

Ermeneutica e filosofia pratica

La *phrónesis* tra prassi e comprensione

MAURIZIO D'ALESSANDRO

ABSTRACT: Gadamer's *Truth and Method* not only originates the rebirth of contemporary hermeneutics but also represents the beginning of a long debate, which will involve and affect the main part of German philosophy during the second half of the 20th century. Dealing with traditional theories of interpretation, Gadamer encouraged a recovery of *applicatio*, promoting the return to Aristotelian doctrines and the renewal of the concept of practical reason. According to Gadamer “Being that can be understood is language,” although the practical moment of philosophy finds its most problematical theme in the dialectic of praxis and language.

KEYWORDS: Ontology, language, society, application, practical reason.

1. Ermeneutica e filosofia pratica: un'introduzione

Come mette in luce Herbert Schnädelbach, nella filosofia del primo '900 i temi eminenti erano il *linguaggio*, la *società* e l'*essere*. Nel 1933 avvenne un «oscuramento forzato» delle prime due prospettive in favore del tema dell'essere, che ebbe come effetto la limitazione dello sguardo della filosofia tedesca all'ontologia, tanto che «ci sarà bisogno di un faticoso processo di rimpatrio dei temi “linguaggio” e “società” che porterà realmente i suoi frutti solo negli anni sessanta». ¹ Proprio nel 1960, infatti, Hans-Georg Gadamer pubblica *Verità e metodo*, che, oltre a essere all'origine di una rinascita dell'ermeneutica contemporanea, rappresenta allo stesso tempo l'*incipit* di un dibattito che coinvolgerà e influenzerà gran parte della filosofia tedesca della seconda metà del '900.

In particolare nel periodo immediatamente successivo alla pubblicazione di *Verità e metodo*, in un arco di tempo che va dal 1960 al 1973, il dibatti-

¹ H. Schnädelbach, *Fare filosofia dopo Heidegger e Adorno*, in L. Cortella, M. Ruggenini, A. Bellan (a cura di), *Soggettività, arte, esistenza*, Roma, Donzelli, 2005, pp. 186-187.

to continentale ha ridato vigore alla filosofia, recuperando un dibattito sul *linguaggio* e sulla *prassi* che nell'Europa continentale sembrava ormai tramontato. Il rinnovato interesse della filosofia contemporanea per la prassi si inserisce in un fenomeno che, a partire dagli anni '60, ha riguardato, e riguarda ancora, la Germania (ma non solo): la cosiddetta *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Coniata da Karl-Heinz Ilting e ripresa nel titolo di un lavoro a cura di Manfred Riedel,² che costituisce la prima presa di coscienza di questo fenomeno, la *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* designa la riapertura in ambito filosofico (e in altre discipline) di un interesse per i problemi dell'agire umano e dunque della morale e della politica.³

La voce più autorevole nel panorama filosofico delineato, rimane però H.-G. Gadamer che ha messo in luce la portata ermeneutica del concetto aristotelico di *phrónesis*, riconoscendo nella categoria di *applicatio* uno dei problemi-chiave di tale dottrina. Merito di Gadamer è aver esaminato quale tipo di sapere bisogna utilizzare per applicare una norma a un caso particolare. In tal modo egli ha mostrato l'importanza della saggezza aristotelica, la quale avrebbe il compito di praticare l'applicazione di concetti normativi senza soffocare la concretezza del caso particolare. Gli elementi aristotelici non erano estranei a Heidegger: come spiega Bubner, «in *Essere e tempo* possono essere riscontrati motivi dell'etica aristotelica, con la mediazione di Lutero e Kierkegaard».⁴ Tuttavia è con Gadamer che si ritrova una più organica ripresa dell'aristotelismo che ha costituito la base di una rinnovata riflessione in seno all'ermeneutica del '900. La filosofia pratica aristotelica mise in luce, secondo Gadamer, la differenza del sapere moral-pratico non solo dalla scienza ma anche dal sapere tecnico-pratico. Si tratta di una distinzione quanto mai difficile, perché entrambi *tentano di applicare un sapere universale a un caso particolare*.

2. Gadamer e il recupero dell'*applicatio*

Se per ciò che concerne il marxismo e le scuole che ne sono state influenzate è inutile sottolineare la portata del concetto di *prassi*, ciò è meno

² K.-H. Ilting, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit*, «Philosophische Rundschau», 1964, p. 72. M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, *Geschichte, Probleme, Aufgaben*, Freiburg, Rombach, 1972; vol. II, *Rezeption, Argumentation, Diskussion*, Freiburg, Rombach, 1974.

³ Per uno sguardo d'insieme si rimanda a F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in C. Pacchiani (a cura di), *Filosofia pratica e scienza politica*, Abano, Francisci, 1980; al volume di L. Cortella, *Aristotele e la razionalità della prassi*, Roma, Jouvence, 1987; e all'opera in tre volumi a cura di W. Oelmüller, *Materialien zur Normendiskussion*, Paderborn, Schöningh, 1978.

⁴ Cfr. R. Bubner, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, «Ragion Pratica», n. 2 (1994), pp. 187-199.

scontato per l'ermeneutica. Ciò è dovuto soprattutto al fatto che il diffuso slogan della "svolta linguistica" ha spostato l'attenzione su questo aspetto della riflessione filosofica, mettendo in ombra la portata pratica di alcune delle teorie filosofiche più pregnanti del XX secolo.

Dalle sue letture giovanili, in particolare da quella del libro di Franz Brentano *Sul molteplice significato dell'essere secondo Aristotele* (1862), Heidegger ereditava un bagaglio concettuale che derivava dalla teologia e da Aristotele. Un'eredità che è ravvisabile anche in *Essere e tempo*. Se però Heidegger si distacca dalla metafisica aristotelica, bollata come le altre metafisiche in quanto "onto-teologia", dall'altro lato si assiste a un recupero delle categorie etiche di Aristotele.⁵ A prova di ciò, una famosa testimonianza di Gadamer riporta le parole di Heidegger, il quale di fronte alla difficoltà di tradurre il termine greco *phrónesis* avrebbe esclamato: «Das ist das Gewissen».⁶

Heidegger in questo modo "ontologizza" la *phrónesis*, che diventa una delle modalità più proprie dell'esistenza; l'agire che diventa un modo d'essere dell'esser-ci, il quale è già sempre comprendente, interpretante e agente. In *Essere e tempo* il bagaglio concettuale aristotelico risulta determinante; secondo Franco Volpi, infatti, le espressioni heideggeriane *Vorhandenheit*, *Zuhandenheit* e *Dasein* ricalcherebbero le nozioni aristoteliche *theoría*, *poiesis* e *práxis*.⁷ Tuttavia – come fa notare Berti – Heidegger si discosta poi da Aristotele, «sia per il fatto di attribuire al *Dasein*, cioè alla *praxis*, il primato su tutte le altre modalità dell'essere uomo, sia più in generale per il fatto di concepire queste modalità non come semplici disposizioni dell'anima o attività, come è il caso di Aristotele, bensì come vere e proprie determinazioni ontologiche».⁸

La metodologia tradizionale dell'interpretazione testuale prevedeva una *subtilitas intelligendi*, una *subtilitas explicandi* e una *subtilitas applicandi*.⁹ Il comprendere e lo spiegare erano quindi radicalmente uniti a una «finezza di

⁵ Prova ne è il fatto che nei corsi tenuti tra il 1924 e il 1926, la presenza delle dottrine etiche di Aristotele è di particolare rilievo. Al riguardo si veda G. Chiurazzi, *Modalità ed esistenza. Dalla critica della ragion pura alla critica della ragion ermeneutica: Kant, Husserl, Heidegger*, Roma, Aracne, 2009², in partic. pp. 223-303; e Idem, *Per una concezione trasformazionale della verità: ermeneutica e pragmatismo*, in G. Chiurazzi (a cura di), *Pensare l'attualità, cambiare il mondo confronto con Gianni Vattimo*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, pp. 97-111.

⁶ Citato da E. Berti in *Aristotele nel Novecento*, Bari, Laterza, 2008², p. 95. *Gewissen*, com'è noto, indica la coscienza morale distinta da quella conoscitiva che si esprime invece con il termine *Bewußtsein*. Del testo citato si veda anche al riguardo il cap. II su Heidegger (ivi, pp. 44-111).

⁷ Al riguardo si veda l'interessante tesi sostenuta da F. Volpi, in *L'esistenza come praxis. Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in *Filosofia* '91, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 215-252.

⁸ E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, cit., p. 94.

⁹ L'applicatio diventa per la prima volta un momento fondamentale dell'interpretazione testuale con J.J. Rambach (1693-1735), il quale nelle *Institutiones Hermeneuticae Sacrae* intende l'applicazione come momento fondamentale dell'interpretazione delle scritture.

spirito nell'applicazione» che dava la misura dell'atto del comprendere stesso. L'ermeneutica giuridica e quella religiosa esercitavano la comprensione con il fine di testarne una possibile applicazione pratica, la quale costituiva il banco di prova della comprensione stessa. L'emancipazione della filologia dall'ermeneutica giuridica e da quella religiosa fu la causa dell'esclusione della *subtilitas applicandi* dall'interpretazione. In questo modo, sottovalutando gli elementi pratici ravvisabili nel testo da interpretare, si favorì una riflessione puramente teorica scevra da qualunque riferimento all'agire.

In particolare se, come Gadamer afferma, «comprendere significa sempre applicare»,¹⁰ l'esistenza stessa è strutturalmente *comprendente-applicante*. Gadamer sembra così aggiungere l'*applicazione* alle modalità fondamentali dell'esistenza riconosciute da Heidegger: *comprensione e interpretazione*. L'applicazione non sarebbe però un che di separato dalla comprensione, ma ne costituirebbe un'articolazione come l'interpretazione; la possibilità di comprendere sarebbe condizionata a sua volta dalla possibilità di applicare in qualche modo il sapere originato dalla comprensione stessa, tanto che «un sapere generato che non sa applicarsi [...] rimane privo di senso».¹¹

A prova di ciò Gadamer si è fatto promotore di un recupero del paradigma giuridico dell'applicazione della legge:¹² il caso dell'applicazione della legge è esemplare, in quanto il processo giudiziario non consisterebbe in una semplice applicazione di un paragrafo del testo giuridico a un caso particolare, ma nel trovare, invece, il “giusto paragrafo”. La facoltà che presiede a questa scelta è per Gadamer la *phrónesis* (sul modello della *dikastiké phrónesis* di cui parla *Eth. Nic. Z*, 8) e si estenderebbe a tutto l'agire, al punto che la «filosofia pratica è la più architettonica»¹³ dal momento che contiene in sé tutte le altre. Contro la svolta linguistica delle filosofie analitiche, che è in realtà il volgersi a una logica del linguaggio, la riflessione sul linguaggio delle filosofie continentali è una svolta pratica che si compie attraverso la mediazione del linguaggio, nell'orizzonte del quale la prassi avviene, si giustifica, si legittima e riflette su se stessa.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it. G. Vattimo, Milano, Bompiani, 1983¹³, p. 360.

¹¹ Ivi, p. 364.

¹² Numerosi sono i passi in cui H.-G. Gadamer si rifà alla prassi giudiziaria: cfr. *Verità e metodo*, cit., pp. 362ss., pp. 376ss.; *La ragione nell'età della scienza*, tr. it. A. Fabris, Genova, Il nuovo melangolo, 1999², pp. 78ss. e pp. 94; e infine *Verità e metodo 2. Integrazioni*, tr. it. R. Dottori, Milano, Bompiani, 2001², p. 9, pp. 102ss. e pp. 269ss.

¹³ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 277 (l'espressione è ripresa dall'*Etica nicomachea*).

3. La dialettica di prassi e linguaggio

Il principale problema che sorge da quanto detto sinora è il seguente: se comprendere significa sempre applicare, tale applicazione, come nel caso della giurisprudenza (uno degli esempi fondamentali dell'ermeneutica gadameriana), accade sempre nel e attraverso il linguaggio? Come sono conciliabili prassi e linguaggio? A partire dall'enunciato secondo cui «l'ermeneutica è filosofia e, in quanto filosofia, è filosofia pratica»,¹⁴ Gadamer si è fatto promotore di un recupero del paradigma giuridico dell'applicazione della legge con il fine di mostrare che la filosofia, in quanto sempre in applicazione, è filosofia pratica. Di conseguenza il caso dell'*applicazione* della legge è esemplare, poiché, come si è detto, il processo giudiziario consiste nell'applicare il "giusto paragrafo". L'applicazione, come modalità fondamentale dell'esistenza, non è perciò mera produzione tecnica poiché si esplica sempre all'interno di un quadro linguistico che la giustifica e le dà consistenza. Non diversamente l'ermeneutica teologica mostra che l'*applicatio* necessita di un quadro linguistico di riferimento: la narrazione, i miti genetici, i valori, ecc. sono linguisticamente connotati. Difatti, afferma Gadamer,

abbiamo messo in rilievo che l'esperienza di un senso che si verifica nel comprendere comporta sempre un'*applicatio*. Ora ci fermiamo su un altro aspetto, il fatto che questo processo è sempre un fatto del linguaggio. Non per niente la specifica problematica del comprendere e gli sforzi per fissarne un metodo – cioè il tema dell'ermeneutica – sono stati tradizionalmente considerati come una parte della grammatica e della retorica. Il linguaggio è il *medium* in cui gli interlocutori si comprendono e in cui si verifica l'intesa sulla cosa.¹⁵

4. La *phrónesis* e la filosofia pratica nel quadro del paradigma gadameriano dell'ermeneutica giuridica

La saggezza è considerata in generale la facoltà che guida l'agire umano, ovvero la facoltà che determina qual sia l'agire più razionale o la virtù che sancisce che cos'è bene e che cos'è male per l'uomo. Per tali motivi la saggezza è tradizionalmente ritenuta una facoltà secondaria rispetto alla sapienza, che come facoltà puramente teoretica è conoscenza dei principi primi e immutabili e, pertanto, universali e necessari. Nella trattazione del tema è necessario considerare che il dibattito novecentesco è talmente articolato da

¹⁴ H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 110.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 442. Il problema del linguaggio e della critica di Jürgen Habermas sarà meglio definito nell'ultima parte di questo lavoro.

aver dato vita a definizioni del tutto diverse della *phrónesis*, seppur partendo da alcuni elementi comuni. Carlo Natali, uno degli studiosi più attenti al problema dell'etica aristotelica e al tema della saggezza, afferma:

Come ha notato Château, i testi aristotelici che trattano di questa questione restano ambigui, al punto che ciascuna interpretazione vi trova qualche punto di appoggio. Alcuni hanno sostenuto che la *phronesis* non si preoccupa di trovare i fini, altri hanno sostenuto la tesi opposta. Nel mezzo si trovano quelli che affermano che i fini della *phronesis* le sono dati dal *nous*; ma la relazione tra la *phronesis* e il *nous* può, infatti, essere intesa in due modi: la *phronesis* sta in rapporto al *nous*, o come l'*episteme*, o come la *sophia*. Nel primo caso, il *nous* è una facoltà distinta dalla *phronesis* e superiore a essa, nel secondo il *nous* è interno alla *phronesis*.¹⁶

Proprio la difficoltà di orientarsi nell'intricato nugolo di interpretazioni e di letture permette di analizzare tale concetto con l'intento, non già di fornire una risposta a problemi ancora dibattuti in sede filologica, ma di chiarire il ruolo della *phrónesis* come ragion pratica nel quadro della prospettiva ermeneutica di H.-G. Gadamer. La divisione aristotelica di *práxis* e *póiesis* permette di distinguere due facoltà: la *sophía* come sapere teoretico che si occupa del *necessario* e la *phrónesis* appunto, che, in qualità di ragion (saggezza) pratica, si occupa dell'*agire*. Data la divisione netta tra l'*agire produttivo* e quello *pratico*, per la ragion pratica diretta alla realizzazione di scopi non possono essere adottati gli stessi criteri che guidano tecnicamente un fare che mira alla produzione di oggetti. La *saggezza*, in quanto ragion pratica dà prova di sé nell'applicazione. La facoltà che guida la produzione di oggetti – una disposizione *poietica* accompagnata da ragione ovvero *téchne* – è infatti diversa dalla razionalità che presiede all'*agire non produttivo (práxis)*, che stabilisce i mezzi per raggiungere un determinato fine: il bene, cioè l'azione buona (o virtuosa).

Il bene dell'azione non è però il Bene della concezione platonica, poiché l'*eupraxia* è soggetta per Aristotele al singolo caso particolare. La facoltà che presiede a questo tipo di azione è la *phrónesis* e può agire su *livelli* differenti: infatti, nel caso di un singolo (per esempio il medico), la saggezza guida l'azione verso la realizzazione di un fine particolare, mentre nella sua declinazione più universale è *saggezza politica* ed è a ragion di ciò la facoltà più

¹⁶ C. Natali, *La «phronesis» di Aristotele nell'ultimo decennio del Novecento*, in «Filosofia e questioni pubbliche», 3 (2002), p. 33. A tal proposito Natali cita il lavoro di G.Y. Château, *L'objet de la phronésis et la vérité pratique*, in G.Y. Château (a cura di), *La vérité pratique. Aristote, Étique à Nicomaque, Livre VI*, Paris, Vrin, 1997, pp. 185-188. Per ciò che concerne il dibattito sul rapporto *phronesis-fini* e *phronesis-nous*, Natali cita E. Berti, W. Leszl, P. Ricoeur, O. Guariglia: si vedano in particolare le note 21, 22, 23, 24 del saggio citato. Il tema della *phronesis* è stato inoltre approfondito dall'autore nel suo *La saggezza di Aristotele*, Napoli, Bibliopolis, 1989.

architettonica, perché contiene in sé tutte le altre. Nella filosofia aristotelica la *phrónesis* è, per questa ragione, quella facoltà che presiede all'agire umano permettendo la mediazione tra l'universale (massima dell'azione, norma o legge) e il particolare. Essa ha perciò il compito di praticare l'applicazione di concetti normativi senza soffocare la concretezza del caso particolare. La *phrónesis* non sarebbe altro che «la ragione calibrata sulla prassi» e rappresenta la possibilità o la capacità della ragione di valutare i casi particolari riconoscendo la singolarità di ogni caso, eliminando l'indiscriminata applicazione di regole che, nel pretendere legalità universale, si espongono al rischio sofisticico di un'involontaria strumentalizzazione.

È noto, infatti, che molti dei dialoghi platonici mettono in luce il pericolo della sofistica che, con il suo programma di insegnamento dietro compenso costituisce un pericolo perché espone il sapere a una universale tecnicizzazione. Nel sottoporre qualunque azione a regole codificate che mirano, non alla verità come fa la filosofia, ma alla persuasione (*peítho*), la sofistica ha la pretesa di insegnare quelle tecniche che mirano al convincimento dell'uditorio, invertendo, in tal modo, il *télos* che dovrebbe guidare l'azione. La persuasione e la vittoria nel dibattito prendono il posto dell'*in-vista-di-cui* reale della prassi che è il bene collettivo. La prassi al contrario della produzione tecnica ha come fine il bene collettivo e non il convincimento di un uditorio. Ecco perché la natura di tale forma di razionalità cambia a seconda che si concepisca la saggezza pratica come la facoltà che trova i mezzi ma non i fini o come quella che trova sia i fini sia i mezzi. La lettura che di tale razionalità pratica offre Gadamer è pertanto utile a definire meglio i confini di tale nozione.

A partire dall'enunciato fondamentale secondo cui la comprensione è già sempre in applicazione si può ridefinire in che modo storia, progresso, abitudini sociali e massime soggettive possano trovare esplicazione ed essere guidate dalla ragion pratica. Solo così si può capire perché la ragion pratica, come forma di comprensione, è sempre da considerarsi in vista di un'applicazione.¹⁷ Se la ragion pratica si concretizza nel calibrare l'universale tenendo in considerazione il singolo caso concreto, si capisce perché un procedere cieco, che ha di mira unicamente l'universale nella sua astratta generalità, è destinato allo scacco o ad alimentare il fondamentalismo di una ragione che si accontenta di adeguarsi alla norma indipendentemente dalla sue conseguenze pratiche. Il caso della giurisprudenza – come fa notare Gadamer – fornisce un esempio pregnante di ciò che si vuol dimostrare

¹⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., in partic. pp. 312-418, in cui l'autore approfondisce il concetto di *circolo ermeneutico* che è alla base di quanto ho tentato di definire.

poiché può illustrare esemplarmente e portare a concrezione l'essenza stessa della *phrónesis*: ciò che prescrive la legge o la norma, infatti, è determinabile in modo univoco «solo agli occhi di pericolosi formalisti». ¹⁸ Il riferimento gadameriano alla prassi giudiziaria elimina numerosi problemi, rendendo merito della stretta unione che esiste tra *linguaggio*, *storia* ed *éthos*, i quali trovano in questo modello di razionalità una sintesi concettuale in grado di dare atto della dialettica che sussiste tra questi concetti. Il diritto mostra anzitutto che il campo dell'agire, e in particolare dello *scegliere*, presuppone necessariamente un *bene* che fonda questa scelta e le fornisce legittimità. La sentenza, di fatto, viene depositata con le *motivazioni*, che altro non sono se non un'anticipazione di risposta a possibili obiezioni che possono emergere successivamente. Il caso descritto sembra ricadere nell'ambito della spiegazione intenzionale che si presenta come un'esigenza di legittimazione: le motivazioni dell'agire sono un esempio di richiesta tipica che viene fatta in sede giuridica. Le esplicitazioni di motivazioni possono essere definite *ex post* perché raramente precedono l'azione e, in secondo luogo, sorgono dalla messa in dubbio della legittimità dell'azione e dalla necessità di una risposta a una interrogazione.

Questa determinazione sembra aver valore nel caso in cui un presunto colpevole, o un indagato, diano una spiegazione del proprio agire esplicandone i motivi che, soprattutto nei casi in cui la colpa sia reale, cadono in quella che è stata definita "retorica della motivazione". ¹⁹ Tale struttura sembra, però, implicita anche nelle motivazioni contenute nella sentenza depositata del giudice. La prassi giudiziaria, infatti, prevede che egli fondi la propria scelta in base ad argomentazioni razionali che diano ragione del perché egli abbia scelto un determinato paragrafo piuttosto che un altro. Proprio in questo *vulnus* del diritto si insinuano i dubbi sulla legittimità di alcune sentenze: non tanto perché sia plausibile pensare che il giudice abbia, interpretando male la legge, scelto un paragrafo sbagliato, quanto perché in gioco c'è proprio quel bene che precede scelta e azione. Bene che costituisce non solo l'*in-vista-di-cui* dell'azione stessa, ma una visione-del-mondo (si potrebbe chiosare: una visione-del-bene) che emerge, a un'attenta analisi, quale reale oggetto del contendere tra indirizzi differenti della giurisprudenza. Formulare un giudizio, dunque, significa considerare sempre e contemporaneamente legge generale e caso particolare affinché si raggiunga e si realizzi quella che si può definire una "concretizzazione del diritto"; ecco perché «le decisioni prese sono più importanti delle leggi generali che fanno

¹⁸ H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 79.

¹⁹ A tal proposito si veda R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, tr. it. B. Argenton, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 135ss.

da sfondo a tali decisioni». Questo è ciò che fonda il concetto di giustizia, perché il senso di una prescrizione generale, ovvero di una norma, «si giustifica e si determina solo nella concretezza e per mezzo della concretezza».²⁰

Un esempio che avvalorava l'argomento è lo sforzo riflessivo che richiede la ricezione del diritto di una particolare realtà storica da parte di un'altra realtà storico-sociale:²¹ il diritto rappresenta il precipitato di un'esperienza che è propria di un *éthos* vivente e, se un diritto desueto cade in disuso per mancanza di prassi e di collegamento con la realtà, un diritto nuovo ed estraneo – qualora venga recepito – necessita di una riflessione critica e di uno sforzo di adeguamento alla realtà storica esistente. Questo è il motivo per cui la legge e la sua applicazione, che richiede una mediazione, non può essere ritenuta una semplice *Kunstlehre*, cioè una mera sussunzione di un caso pratico sotto un determinato paragrafo, ma è una concretizzazione del diritto e della legge che portano a concrezione l'*éthos* vivente.

Così una differenza sostanziale può essere colta nell'operato dell'artigiano e in quello del giudice. Se il primo talvolta è costretto ad adeguare il proprio operare ai limiti che la materia – o la tecnica – impongono, dato che il prodotto finale rappresenta in un certo senso una *diminutio* rispetto al pensiero originario o all'ideale che ne ha guidato la realizzazione, l'operato del giudice deve invece quasi per forza adeguarsi al singolo caso particolare, senza che ciò rappresenti un'imperfezione, ma proprio perché, viceversa, un'applicazione di una norma astratta *tout court* non sarebbe giusta. Questo è il motivo che porta a concludere che «la legge è sempre manchevole», non perché sia imperfetta in se stessa, ma perché di fronte all'ordine che le leggi hanno di mira «è la realtà umana che si mostra manchevole»²² e di conseguenza non permette una pura e semplice applicazione di esse.

In questo quadro la concezione gadameriana della *phronesis* è rilevante soprattutto perché, sebbene nella consapevolezza che si tratti di un sapere incerto, lo ritiene comunque insostituibile:

Non si può ritenere che attraverso l'ampliarsi del sapere tecnico si possa un giorno o l'altro eliminare la necessità della deliberazione [...]. Le definizioni aristoteliche della *phronesis* mostrano qui una caratteristica oscillazione, in quanto questo sapere si orienta ora verso il fine, ora verso i mezzi in vista del fine [...]. Un uso dogmatico dell'etica è altrettanto impensabile quanto un uso dogmatico del diritto naturale. Piuttosto, l'etica aristotelica è una descrizione di forme tipiche di giusto mezzo valide per l'essere e il comportamento dell'uomo, ma il sapere che ha per oggetto

²⁰ H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 79.

²¹ È il caso della "ricezione" del diritto romano da parte degli Stati europei moderni. Cfr. H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit., pp. 94ss.

²² H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 369ss.

questi schemi ideali è lo stesso sapere che deve rispondere alle esigenze della situazione del momento. Non vi sono perciò deliberazioni morali puramente dirette al raggiungimento di scopi, giacché la scelta dei mezzi è essa stessa una scelta morale e rappresenta il concretarsi della giustizia morale dello scopo a cui si tende [...]. Il sapere morale è davvero un sapere di tipo speciale. Esso abbraccia in una peculiarissima sintesi mezzi e fine, e in tal modo si distingue dal sapere tecnico.²³

L'ermeneutica giuridica si pone come modello esemplare della ragione pratica a cui si è tentato di dare un fondamento. Il suo compito, infatti, non è quello di capire l'evoluzione della legge da un punto di vista storico o la "dogmatica giuridica", ma quello di applicare tale comprensione all'attualità del presente e del caso particolare, attuando una sintesi di quei due elementi.²⁴ Ecco perché il giudice, in quanto interprete, ha di mira la concretizzazione della legge nel suo caso particolare, cioè l'applicazione, e solo ciò rende ragione di un concetto di giustizia che si incarna nella storia.

Ciò che si può rilevare come aspetto critico è che Gadamer sembra presentare la sua ermeneutica sulla scia della filosofia pratica di Aristotele, ma la assimila, nel descriverla, alla *phrónesis*.²⁵ La saggezza, infatti, è una virtù che l'uomo saggio deve poter possedere come espressione di un'"indole buona" accompagnata da una "buona nascita" e da una "buona educazione"; essa presuppone l'esistenza di uomini saggi, poiché, pur essendo una "virtù fisica", si apprende con l'imitazione (Aristotele fa l'esempio di Pericle). Altra cosa è, invece, la *filosofia pratica* di cui Aristotele parla nel I libro dell'*Etica Nicomachea* chiamandola «"scienza" (*epistêmê*) o "trattazione" (*methodos*) politica».²⁶ Essa è scienza di ciò che è bene e quindi del fine supremo delle azioni umane e, poiché l'uomo vive nella città, questa scienza è la politica.

A proposito del carattere incerto della *scienza politica* come filosofia pratica un contributo importante è stato dato dal dibattito tra Helmut Kuhn e Wilhelm Hennis.²⁷ Quest'ultimo, in una serie di studi raccolti in *Politik und praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft* (1963), cerca di chiarire il ruolo della dialettica in Aristotele. Secondo Hennis, infatti, mentre la filosofia pratica aristotelica segue il metodo *topico-dialettico* e non quello *apodittico-dimostrativo*, la scienza politica moderna fondata da Hobbes, rifacendosi all'ideale cartesiano e respingendo ogni sapere *probabile*, esorbita di fatto dall'influsso della tradizione aristotelica. Per

²³ Ivi, pp. 373ss.

²⁴ Su questo punto si veda il dibattito tra Gadamer ed Emilio Betti, ivi, pp. 377ss.

²⁵ Cfr. E. Berti, *Saggezza o filosofia pratica?*, «Etica & Politica/Ethics & Politics», n. 2 (2005).

²⁶ Ivi, pp. 5ss.

²⁷ Per il dibattito tra Helmut Kuhn e Wilhelm Hennis, cfr. F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, cit., pp. 22ss.

quest'ultima varrebbe il criterio fissato da Aristotele, secondo il quale ogni genere di sapere richiede tanta precisione (*acríbeia*) quanta ne richiede la natura dell'oggetto (*Eth. Nic. I 1, 1094b 11-27*). Ma, mentre le scienze teoretiche come la teologia e la matematica hanno per oggetto il necessario (*tò anankaōn*), le scienze pratiche come l'etica e la politica hanno per oggetto il «per lo più» (*tà hos epì polý*). Il minor grado di precisione di tali discipline non comporta un minor grado di scientificità, ma indica semplicemente l'esser conforme alla natura dello stesso oggetto indagato. La scienza politica moderna annullerebbe invece tale distinzione appiattendolo ogni metodo d'indagine sul metodo matematico-scientifico, da cui, a partire dal positivismo, si svilupperanno le scienze sociali.

L'entusiasmo, con cui Hennis saluta il ritorno ad Aristotele, è stato però stemperato da alcune critiche, mosse in particolare da Helmut Kuhn.²⁸ Questi ha osservato che la riabilitazione del metodo topico-dialettico come logica del sapere pratico non può ammettere conoscenze certe (necessarie), ma solo probabili. Hennis però avrebbe identificato ciò che Aristotele tiene distinto, ovvero la *probabilità* che è determinata dalla natura dell'oggetto indagato, con la *verosimiglianza* che è determinata dalle svariate opinioni degli uomini. Per Aristotele, mentre la *probabilitas* è una determinazione oggettiva dell'essere e trova posto tra le scienze, la *verosimilitudo*, che ha a che fare con gli *éndoxa*, è una determinazione soggettiva e perciò *incompatibile* con qualunque sapere; Aristotele nega alla dialettica-topica il carattere di scienza attribuendole invece il carattere di *dýnamis* (*Met. IV 2, 1004b 25-26*).

La filosofia pratica ha a che fare con il «per lo più» (*tà hos epì polý*), cioè con il probabile nel senso intensivo del termine, ovvero come ciò che sta a metà tra il necessario (*tò anankaōn*) e il casuale, mentre la topica ha a che fare con le opinioni degli uomini che sono inconciliabili con qualsiasi scienza. Per questo motivo, come nota Franco Volpi, «mentre si è apprezzato in generale l'intento programmatico formulato e sostenuto da Hennis, si è a un tempo affermata l'esigenza di una maggiore attenzione filologica, dalla quale risulterebbe che la riattualizzazione del metodo topico-dialettico come metodo della scienza politica non può richiamarsi a buon diritto alla tradizione aristotelica».²⁹

Tale posizione sarebbe invece ascrivibile nell'ambito della riabilitazione retorico-letteraria della topica che ha avuto inizio con Gian Battista Vico e che fu introdotta in Germania da Ernst Robert Curtius. Quest'ultimo avrebbe poi influenzato la ripresa della dialettica da parte di Nicolai Hartmann e di

²⁸ H. Kuhn, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in M. Riedel (a cura di), *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, vol. II, Freiburg, Rombach, 1974.

²⁹ F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, cit., p. 25.

Martin Heidegger, dalla cui scuola proviene Johannes Lohmann, la cui teoria linguistica ha ispirato la rinascita della topica nell'opera di Karl-Otto Apel.³⁰

È il caso di notare inoltre che lo stesso Gadamer dà segno di prediligere la *dialettica* quale metodo più appropriato alla riflessione filosofica. In particolare l'autore afferma di rifarsi al concetto di *esperienza dialettica* il cui punto di riferimento «non è più Aristotele ma Hegel»,³¹ cosa che pone il problema già accennato secondo cui la dialettica farebbe parte della topica e non può, secondo una genuina ripresa della concettualità aristotelica, essere una scienza seppur non del *necessario*. Inoltre, come fa notare Karl-Otto Apel,³² Gadamer farebbe valere «come modello per una analisi filosofica della funzione integrale del comprendere [...] la comprensione applicativa del diritto scritto da parte del giudice». Tuttavia, se tale procedimento rimanda alla storicità del soggetto comprendente che non può, in questo caso, essere il soggetto astratto cartesiano-kantiano, estendere il modello della prassi giudiziaria a tutto l'agire, equivarrebbe al tentativo di dogmatizzare la comprensione del soggetto producendone però un'ideologizzazione da cui sarebbe possibile uscire solo attraverso un'antropologia della conoscenza sul modello della psicoanalisi.³³ Al comprendere ermeneutico, secondo Apel, bisogna cioè associare un metodo scientifico simile al sapere del medico o dello psicoterapeuta con l'intento di apportare quel distacco oggettivo che permette di definire la comprensione in base a criteri maggiormente oggettivi.

Circa il nesso tra prassi e linguaggio cui si è precedentemente accennato, Jürgen Habermas nota come il linguaggio stesso sia fonte di “mistificazione” a uso del potere.³⁴ Secondo Habermas, quella tradizione cui Gadamer si affida sarebbe dunque intrisa del linguaggio del potere, con funzioni di dominio, che sarebbe superabile dalla proposta apeliiana di un'autoanalisi del soggetto «comprendente-applicante» con funzioni emancipative.

Come ho cercato di mostrare, ritengo tuttavia che una concezione che separi il momento soggettivo dell'interprete dal momento oggettivo della norma da applicare debba essere messe in discussione. Infatti, tale distinzione «contrappone aspetti e momenti» che, secondo Gadamer, sono invece «costitutivamente una cosa sola».³⁵ Ciò rende merito del fatto che la ragion

³⁰ *Ibid.*

³¹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 409.

³² K.-O. Apel, *Scientificità, ermeneutica, critica dell'ideologia. Abbozzo di una dottrina della scienza nella prospettiva di un'antropologia della conoscenza*, in G. Ripanti (a cura di), *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, tr. it. G. Tron, Brescia, Queriniana, 1992², pp. 25-59.

³³ Cfr. *ivi*, pp. 48 e 55.

³⁴ J. Habermas, Su “*Verità e metodo*” di Gadamer, in G. Ripanti (a cura di), *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, cit., pp. 60-70.

³⁵ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 362.

pratica non può separare approssimativamente momento soggettivo e momento oggettivo (ovvero interpretazione del soggetto e presunto significato oggettivo della legge, della norma e della storia), poiché questi elementi sono indissolubilmente legati tra loro in un rapporto dialettico: la ragion pratica pensa sempre a un tempo la legge secondo una sua possibile applicazione e il caso particolare come sussumibile sotto una legge universale. Una ragione che si impone come necessaria in virtù di una sua presunta e astratta universalità pone peraltro numerosi e ineludibili problemi etici:

Se il bene si presenta all'uomo sempre nella concretezza particolare delle singole situazioni nelle quali egli viene a trovarsi, il sapere filosofico dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendo, per così dire, ciò che essa esige da lui, o, in altre parole, colui che agisce deve vedere la situazione concreta alla luce di ciò che in generale si esige da lui. Ciò però, negativamente, significa che un sapere generale che non sa applicarsi alla situazione concreta rimane privo di senso, e anzi rischia di oscurare le esigenze concrete che nella situazione si fanno sentire. Questo stato di cose che esprime l'essenza della moralità, non solo fa di un'etica filosofica un difficile problema di metodo, ma per converso, dà al problema del metodo un rilievo morale.³⁶

Per concludere, si potrebbe affermare, come ipotesi di lavoro, che *passato* e *presente* trovano una sintesi nell'attualità dell'applicazione, che media tra di essi e porta a concrezione il *senso* di una norma che pretende universalità, anche se la vede riconosciuta solo nell'applicazione al caso concreto. Ciò fa sì che soggetto agente, norme, consuetudini tramandate dal passato e valori nuovi possano confluire in una ragion pratica che si determina nell'attualità del presente per terminare in quella che Gadamer (in particolare in riferimento all'interprete e al testo) definisce «apertura indefinita».³⁷

Si tratterebbe però di approfondire l'annoso problema dell'*éthos* all'interno del divenire storico, cosa che non è possibile in questa sede. Mi limito perciò soltanto a sottolineare quanto segue: la struttura dell'apertura può dar adito al dubbio che una riflessione sulla *phrónesis* come ragion pratica sia una giustificazione dell'*éthos* esistente o rivolga il proprio sguardo al passato. Herbert Schnädelbach, critico non certo tenero nei confronti del neoaristotelismo (nonostante riconosca come la *phrónesis* possa avere un valore democratico rilevante e rappresentare «una chance contro l'elitario sapere degli esperti»),³⁸ mette in luce come la capacità di applicare una norma universale a un caso particolare rischi di rappresentare una giustificazione

³⁶ Ivi, p. 364.

³⁷ Ivi, p. 394.

³⁸ H. Schnädelbach, per esempio, non identifica “neoaristotelismo” e “neoconservatorismo”, anche se sottolinea la “relazione” tra i due fenomeni. Cfr. H. Schnädelbach, *Was ist neoaristotelismus?*, «Information Philosophie», 14 (1986), n. 1, in partic. p. 13.

dell'*éthos* esistente, poiché la saggezza non farebbe altro che cercare una norma già sussistente da applicare a un caso particolare.

Gadamer ammette che il diritto possa avere una «funzione creativa»,³⁹ poiché l'atto dell'applicare e quindi del riadattare una legge all'attualità del presente porta con sé la creazione di un che di nuovo che può colmare un *vulnus* del diritto, realizzando, se c'è continuità tra diritto, stato ed *éthos*, un progresso anche dal punto di vista dei valori etici condivisi. Tale struttura della ragion pratica è ciò che spiegherebbe, secondo l'autore, l'azione e sarebbe al contempo anche ciò che giustifica il concetto di utopia. La prassi non si fonderebbe su una consapevolezza astratta della norma: essa è determinata da istanze concrete e affetta da pregiudizi e convenzioni che ne rendono possibile non solo l'attuazione, ma anche la sua critica e l'eventuale mutamento che ne può derivare. Più che un progetto per l'azione, essa è, di conseguenza, «una critica del presente» che può porre le basi per il progresso sociale.⁴⁰ A questo titolo sembra esserci una condivisibile priorità nel pensiero di Gadamer – priorità mai troppo sottolineata – della prassi sulla teoria. Come egli stesso ricorda, Aristotele definisce la politica come «la più architettonica» di tutte le discipline, perché in qualche modo essa le contiene tutte in sé (*Eth. Nic. A 1*, 1094 a 27).⁴¹ Il caso dell'ermeneutica giuridica non è, secondo Gadamer, un caso particolare tra gli altri, bensì una concretizzazione vera e propria di come si attua la *phrónesis*. Il nesso centrale che costituisce il nocciolo fondamentale della saggezza in quanto ragion pratica è costituito da una trasmissione storica che si attualizza nella mediazione con il presente e nella «creatività» di una razionalità che, adeguando norma e caso particolare, ha il fine di realizzare quella libertà, che è unico fondamento e garanzia per la felicità del singolo e perché uno Stato possa definirsi giusto.

maurizio_dale@yahoo.it

³⁹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 102.

⁴⁰ H.-G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, cit., p. 78.

⁴¹ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo 2. Integrazioni*, cit., p. 277.