in primo luogo un comprendere razionale. Ciò però non vuol dire che, per Vico, lo storico possa o debba fidare esclusivamente sulla propria razionalità. Se non sapessimo affatto cosa sia la paura, non disporremmo di alcuna via, sia pure sul piano razionale, per comprendere cosa rappresenti il senso di paura in un uomo arcaico. Invece proprio perché, in Vico, alla base del comprendere storico c'è l'universale e sovrastorica natura umana, il sentire dell'uomo arcaico, per quanto radicalmente differente dal nostro proprio sentire, non potrà esserci completamente estraneo ed inaccessibile. Anzi, in noi si ritrova sempre qualcosa del sentire, pensare e volere arcaico. È per questo che noi, da una modifica della nostra propria spiritualità e sensibilità, possiamo ritrovare in noi stessi le tracce della sensibilità arcaica, seppure sempre indirettamente, con un'extrapolazione razionale che passi attraverso le leggi storiche universali.

In sintesi, si può dire che un confronto tra *Scienza nuova e Verità e metodo* è possibile non solo dal punto di vista storiografico, ma anche da quello specificamente ermeneutico, poiché anche nella *Scienza nuova* è riscontrabile una impostazione ermeneutica assai evoluta. È però palese che Gadamer – quand'anche vi ci si fosse impegnato – avrebbe avuto da trarvi ben poco. Il progetto vichiano di una scienza umanistica basata sul comprendere pone un programma che è esattamente il contrario dell'ermeneutica gadameriana. In Vico, la razionalità metodica non ostacola il comprendere, anzi lo rende possibile. Vico vuole fondare il comprendere storico come scienza. In quanto scienza, essa deve tendere a conoscere leggi uni-

versali e a dare dimostrazioni razionali universalmente valide. Come voleva Descartes, razionalità del comprendere significa, in Vico, tanto una fondazione idealistico-filosofica nel senso di Platone, quanto una spiegazione scientifico-sociale e scientifico-culturale nel senso di Bacone. Ciò nondimeno l'introspezione psicologica e l'immaginazione rimangono momenti essenziali del comprendere, benché sempre subordinati alla razionalità metodica. Se si vuole vedere in Vico il compimento della tradizione umanistica, bisogna nello stesso tempo riconoscerli il suo superamento.

Se, dunque l'approccio ermeneutico della *Scienza nuova* e quello di *Verità e metodo* non hanno quasi niente in comune, dove sarebbe la rilevanza e l'attualità della nuova scienza vichiana nella prospettiva dell'ermeneutica filosofica di Gadamer?

2. Esaminando l'opera più da vicino, a qualcuno potrebbe apparire dubbia la possibilità di riproporre la *Scienza nuova* al dibattito filosofico attuale. A parte le sue carenze d'ordine formale, sono di maggior peso *tre carenze riguardo al contenuto che si riscontrano nell'attuazione vichiana del progetto di una nuova scienza*. Ognuna di esse riguarda una delle tra più importanti sintesi che Vico tenta nel suo lavoro, e tutte e tre mostrano lo stesso problema di fondo. Su questo problema dovrà poi concentrarsi la nostra ricerca in merito alla rilevanza dell'impostazione ermeneutica di Vico rispetto a quella di Gadamer.

La *Scienza nuova* vuole operare una sintesi metodica di *filosofia e filologia*. Ciò vuol dire da una parte render scientifica la filologia (nel senso inteso da Vico) per mezzo della filosofia, e dall'altra parte un controllo della filosofia da parte della filologia. Ciò che viene dedotto a priori grazie alle leggi della storia deve essere verificabile sulla base del materiale empirico. Tuttavia i «Principi» e gli «Elementi» che Vico pone in primo piano nella sua edificazione quasi assiomatica della *Scienza nuova*, hanno piuttosto poco di apriorico. Essi sono un'enumerazione di presupposizioni aprioriche e di constatazioni empiriche dei più vari tipi. La distinzione di Vico tra principi e premesse non forti lascia immutato il circolo vizioso con il quale spesso Vico, nel suo *Stabilimento de' principi* lascia reciprocamente sorreggersi deduzione filosofica e ricerca ed induzione filologica. Delle proprie premesse e del proprio metodo la *Scienza nuova* non offre una fondazione adeguata, ovvero non empirica.

A questa contaminazione, nel primo libro, della filosofia da parte della filologia, corrisponde, nei libri successivi, quando Vico entra nel concreto, una frequente violenza della filosofia sulla filologia. Vico mostra qui spesso la tendenza a conferire a singole testi-

monianze empiriche un valore molto generale e ad appiattare le differenze storiche. Egli mira costantemente alla conferma della pretesa filosofica attraverso il dato empirico. Il suo scopo è sempre quello di ritrovare, nello sviluppo dei diversi popoli e delle diverse epoche, quell'identico ricorrere in cui Vico vede garantita l'identità delle leggi storiche nonché la scientificità della sua storiografia filosofica.

Per quanto riguarda il contenuto, la *Scienza nuova* vuole unificare *filosofia e teologia*. Proprio la trattazione del cristianesimo rappresenta uno degli esempi più lampanti, ed anche più complessi, della suddetta tendenza di Vico all'appiattimento. Senz'altro vi si trovano espressioni entusiastiche a proposito dell'umanità e della razionalità della nuova epoca cristiana. Ciò nonostante, e nonostante il ruolo centrale della Provvidenza, l'unità di teologia e filosofia in Vico è spezzata. E ciò non solo perché egli tratta il popolo ebreo come un *unicum*, il cui destino è stabilito direttamente da Dio, ed il cui sviluppo non può essere in nessun modo riportato alle leggi eterne della storia. Tutta la sua attenzione è rivolta al ricorrere delle strutture fondamentali dell'epoca precedente. L'obiettivo primo è sempre quello di mostrare una regolarità della storia, una regolarità che per Vico ovviamente risulta difficile da conciliare con l'idea di progresso.

La stessa ambivalente trattazione della tradizione ebraico-cristiana finisce per colpire anche un'opera filosofica che di questa tradizione fa parte: la *Scienza nuova*, appunto. Da una parte non vi è alcun dubbio che Vico consideri la sua stessa opera un *novum* ed un progresso di portata epocale. D'altra parte egli sarebbe costretto ad abbandonare la sua tesi decisiva dei «ricorsi» identici per poter giustificare questa pretesa. La *Scienza nuova* non ci fornisce alcuno strumento per fondare la sua autovalutazione storica. In tal senso, in quest'opera il cui scopo e il cui vanto è quello della fondazione di una filosofia della storia, storia e filosofia restano separate. Ciò va ascritto all'interpretazione vichiana delle leggi storiche. Così come forse anche al fatto che egli alla fine lascia separate anche filosofia e teologia, di cui non ritenne di dare una connessione consequenziale. Infatti, spiegare l'originalità e la pretesa di validità della *Scienza nuova* in senso teorico significherebbe mostrare che in quest'opera per la prima volta si comprendano, e quindi realizzino, (almeno nel loro momento teorico), i piani e le leggi della provvidenza divina.

Infine, la *Scienza nuova* si prefigge una sintesi di *filosofia e prassi*. In questo senso è indicativa l'efficace illustrazione vichiana della graduale liberazione politica e spirituale dell'umanità, nonché l'altrettanto efficace illustrazione dei pericoli che la libertà porta



con sé. Non da ultimo, poi, va considerata in questa prospettiva l'appendice dal titolo *Pratica della Scienza nuova*. Comunque, l'indedizione di Vico sulla pubblicazione o meno di questa *Pratica* è forse un indizio del fatto stesso che anche qui la *Scienza nuova* è di ostacolo a se stessa, e che Vico se ne fosse accorto.

Esplicitare praticamente la pretesa conoscitiva della *Scienza nuova* significherebbe mostrare che dunque la Provvidenza divina non deve più agire alle nostre spalle. L'umanità deve alla *Scienza nuova* il passaggio dalla fede nella Provvidenza alla conoscenza delle leggi e dei piani di questa. Per questo all'uomo è ora possibile per la prima volta fare la storia da protagonista consapevole invece di limitarsi semplicemente, da storiografo, a ripercorrerne consapevolmente gli sviluppi. Egli può adeguare i suoi scopi particolari agli scopi universali, cosicché non dovrà più essere all'oscuro dell'azione della Provvidenza divina né questa sarà contro il suo volere, ma anzi troverà in lui un consapevole alleato. Vico si tira indietro di fronte a queste conclusioni, forse per motivi religiosi o tattici. Ma potrebbe esserci anche una ragione filosofica. La *Scienza nuova* contraddice, con la propria pretesa d'aver compreso il modo d'agire della Provvidenza, la propria affermazione della necessità ed eternità delle leggi della storia. Poiché proprio la loro conoscenza offerta dalla *Scienza nuova* apre la possibilità di un agire del tutto nuovo, la possibilità non semplicemente di una nuova epoca, bensì di un'era del tutto nuova senza epoche, senza cicliche cadute e ricorsi. I suggerimenti della *Pratica della Scienza nuova* suonano così come un appello a confutare con i fatti le previsioni della *Scienza nuova*. In altre parole: anche filosofia e prassi restano separate; la *Scienza nuova* non contiene gli strumenti per concepire e fondare il proprio significato pratico. Vico non può interpretare la *Scienza nuova* come *telos* teorico della storia passata, e, da questo punto di vista, non può conciliare la sua scienza col proprio oggetto, così come, da un altro punto di vista, tale conciliazione non gli riesce neanche attraverso un'interpretazione del futuro come *telos* pratico della *Scienza nuova*.

La realizzazione vichiana del proprio progetto resta problematica rispetto ad ognuna delle suddette sintesi essenziali. Esse rendono manifesta una fondamentale carenza della *Scienza nuova*: il difetto della non riflessività della teoria dei «ricorsi». La filosofia della storia della *Scienza nuova* non è applicabile alla *Scienza nuova* stessa. Invece di autofondarsi, si autocontraddice. Se la legge storica dei «ricorsi» è vera, allora la *Scienza nuova* non può essere spiegata; se la *Scienza nuova* deve spiegare anche se stessa, allora quella legge deve essere falsa.

Ma questa carenza non esclude necessariamente una rilevanza

della *Scienza nuova* rispetto a *Verità e metodo*. Infatti, anche l'*ermeneutica filosofica* di Gadamer non ha carattere riflessivo. E Gadamer lo riconosce e lo discute apertamente. Nella *Premessa alla seconda edizione* (1965), ristampata poi anche nella terza (1972, pp. XXIV-XXVI) e nella quarta edizione (1975), prendendo in considerazione un'obiezione mossa in proposito da Apel, egli si pone il problema di stabilire «in che misura il punto di vista ermeneutico abbia a sua volta un valore storico o dogmatico»<sup>17</sup>. A ciò risponde nel periodo immediatamente successivo: «La tesi che teorizza il principio della storia degli effetti come un momento strutturale universale del comprendere non implica il riconoscimento di una condizionalità storica, ma pretende di valere assolutamente; e tuttavia, una coscienza ermeneutica si dà solo sotto determinate condizioni storiche».

Questa risposta da Gadamer è sorprendente in quanto in *contraddizione col suo stesso principio della storia degli effetti*. L'idea fondamentale di Gadamer era proprio che la storia degli effetti della tradizione non si esaurisse nello storico o nel teorico. La stessa prefazione testé citata serve in gran parte a sottolineare l'idea che la storia degli effetti non può semplicemente essere oggettivata in senso metodico-razionale, poiché essa in verità compenetra ogni procedere metodico ed anche tutte le manifestazioni razionali, cosicché il soggetto non può sancire una propria «signoria» sull'essere. Ogni comprendere soggiace a condizioni storiche e non vale che sotto tali condizioni storiche: perché, dunque, quest'affermazione non dovrebbe valere anche per se stessa, ma dovrebbe invece rappresentare un'idea fondamentale «che non può essere limitata ad una determinata situazione storica?»<sup>18</sup>.

Non ci sarebbe contraddizione se questa affermazione non fosse dovuta al comprendere, ma ad un'altra modalità conoscitiva. Ma a ciò si oppone in Gadamer l'universalità del comprendere, in base alla quale non c'è conoscenza senza comprendere. Conformemente a ciò, egli conia nella prefazione la formula per la quale lo scopo di *Verità e metodo* sarebbe quello di «comprendere "meglio" l'universo del comprendere»<sup>19</sup>. Nello stesso passo egli promette pertanto di adoperarsi per conseguire la massima «autotrasparenza storica» possibile. Tanto più pressante sorge allora la domanda del perché egli poi si fermi proprio alla pretesa di validità di *Verità e metodo* e voglia vedervi un'eccezione, l'unica, alle regole di quell'universo

<sup>17</sup> *Ibid.*, *Wahrheit und Methode*, cit., 1972<sup>1</sup>, p. XXI; tr. it. cit., p. 12.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. XXII; tr. it. cit., p. 13.

<sup>19</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, 1986<sup>2</sup>, p. 4.

(che proprio per questo non è più un universo in senso stretto). L'osservazione di Gadamer a questo proposito, secondo la quale l'opposizione di dogmatico e storico non sarebbe un'opposizione assoluta<sup>20</sup>, non elimina la questione posta da Apel, anzi ne conferma la legittimità. Infatti il principio della *Wirkungsgeschichte*, come Gadamer lo intende, fa apparire questa opposizione di fatto obsoleta, non ammettendo pretese di validità astoriche. Né è possibile sostituire questa questione con un'altra, e cioè come mai proprio in queste circostanze storiche si sia resa possibile la comprensione del principio della *Wirkungsgeschichte*<sup>21</sup>. O con un'altra ancora, cui Gadamer accenna nella postfazione a *Ermeneutica e storicismo*, e cioè se questo principio sarà sempre ritenuto valido<sup>22</sup>.

Vorrei ora esaminare *quattro argomenti di Gadamer* che egli stesso adduce a difesa della propria pretesa di validità. Essi si rivolgono tutti contro la critica secondo cui su questo punto vi sarebbe una carenza fondativa. I primi due rigettano l'istanza di una autofondazione riflessiva, e prendono le distanze dalla filosofia della riflessione in quanto tale. Gli altri due negano le sedicenti conseguenze dell'accettazione della non riflessività, che cioè in tal modo venga arbitrariamente violato il principio di non contraddizione e reso così impossibile il dialogo.

Esito del principio della storia degli effetti è quello di rivolgersi contro lo «storicismo ingenuo» del secolo scorso<sup>23</sup>, che tralasciò di comprendere storicamente anche se stesso. Nello storicismo «raffinato»<sup>24</sup> di Gadamer, però, questa ingenuità sembra essere stata semplicemente su di un piano più alto. Se la sua pretesa di validità non deve essere considerata ingenua, resta da chiedersi perché allora debba esserlo invece quella del vecchio storicismo. La differenza decisiva deve chiaramente trovarsi altrove, e in particolare nella sua critica all'orientamento ancora dello stesso Dilthey sul pensiero idealistico di Hegel. Qui egli vede l'origine di quel «problema della riflessione»<sup>25</sup>, nonché di quell'«esigenza di un'autofondazione riflessiva»<sup>26</sup>, che egli dichiara con franchezza non essere stata soddisfatta. Per Gadamer non vi è in ciò nessuna carenza. Il suo argomento in proposito è che la stessa *esigenza di una autofondazione riflessiva non vada riconosciuta*, ed egli lo formula in due domande retoriche.

<sup>20</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, 1972<sup>1</sup>, p. XXII.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. XXII.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 505.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. XXII.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 504.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. XXII.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. XXIV; *tr. it. cit.*, p. 16.

Egli si chiede se sia privo di fondamento il nostro dialogare filosofico con la tradizione, e se necessiti di un fondamento ciò su cui noi, da sempre, ci siamo fondati<sup>27</sup>.

L'argomento di Gadamer non riesce a convincere per due motivi. In primo luogo esso non coglie il senso dell'idealismo hegeliano, se gli attribuisce l'idea che il nostro dialogo filosofico manchi di fondamento. Al contrario, dal punto di vista dell'idealismo, né l'essere, né il pensare, né il discorrere hanno bisogno di un fondamento previamente costruito, poiché poggiamo già sempre su di un fondamento apriorico che va solo esplicitato, come lo stesso Gadamer fa ad esempio col principio della storia degli effetti. Inoltre già la filosofia idealistica di Platone è di fatto volta alla fondazione di questo fondamento stesso, non però ad una sua fondazione dall'esterno, bensì alla sua autofondazione. In secondo luogo l'argomento gadameriano non coglie il senso della critica posta alla sua ermeneutica a proposito del problema della fondazione. La critica non si riferisce al piano del contenuto, ma si riferisce al meta-livello teorico. La questione non riguarda la fondatezza di ciò su cui sempre fondiamo, e dunque la fondatezza della tesi dell'accadere della storia degli effetti<sup>28</sup>. La questione riguarda la fondatezza della tesi che noi fondiamo sempre su qualcosa che possiamo riconoscere con una cogenza sovrastorica; una tesi non priva di problemi se si assume, con Gadamer, che questo qualcosa sia proprio la storicità stessa.

Quand'anche Gadamer trovasse questa contro-argomentazione convincente, pure egli continuerebbe a rifiutare la critica che vi sia nella sua posizione una carenza autofondativa. Continuerebbe a non vedere alcuna necessità di un'autofondazione, e dunque nessuna carenza nel non accoglierne l'istanza. Egli riconosce senz'altro che la posizione idealistico-filosofica trascendentale consenta una rimozione razionale della non riflessività. Ma non riconosce la necessità di questa posizione. I suoi argomenti per il rifiuto di una posizione idealistico-trascendentale si trovano soprattutto nel capitolo intitolato: *I limiti della filosofia della riflessione*<sup>29</sup>.

Il punto di partenza è qui la constatazione della riflessività di ogni coscienza, e pertanto anche della coscienza della storia degli effetti. Con l'intento di liberare l'esperienza ermeneutica dalle «ibride conseguenze dell'idealismo speculativo», Gadamer qui intraprende una critica alla filosofia della riflessione che riguarda anche

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. XXV.

<sup>28</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1986<sup>3</sup>, p. 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 346-352.

Hegel. Per chiarire cosa intenda per filosofia della riflessione, egli porta ad esempio l'argomento dialettico di Hegel contro la «cosa in sé» kantiana. L'esempio vuole anche chiarire la forza cogente di tale filosofia della ragione assoluta, contro la quale nessun'altra presa di posizione può valere, poiché ogni critica e ogni richiamo ad una qualsiasi immediatezza non poggerà, a sua volta, che sulla riflessione stessa, autoannullandosi. In questo Gadamer riconosce una qualità formale della filosofia della riflessione.

Egli pone però la questione se questa superiorità corrisponda ad una verità effettiva, o se crei solo una mera apparenza. Gadamer si pronuncia con decisione per la seconda ipotesi. La critica che parte dal punto di vista della coscienza della finitezza umana, così argomenta, contiene una sua verità; così Rickert, filosofo della riflessione, ha attaccato Nietzsche e Dilthey in quanto filosofi della vita, eppure non è riuscito ad avere una risonanza anche solo lontanamente paragonabile alla loro. Con gli argomenti riflessivi si ha ragione, ma non si esprime una conoscenza né superiore né fruttuosa. Questa riflessività non conterrebbe proprio alcuna conoscenza, anzi, il suo vuoto formalismo non sarebbe altro che un'apparenza di legittimità filosofica. Anche la più inconfutabile dimostrazione della contraddittorietà del relativismo non sarebbe altro che un trucco per dimostrare una superiorità nell'argomentare e non toccherebbe la realtà del relativismo. Anzi ricadrebbe sull'argomentazione stessa, screditando tanto il valore di verità della riflessività, quanto in generale il valore di argomenti formali, come già Platone aveva mostrato a proposito dell'antica Sofistica. Hegel però, per Gadamer, sarebbe sostanzialmente superiore al formalismo della riflessione, in quanto avrebbe portato la riflessione fino alla totale automediazione della ragione. Nella corrispondente mediazione totale di storia e presente si tratterebbe della stessa cosa di cui si occupa la discussione della coscienza propria della *Wirkungsgeschichte*; qui pertanto il confronto con Hegel sarebbe centrale.

Questi argomenti di Gadamer tuttavia non appaiono convincenti né dal punto di vista storico né da quello teoretico. Se Platone avesse smascherato la vacuità degli argomenti della Sofistica con i quali sarebbe confutato il relativismo, viene spontaneo chiedersi se poi gli Eleati avessero davvero sostenuto il relativismo. Ma anche per quanto riguarda il riferimento a Hegel ci sono dei punti poco chiari. Con la sua critica alla filosofia della riflessione Gadamer da un lato vuole colpire Hegel, dall'altro perviene alla conclusione che questa critica non riguarda Hegel. Risolutiva sembra essere l'idea che la filosofia hegeliana della ragione assoluta superi il formalismo di quella filosofia della riflessione che, nella sua argomentazione contro la «cosa in sé» kantiana, sarebbe condotta in modo esempla-

re. Ma perché poi Gadamer, poco dopo, prende questa stessa argomentazione come esempio della filosofia della ragione assoluta? Potrebbe trattarsi qui di un'imprecisione terminologica, o di un indizio del fatto che anche quello stesso argomento riflessivo in Hegel non sia affatto formale, proprio perché integrato nella sua filosofia della ragione assoluta. Resta però ancora da chiedersi perché l'argomento riflessivo, perché tutto ciò che in generale Gadamer definisce argomentazione formale debba poi essere fondamentalmente screditato, se invece può essere parte integrante, finanche base di quella filosofia in cui egli vede superato il vacuo formalismo. Ma questa filosofia della ragione assoluta, in nome della quale Gadamer alla fine esonera Hegel dalla sua critica ai formalismi, non costituisce proprio la quintessenza di ciò contro cui inizialmente era indirizzato il suo interesse critico, ossia «le ibride conseguenze dell'idealismo speculativo»?

Ma più importante dell'immagine di Hegel soggiacente alle argomentazioni di Gadamer è frattanto l'aspetto teoretico di queste. Che la risonanza della filosofia di Rickert non abbia eguagliato quella della filosofia di Dilthey o Nietzsche è incontestabile, ma non dimostra affatto la verità del punto di vista della coscienza finita rispetto alla filosofia della riflessione. Si potrebbe per esempio capovolgere l'inappropriato paragone, e considerare la risonanza conquistata dal filosofo della riflessione Hegel, per contrapporla a quella degli epigoni di Dilthey o di Nietzsche, per arrivare così a conclusioni del tutto opposte. Ma il primo argomento di Gadamer colpisce soprattutto perché è egli stesso ad assumere un'indipendenza della verità dagli effetti storici – almeno quanto al suo principio della storia degli effetti<sup>10</sup>. Dunque perché non dovrebbe più valere la filosofia della riflessione per il fatto che da qualche tempo gode di un minore riconoscimento? O anche, perché l'ampio riconoscimento tributato al relativismo dovrebbe poter essere fatto valere contro la sua confutazione filosofico-riflessiva? Anche il secondo argomento di Gadamer, nel contesto delle sue altre argomentazioni sorprende alquanto. Che la filosofia della riflessione non contenga alcuna conoscenza proficua, è affermazione non facilmente conciliabile col fatto che Hegel, attraverso l'elaborazione di una filosofia della riflessione, sia riuscito a raggiungere la ricchezza della sua filosofia della ragione assoluta; ricchezza viva ancora nello stesso Dilthey, e con cui anche Gadamer ritiene indispensabile confrontarsi. E per gli stessi motivi sorgono dubbi a proposito anche del terzo argomento, per il quale gli argomenti riflessivi non conterrebbero

<sup>10</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1972<sup>1</sup>, pp. XXI segg.; p. 505.

alcuna reale conoscenza, ma solo una mera parvenza formale di conoscenza.

Quand'anche Gadamer riconoscesse la cogenza di questa contro-argomentazione, pur sempre non accetterebbe che lo si accusasse di essere deficitario dal punto di vista fondativo. La filosofia della riflessione argomenta in modo tale da consentire una rigorosa autofondazione razionale, ma da ciò non consegue che essa costituisca un punto di vista necessario; giacché gli argomenti che vengono addotti a favore della filosofia della riflessione sono essi stessi argomenti della riflessione, e come tali al massimo sono cogenti sotto determinate condizioni. Analogamente Gadamer rifiuterebbe l'ulteriore contro-argomentazione secondo cui i suoi stessi argomenti contro la filosofia della riflessione sono riflessivi e come tali, secondo le sue stesse dichiarazioni, fragili. Essi presuppongono infatti un dualismo di forma e contenuto, così come di assolutezza, o infinità, o finitezza, il cui superamento appartiene all'essenza della filosofia della riflessione di Hegel non meno che la confutazione della contrapposizione kantiana tra cosa in sé e fenomeno, che Gadamer cita aderendovi.

In ogni caso queste sue contraddizioni non distolgono Gadamer né dall'accusare il concetto di sapere assoluto di giungere a una «conclusione insostenibile»<sup>11</sup>, né dall'insistere incondizionatamente sulla posizione della coscienza finita, per la quale esistono solo conoscenze storiche, e quindi solo conoscenze valide sotto certe condizioni. Da una parte Gadamer resta della ferma convinzione che, nell'interesse della verità, l'argomentare formale, metodico-razionale potrebbe, anzi dovrebbe, essere messo da parte. D'altro canto la sua ermeneutica filosofica bada e tende sempre alla coerenza, indicando come un ultimo garante della propria legittimità il superamento di quell'incoerenza e contraddittorietà caratteristiche dello storicismo «ingenuo» del secolo scorso. Con il rifiuto di un'autofondazione riflessiva, l'ermeneutica filosofica di Gadamer sembra quindi esporsi alla critica di una violazione arbitraria del principio di non contraddizione.

Di nuovo Gadamer non accetterebbe questa conclusione. Egli si rifà, ad esempio, al noto argomento per il quale questa contraddizione in realtà non esisterebbe, riguardando proposizioni che non sono sullo stesso piano<sup>12</sup>. Simili tentativi però di argomentare logicamente contro gli argomenti della filosofia della riflessione cui egli aveva riconosciuto una cogenza non dovrebbero essergli neppure necessari. Infatti Gadamer chiarisce nella stessa sede che egli non

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 311.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 304 sgg.

considera le contraddizioni dal punto di vista logico, come fa invece la filosofia della riflessione. Se pure ci fossero delle contraddizioni, egli non vedrebbe egualmente nella sua ermeneutica filosofica *nessuna arbitraria violazione del principio di non contraddizione*. E questo perché egli evita o cade in contraddizioni logiche in base a ragioni più profonde. Verità più profonda che non quella della coerenza formale è, a suo vedere, la corrispondenza con la cosa stessa<sup>31</sup>, cioè prima di tutto l'evidenza della cosa stessa.

Ciò può voler dire solo che ciò che Gadamer definisce «l'esperienza ermeneutica»<sup>32</sup>, trova la sua legittimazione in se stessa, quindi in maniera empirica. Gadamer si richiama non a Hegel, ma a Kant<sup>33</sup>. Egli affida la conferma della verità della sua posizione al ricorso ad una esperienza storica, empirica, nella quale la filosofia della riflessione troverebbe il suo limite. Gadamer ammette la non riflessività del principio della storia degli effetti dal punto di vista della filosofia della riflessione, e pretende di potersi di nonostante prosciogliere in maniera adeguata dalla critica carenza fondativa. In altre parole: pretende una autofondazione ermeneutica del principio della storia degli effetti.

Ma proprio a partire da Kant si possono sollevare dubbi sull'opportunità della pretesa di legittimare la necessità della coscienza della storia degli effetti su basi empiriche. La validità storica ed esclusiva del punto di vista della coscienza finita può diventare difficilmente contenuto in una esperienza storica di tale coscienza finita, per quanto evidente possa per altro essere l'esperienza della nostra storicità. Questi dubbi vengono rafforzati dal fatto che Gadamer stesso legittima con argomenti razionali quella legittimazione empirica. Questi argomenti razionali, d'altra parte, si rivolgono proprio contro l'argomentare razionale, trovandosi così in costante autocontraddizione – un'autocontraddizione che a sua volta dovrebbe essere legittimata da quella esperienza. Le argomentazioni di Gadamer, al di là della loro autocontraddittorietà, si muovono chiaramente in un circolo. Egli avanza sì degli argomenti a favore della ragione della coscienza umana finita contro l'ingenua ed illusoria posizione di un sapere assoluto. Ma per poter comprendere la verità dei suoi argomenti, bisogna aver già abbandonato questa posizione della filosofia della riflessione di Hegel. Il che significa che bisognerebbe rifiutare tale punto di vista senza sapere però perché. Nonostante l'autorità della testimonianza gadameriana

<sup>31</sup> *Ibid.*, op. cit., 1986<sup>2</sup>, p. 350; cfr. 1972<sup>1</sup>, p. 510.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 348.

<sup>33</sup> *Ibid.*, op. cit., 1972<sup>1</sup>, p. XXIV.



e la sua promessa di una chiarificazione successiva, lascia in forse la domanda se per questa successiva comprensione non debba valere lo stesso che Gadamer aveva detto delle comprensioni della filosofia della riflessione, cioè che esse possono aspirare al massimo ad una necessità ipotetica<sup>16</sup>. Cosa garantisce che il punto di vista della coscienza finita sembri necessario soltanto da questo punto di vista, e che non lo sia effettivamente?

Ogni riflessione sul rapporto tra idealismo ed ermeneutica presuppone a priori una metaposizione, che è evidentemente quella dell'argomentare riflessivo razionale. Ciò nondimeno Gadamer persiste con sicurezza imperturbabile nell'affermare il primato della coscienza finita e della sua esperienza storica. Questo tipo di imperturbabilità ricorda l'insistenza dogmatica intorno all'esperienza immediata, di cui Gadamer stesso ha sottolineato la contraddittorietà dal punto di vista della filosofia della riflessione<sup>17</sup>. Ma anche dal suo stesso punto di vista si mostra problematico continuare ad asserire la pretesa di validità di una posizione empirica, indifferente alle contraddizioni logiche. Il comprendere - e dunque il comprendere del comprendere - si realizza per Gadamer nel dialogo<sup>18</sup>. La sua esortazione al compito del punto di vista riflessivo si è però rivelata in ultima analisi non mediabile, in un certo qual modo come esortazione ad un salto, a convenire senza comprensione profonda. Presupponendo, per la legittimazione del suo punto di vista, la previa accettazione del suo punto di vista medesimo, Gadamer si espone alla critica di porre arbitrariamente fine al dialogo.

Comunque, secondo Gadamer, *non si tratterebbe affatto di una fine arbitraria del dialogo*. Egli potrebbe ribadire di essersi piuttosto pronunciato per l'infinità del dialogo<sup>19</sup>. E quand'anche vi fosse effettivamente un porre fine al dialogo, esso non sarebbe arbitrario. Risiederebbe piuttosto nel fatto che si continuerebbe a presupporre la validità della posizione razionalistica e non si vorrebbe o non si sarebbe in grado di reggere il dialogo a partire dall'esperienza della storicità della coscienza. In effetti questa discussione potrebbe continuare all'infinito, senza mai risolvere niente e perdendo così di senso, poichè da entrambe le parti si argomenterebbe e criticerebbe sempre a partire dalle stesse opposte premesse. Che il discorso si esaurisca dipende, in questa ottica soggettiva, in egual misura dal comportamento di entrambe le parti. Ma guardando alle basi delle

<sup>16</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1986<sup>1</sup>, p. 349.

<sup>17</sup> *Ivi.*, p. 349.

<sup>18</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1972<sup>1</sup>, p. XXI; cfr. p. XXIV.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. XXI.

rispettive istanze, si potrebbe riscontrare una certa asimmetria oggettiva, indipendentemente dalla questione dei differenti orizzonti di esperienza. Infatti, in un caso si tratta di esperienze individuali, dunque di evidenze, convinzioni, testimonianze. Nell'altro caso invece si tratta di argomenti; argomenti che sono il principio della mediazione anche secondo lo stesso Gadamer<sup>40</sup>. Non dovremmo quindi considerare questi argomenti, più che ogni altra cosa, come la base anche della comunicazione e del dialogo?

Quale considerazione si può dunque trarre da questo confronto delle concezioni ermeneutiche di Vico e di Gadamer riguardo alla loro fondazione? Può qui il pensiero di Vico pretendere di avere una rilevanza rispetto all'ermeneutica filosofica gadameriana, nonostante il fatto che in *Verità e metodo* una tale rilevanza della *Scienza nuova* non venga riconosciuta?

Gadamer non mi pare adduca argomenti convincenti contro la concezione per cui la riflessività di una filosofia sia da vedere come una carenza. E la sua ermeneutica filosofica non mi pare offrire una convincente soluzione alternativa per la propria carenza di una autofondazione riflessiva. La concezione fenomenologica, per la quale Gadamer non vuole né fondare né spiegare, ma comprendere il comprendere in maniera descrittiva, si porrebbe al di qua «di ogni conseguenza di carattere propriamente metafisico»<sup>41</sup>; ma questa fenomenologia non si trova certo al di qua di tutte le premesse metafisiche. Gadamer non dá conto della loro potenza, le sue accuse di ingenuità e di scarsa autotrasparenza che oppone loro – mi pare – finiscono per ricadere su di lui.

Peraltro, una carenza di autofondazione riflessiva si riscontra anche in Vico. La *Scienza nuova* non rientra nel quadro complessivo della sua stessa filosofia della storia – il che per Vico dovrebbe essere particolarmente inquietante, essendo il suo intento principale l'unità di tutto il sapere. Esiste però una notevole differenza rispetto a Gadamer. L'importanza vichiana è potenzialmente riflessiva, mentre quella di Gadamer è principalmente non riflessiva. Nel caso di Gadamer il tener ferma la non riflessività del principio della storia degli effetti ed il rigetto di argomenti riflessivi fa parte della struttura essenziale della sua ermeneutica. La non riflessività del principio dei «ricorsi» invece riguarda solo l'elaborazione vichiana del programma di una scienza umana ermeneutica e complessiva. La struttura stessa della sua impostazione non esclude in alcun modo una autofondazione riflessiva. Al contrario Vico motiva il suo

<sup>40</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1986<sup>1</sup>, p. 351.

<sup>41</sup> *Id.*, *op. cit.*, 1972<sup>1</sup>, p. XXIV; tr. it. *cit.*, p. 15.

programma con un'argomentazione critica riflessiva, e poi si richiama espressamente a Platone, che la ricerca più recente ci indica come il fondatore della filosofia della riflessione idealistico-trascendentale. Inoltre la filosofia della storia di Vico è, sia pure parzialmente, senz'altro in grado di spiegare se stessa: certo non come *novum* o come ultimo approdo di uno sviluppo che si dispieghi in più epoche, ma come espressione di quel processo di dispiegamento ed autorinvenimento della razionalità, che per Vico costituisce la struttura interna di ogni singola epoca.

Quindi entrambe le impostazioni, quella di Gadamer come quella di Vico, soffrono di una carenza fondativa. Ma solo all'approccio vichiano sono immanenti le basi per un superamento di questa carenza. Qui mi pare risiedere la fondamentale *rilevanza ed attualità* di Vico rispetto all'ermeneutica di Gadamer.

\* \* \*

Le precedenti riflessioni si concentrano sul problema della legittimazione delle impostazioni ermeneutiche di Vico e Gadamer, cioè sul fondamento filosofico delle loro rispettive teorie del comprendere, a prescindere dalla questione dell'adeguatezza di queste teorie.

Non abbiamo potuto approfondire molti punti che porterebbero a questo problema e, in generale, al tema «Gadamer e Vico» dal punto di vista ermeneutico. Per esempio non abbiamo parlato della critica di Gadamer ad una concezione metodologica del comprendere orientata sulle scienze della natura, quindi della rilevanza del modello della spiegazione scientifica ai fini dell'ermeneutica. E poi non abbiamo trattato la stessa teoria del comprendere, né quindi la grande ricchezza della parte materiale di *Verità e metodo*, nella quale Gadamer sviluppa la sua concezione, confrontandosi con i principali momenti delle posizioni ermeneutiche a lui precedenti. Riguardo a ciò, varrebbe a mio avviso la pena di analizzare in che modo – ed anche con quale interesse pratico – sarebbe da rinnovare l'impostazione vichiana di un'integrazione del comprendere con il fondare filosofico e con lo spiegare scientifico, per potere su questa base concepire meglio il comprendere.

Ciò significherebbe alla fine seguire il consiglio contenuto in quello scritto tanto caro allo stesso Gadamer: significherebbe appunto imparare ad usare gli strumenti e le conoscenze dei moderni saldamente poggiando sugli antichi.

CHRISTOPH JERMANN

[tr. dell'Autore, riv. da Benedetta Giordano]