

“Liberi da”

Hans–Georg Gadamer e la via ermeneutica
verso un’emancipazione costruttiva

ILARIA NIDASIO

ENGLISH TITLE: “Free From”: Hans–Georg Gadamer and the Hermeneutic Way toward a
Constructive Emancipation

ABSTRACT: With the “death of god” and the resulting decline of metaphysics, Western thought has become aware of the dissolution of its foundations provoking a receding conviction in universal truth. In this context, hermeneutics can contribute to nihilism, preventing its tragic deviation. Hermeneutics appears as a constructive approach that successfully reacts to the receding conviction in universal truth: it emphasizes the variety and the flexibility of the various interpretations with which everyone approaches the plurality of the world. Every interpretation is a different point of view, which considers itself exclusive and correct, pretending (sometimes violently) to be distinguished from other interpretations. This is the reason why the task of philosophy today is to promote a conscientious reflection upon a pacific coexistence between different cultural and religious experiences.

KEYWORDS: Emancipation, Hermeneutic, Gadamer, Dialogue, Ethics.

Cosa significa emancipazione oggi? E soprattutto, da cosa l’uomo contemporaneo sente il bisogno di emanciparsi? Un breve excursus sull’origine etimologica del termine può aiutarci a fornire una risposta: l’*emancipatio* (SERRAO 1987) era, nell’antica Roma, l’istituto attraverso il quale il figlio otteneva l’estinzione della patria potestà, sottraendosi così alla *mancipatio*, ovvero alla possibilità che il padre lo vendesse come schiavo. L’origine del termine mette in luce la capacità sovversiva dell’emancipazione che, prima ancora di garantire una “libertà di” permette di acquisire una “libertà da”. L’accento sull’etimologia del termine, quindi, ci permette di comprendere che emanciparsi da qualcosa significa innanzitutto sciogliere dei vincoli, delle gerarchie in direzione di una maggiore libertà, autonomia e possibilità di scelta.

Per le caratteristiche che le sono proprie l’ermeneutica novecentesca può essere considerata una filosofia dell’emancipazione, capace di accettare il tramonto della metafisica e di allontanarsi da essa, pur riconoscendone l’importanza e il valore per la storia del pensiero occidentale. In seguito all’annuncio della “morte di Dio” proclamato da Nietzsche (nell’aforisma

125 de *La Gaia Scienza*), a cui consegue la dissoluzione di ogni possibile fondamento metafisico, diviene chiaro che l'ideale dell'universalità deve essere ridimensionato e compreso da un punto di vista determinato: la filosofia occidentale inizia ad acquisire una sempre maggiore consapevolezza del proprio essere storicamente situata e, pertanto, si vede costretta ad abbandonare le pretese assolutistiche che la caratterizzano.

L'ermeneutica appare quindi come filosofia capace di confrontarsi con la prospettività che consegue alla dissoluzione di qualunque verità che si consideri fondante: essa è, secondo una pregnante definizione di Vattimo, "il pensiero del nichilismo compiuto" (VATTIMO 1993: 6), cui spetta il delicato compito di ricostruire una forma di razionalità che, lungi dal proporsi come un nuovo ed incrollabile fondamento, possa evitare ogni deriva tragica del nichilismo. Prima erede degli aspetti critici e distruttivi di quest'ultimo, l'ermeneutica si presenta quindi come via che apre alla costruttività e reagisce positivamente alla dissoluzione dell'idea di una direzione unitaria della storia dell'umanità ponendo l'accento sulla diversità e sulla mobilità delle interpretazioni con cui ognuno si affaccia sul mondo plurale.

Una delle voci più importanti nel panorama dell'ermeneutica novecentesca è sicuramente quella di Hans-Georg Gadamer: la nostra proposta è, in questa sede, quella di leggere la sua opera del 1960, *Verità e Metodo*, come un duplice tentativo di emancipazione. Da una parte nei confronti della pretesa, da parte del pensiero dell'Occidente, di poter giungere a verità oggettive, immutabili e, di conseguenza, fondanti; dall'altra parte nei confronti di un metodo, quello scientifico, che ha preteso di essere applicato anche a quelle che, seguendo la definizione di Dilthey, possono essere chiamate "scienze dello spirito". La via attraverso la quale è possibile liberarsi da queste due pretese ingiustificate è, per Gadamer, la scoperta di una nuova forma di razionalità, in grado di sostituire, in alcuni campi di esperienza, quel concetto di ragione che, dall'epoca dei Lumi in poi, si è affermato come pervasivo di tutti gli aspetti della vita umana.

Ciò che il pensatore di Marburgo intende fare è abbandonare l'ideale di una ragione assoluta che, a suo parere, non costituisce una possibilità valida per l'umanità storica. Egli intende quindi affermare che la ragione esiste per noi solo come ragione reale e storica, sempre subordinata alle situazioni date entro le quali agisce.

1. Finita, storicamente determinata, linguistica: le caratteristiche essenziali della ragione ermeneutica

La concezione della ragione ermeneutica si delinea attraverso un distacco critico dall'ideale del sapere metodico di origine cartesiana e attraverso una pro-

gressiva emancipazione rispetto all’idea di una ragione avalutativa e descrittiva, quale quella proposta dalle scienze delle spirito tardo-ottocentesche.

Gadamer tenta di ridefinire la nozione di ragione introducendo il concetto di ragione ermeneutica, alternativa a quella razionalità scientifica e tecnologica che, pur essendo utile alla costruzione di un sapere oggettivo e universale secondo il metodo delle scienze fisico-naturali, non può verificare quelle che Vattimo, nella sua *Introduzione* all’edizione italiana del 1983 di *Verità e Metodo*, definisce “esperienze extrametodiche della verità”. La ragione ermeneutica non deve, secondo il filosofo di Marburgo, occuparsi esclusivamente dell’efficacia dei mezzi ma deve, piuttosto, distinguere tra mezzi e fini e, compito ancora più importante, individuare i fini ultimi e i valori collettivi in grado di orientare l’agire dell’individuo e il vivere sociale, mantenendo ben salda la consapevolezza che, in ogni caso, si tratta sempre di criteri mobili, destinati a mutare o ad essere sostituiti da altri, in relazione al preciso momento storico cui ci si riferisce e alle persone o ai gruppi sociali, religiosi, culturali che, di volta in volta e per periodi di tempo più o meno limitati, li adottano.

Gadamer si dissocia dalla convinzione che la ragione possa essere una struttura normativa rigida, una facoltà di principi a priori universali e necessari: ecco perché egli preferisce sostituire il termine ragione con un altro, assai più ricco di significati e sfumature: si tratta, piuttosto, di una *Vernünftigkeit*, ovvero quella forma di razionalità, tipicamente umana, che lo rende capace di collegare l’esercizio dell’intelletto alla prassi concreta del vivere.

Questo tipo di ragione storica, linguistica e pratica è, secondo Gadamer, davvero in grado di orientare la prassi e di guidare le scelte individuali e collettive verso ciò che è ragionevolmente fattibile. Questa ragione, che Gadamer chiama ragione ermeneutica, si differenzia da qualsiasi metodologia perché non è un sapere tecnico, un complesso di regole generali sempre valide, ma un tipo di sapere connesso alla particolarità della situazione, che non si sovrappone ad essa dall’esterno e non tende a superare la determinatezza storica. Per definire questo particolare tipo di sapere Gadamer si richiama al “sapere etico”, basato sulla *phronesis*, che si distingue sia dalla conoscenza tecnica (la *techne*) sia da quella teorica (*episteme*) perché realizza di volta in volta l’unione di universale e particolare. Questo sapere è, per Gadamer, in grado di superare la scissione tra teoria e prassi, dal momento che esso mantiene un doppio legame sia con il *logos* sia con l’*ethos*. In questa etica ermeneutica, radicata nella vita, e per questo fortemente antinormativa, viene messa in questione ogni forma aprioristica; ciò però non vuol dire per nulla che normativi siano la situazione o addirittura l’*ethos*. La decisione a cui conduce la *phronesis* è un deliberare che è sempre un deliberare con gli altri. Come il mio deliberare non è mai astratto e isolato, così la *phronesis* non è una saggezza individuale, ma è inseparabile dalla *synesis*,

dalla “comprensione” che mi consente di seguire l’altro nel suo agire. La razionalità pratica che si fonda sulla *phronesis* diventa dunque la base per sviluppare un’etica filosofica capace di far fronte alle esigenze di orientamento dell’agire morale, che sono presenti nell’epoca contemporanea.

Il sentiero che Gadamer decide in tal modo di imboccare è in netta opposizione rispetto alla tendenza della scienza moderna di considerare il mondo come “altro”, come oggetto da analizzare con rigido distacco. Al contrario Gadamer, riconoscendo nell’etimo stesso di *Welt* la radice di *Wer* (cioè “uomo, umano”) sottolinea una significativa vicinanza tra mondo e umanità: vicinanza che gli consente di dissociarsi dalla tendenza, tipica della scienza, di comprendere il mondo prendendone nota in maniera distaccata, in quanto il mondo è anzitutto per l’uomo ciò entro cui e in mezzo a cui sta. Muovendo da ciò Gadamer scorge l’autentico senso del comprendere come il comprendere sé nel mondo. A questa dimensione ontologica della comprensione è strettamente collegata una connotazione etica, con un riferimento preciso e costante alla questione dell’alterità. Comprendersi nel mondo significa, anzitutto, comprendersi l’uno con l’altro. E comprendersi l’uno con l’altro vuol dire comprendere l’altro. “Ciò ha un senso etico, non un senso logico” (GADAMER 1990: 81).

2. “Liberi da” un metodo inadeguato

Il lungo e faticoso itinerario di ricerca che Gadamer percorre nella sua opera del 1960 conduce il filosofo di Marburgo a liberarsi da alcuni schemi di pensiero consolidati: la sua analisi critica del metodo scientifico trae origine dall’osservazione che vi sono, nel quotidiano rapportarsi dell’uomo con il mondo e con gli altri, delle esperienze di verità che non si possono cogliere e misurare attraverso il metodo scientifico, come invece pretendeva di fare la mentalità filosofica al lui contemporanea. Già la scelta di utilizzare un metodo lascia presupporre che vi sia un soggetto chiamato a misurare e valutare un oggetto di cui, evidentemente, dispone. Le nozioni di obiettività e di dimostrabilità, che appaiono inseparabili da un tale concetto di metodo, sono, secondo il filosofo di Marburgo, incapaci di rendere conto della caratteristica variabilità e mutabilità di quelle che egli chiama esperienze “extrametodiche” della verità, ovvero di quelle che, già a partire dalla seconda metà dell’Ottocento erano state definite come “scienze dello spirito”. La vera essenza di queste ultime non si lascia, secondo Gadamer, cogliere attraverso la misurazione e catalogazione: “l’esperienza del mondo storico–sociale non si lascia innalzare al livello di scienza mediante il procedimento induttivo delle scienze della natura” (GADAMER 1983: 26).

Ciò che egli intende fare non è certo criticare il metodo *tout court*; la sua intenzione, piuttosto, è quella di mostrare che esso non può essere applicato meccanicamente in tutti i campi dell’esperienza umana. Se è vero che vi sono ambiti scientifici in cui il metodo si rivela adeguato, è altrettanto evidente che esistano altri settori in cui la sua applicazione comporterebbe un’inevitabile distorsione dell’esperienza di verità (DI CESARE 2007: 56).

Ciò accade innanzitutto perché nelle scienze dello spirito non vi è un oggetto di ricerca sempre identico, come invece accade nelle scienze naturali: al contrario nelle scienze dello spirito l’interesse che muove la ricerca è sempre legato al peculiare momento storico in cui sorge.

3. “Liberi da” ingiustificate pretese assolutistiche

Avanzando la propria proposta ermeneutica Gadamer non solo si libera dall’utilizzo indiscriminato del metodo scientifico, che egli considera inadatto ad indagare le scienze dello spirito, ma si spinge oltre, mettendo in discussione il problema della giustificazione del mondo e della ricerca di fondamenti ultimi, che erano stati al centro delle riflessioni di “una forma essenziale della nostra tradizione culturale” (DOTTORI 2004: 177): la metafisica. Dopo l’annuncio della “morte di Dio” si rende urgente un oltrepassamento della metafisica e della pretesa di quest’ultima di trovare un fondamento ultimo del reale: pretesa inesorabilmente destinata al fallimento. L’ermeneutica si rivela, allora, come filosofia capace di riconoscere e accettare il pluralismo del mondo contemporaneo, che si caratterizza come “mescolanza, meticcianto, luogo di identità deboli e di dogmatiche (religiose, filosofiche, culturali) sfumate e “liberali” (VATTIMO 2003: 44).

Naturalmente l’ermeneutica non intende affatto affermare che, all’interno della sterminata varietà dell’opinabile, tutto sia possibile: “il compito ermeneutico, in virtù della sua stessa essenza, assume la fisionomia di un problema obiettivo e come tale anche sempre si determinata. In tal modo, l’impresa ermeneutica si trova ad avere un terreno solido sotto i piedi” (GADAMER 1983: 316).

Sarebbe un grave errore, infatti, pensare che l’atteggiamento di apertura ermeneutica di cui Gadamer si fa portatore possa essere tradotto in un superficiale relativismo: pur congedandosi dall’idea di una ragione universale, Gadamer le contrappone una ragione che non è mai tabula rasa priva di contenuti e di pre-giudizi. La ragione non è mai ragione pura, ma è sempre “storica”: come Gadamer scrive “essa non è padrona di se stessa, ma resta sempre subordinata alle situazioni date entro cui agisce” (GADAMER 1983: 324).

La ragione è storica non solo perché è storicamente determinata, ma anche nel senso che a sua volta deve diventare sempre consapevole della propria storicità. Essa quindi è il luogo in cui può avvenire una presa di coscienza critica degli effetti storici. Si delinea così una concezione della ragione duplicemente caratterizzata: finita e limitata, prodotta e condizionata dalla tradizione, ma anche in grado di prendere coscienza di questi condizionamenti e di produrre quindi nuovi effetti sulla storia.

Anche l'autocomprensione cui noi aspiriamo non può, secondo Gadamer, essere garantita da una riflessione esplicita: "la soggettività è solo uno specchio frammentario" (GADAMER 1983: 325), che ci consente di comprenderci solo secondo schemi irriflessi nella famiglia, nella società, nella tradizione cui apparteniamo. Ma se l'autoriflessione dell'individuo ha senso solo se inserita nel più ampio contesto del fluire della vita storica, allora ne consegue che i pregiudizi che sono costitutivi della realtà storica dell'individuo devono essere riabilitati e ad essi deve essere garantito lo stesso valore (se non addirittura un valore maggiore) che viene attribuito ai suoi giudizi.

Se si vuole rendere giustizia dell'effettivo essere storico dell'uomo, occorre riabilitare il concetto di pregiudizio e riconoscere il fatto che esistono pregiudizi legittimi. Per riprendere le parole di Gadamer,

lo screditamento dei pregiudizi, che lega l'entusiasmo sperimentalistico della scienza moderna all'illuminismo diventa, nell'illuminismo storicistico, universale e radicale. Proprio questo è il punto da cui deve muovere criticamente il tentativo di costruire un'ermeneutica storica. Il superamento di tutti i pregiudizi, che è una specie di precetto generale dell'illuminismo, apparirà esso stesso come un pregiudizio, dalla cui revisione dipende la possibilità di un'adeguata conoscenza della finitezza che costituisce non solo la nostra essenza di uomini, ma anche la nostra coscienza storica (GADAMER 1983: 324).

Gadamer si domanda, in un passaggio cruciale di *Verità e Metodo* (GADAMER 1983: 312) come l'ermeneutica, "una volta liberata dagli impacci del concetto di oggettività derivato dalle scienze" possa riconoscere nella sua giusta portata la storicità del suo comprendere.

Le opinioni non possono essere comprese in maniera arbitraria: interpretare non significa semplicemente giustapporre la propria opinione a quella altrui ma, significa, piuttosto, aprirsi all'altro e alla sua opinione, mettendola in rapporto con la totalità delle proprie opinioni.

Chi si appresta al delicato compito del comprendere porta sempre con sé, inevitabilmente, il complesso dei propri pregiudizi. Nell'utilizzare questo termine Gadamer intende fare riferimento al significato originale del latino *prejudicium* il quale, prima dell'avvento dell'Illuminismo, non aveva di per sé né un valore positivo né un valore negativo. È proprio a partire dall'epoca dei Lumi, spiega Gadamer (GADAMER 1983: 318), che il termine acquista

un’accezione negativa, arrivando ad essere considerato come sinonimo di “giudizio infondato”: Gadamer, al contrario, intende riabilitare il ruolo dei pregiudizi dell’individuo, a suo parere così importanti per l’individuo da poter essere definiti come “costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi” (GADAMER 1983: 324–325).

Alla riabilitazione del pregiudizio corrisponde quella che è stata definita come “storia degli effetti”, che conduce Gadamer a formulare un’originale definizione del circolo ermeneutico, che egli intende in maniera inedita rispetto ai pensatori che, in precedenza, avevano utilizzato, seppur con scopi diversi, la stessa figura. Se i pregiudizi costituiscono lo sfondo di comprensione da cui muove chi comprende, allora è necessario considerare che, al gioco della comprensione, partecipano anche le precomprensioni che si riferiscono a ciò che viene compreso. Si crea così un gioco di rimandi tra la storia degli effetti, di cui ognuno si fa portavoce e la tradizione: a ben guardare, i due aspetti appaiono talmente compenetrati da far sì che l’uno non possa fare a meno dell’altra. “La ragione non può fare a meno della tradizione, perché quest’ultima costituisce il fondamento più fondamentale di tutti i progetti razionali e di tutte le fondazioni lineari. La tradizione non può fare a meno della ragione, perché per perpetuarsi ha bisogno ogni volta di un libero assenso della ragione” (DI CESARE 2007: 128).

A questo proposito Gadamer insiste sul carattere ermeneutico della ragione, che corrisponde alla sua capacità di comprendere la propria storicità e, quindi, di accettare i limiti che le sono strutturali e che, anche laddove essa conservi una sua validità e pregnanza, le impediscono di ergersi a criterio fondativo.

4. Lontana dalla metafisica, lontana dal relativismo: la posizione mediana dell’ermeneutica

Un aspetto fondamentale per la definizione della ragione viene introdotto nella terza parte di *Verità e Metodo* e riguarda il prevalente carattere linguistico della ragione. Gadamer la definisce come *logos*, come pensiero e linguaggio, ed è quindi riflessiva ed espressiva, interpretante e significante: essa, in quanto tale, opera sempre nel *medium* universale del linguaggio. Questa definizione della ragione come linguistica è fondamentale per lo sviluppo dell’etica ermeneutica di Gadamer: la ragione ermeneutica, in quanto linguistica, non può essere individuale, monologica o soggettocentrica, ma al contrario deve sempre essere dialogica e presentarsi come “ragione comune”. Questi caratteri rappresentano la base per l’ulteriore sviluppo della ragione ermeneutica come ragione pratica, capace di orien-

tare la prassi e di guidare le scelte individuali e collettive verso ciò che è ragionevolmente fattibile.

Se fraintesa, una simile affermazione potrebbe, erroneamente, condurre a pensare che l'ermeneutica possa sfociare nel relativismo: il rischio, per l'ermeneutica, è che la coscienza della determinazione storica venga mal interpretata e che, all'abbandono della ricerca di verità assolute consegua l'assunzione di un punto di vista relativo. A ben guardare, però, l'ermeneutica di Gadamer rivela in sé la soluzione per rispondere a questa possibile critica: l'accusa di relativismo ha senso di esistere solo all'interno di un orizzonte in cui ancora venga ricercata una verità assoluta, a cui corrisponderebbe una fondazione ultima. Al contrario, questa critica non ha senso di esistere laddove, come accade per l'ermeneutica, alla concezione negativa del limite se ne preferisca un'altra, positiva, in cui il limite appaia non come ciò che separa da una presunta verità assoluta, ma come ciò che, apparendo insuperabile, dischiude l'orizzonte di una nuova verità: una verità mobile, continuamente discutibile, assolutamente non fondante, ma certamente vicina alla vita. L'ermeneutica, con il suo insistere sulla finitezza umana, non aspira affatto ad una verità assoluta: ma ciò non significa, allora, che ogni cosa sia relativa. Al contrario l'uomo può e deve aspirare ad esperienze di verità, ma deve farlo nella consapevolezza della finitezza che caratterizza la sua stessa intera esistenza e che gli permette di cogliere verità di volta in volta valide, ma mai assolutamente fondanti.

Riassumendo, dunque, possiamo affermare che la ragione ermeneutica di Gadamer, che converge con la ragione pratica, si trova sempre all'interno di comunità storiche concrete e si definisce come coscienza comune, come intesa sociale tra individui appartenenti ad una stessa tradizione o a un medesimo ethos. È indubbio, quindi, che la razionalità ermeneutica abbia una fondamentale portata pratica, che la rende adatta per risolvere, o quantomeno discutere, problematiche di carattere etico, politico e sociale.

La razionalità pratica che si fonda sulla *phronesis* diventa dunque la base per sviluppare un'etica filosofica capace di far fronte alle esigenze di orientamento dell'agire morale, che sono presenti nell'epoca contemporanea. Un tipo di sapere etico quale è quello delineato da Gadamer non può che appoggiarsi ad un pensiero nel quale venga riconosciuta la massima importanza al tema del dialogo. Infatti in un contesto etico incentrato sullo scambio tra gli interlocutori (quale è quello delineato da Gadamer) è inevitabile che si crei un conflitto circa i fini da conseguire e i mezzi per ottenerli. Questo conflitto, però, può e deve essere fatto oggetto di una complessa mediazione che solo il carattere dialogico della razionalità ermeneutica (di origine socratico-platonica) ha il compito di realizzare. Con il ricorso al concetto di razionalità ermeneutica, dunque, Gadamer auspica di riuscire a dare vita ad un'etica fondata sulla concezione ermeneutica della ragione e sul confronto

dialogico tra gli uomini, che sia in grado di trovare un orientamento per la prassi umana, perpetuando quella ricerca della “vita buona” che costituisce il tema fondamentale della filosofia antica e che, secondo il pensatore di Marburgo, ha per l’uomo un valore molto superiore rispetto alla pura e semplice normatività e alla conformità a principi che si presume, a torto, di poter riconoscere come universali.

Piuttosto la razionalità ermeneutica presentata da Gadamer si caratterizza come prospettiva basata sul presupposto che non esista una definizione o una fissazione stabile del “bene”. Infatti la via che porta al bene non è quella delle dimostrazioni matematiche, dal momento che il bene non è affatto un’entità immutabile, ma un contenuto sempre diverso e contingente. Il bene è sempre storicamente determinato e determinabile: non è una norma fissa, ma una direzione e un fine.

Le numerose difficoltà che incontrate seguendo il convergere di ragione ermeneutica e ragione pratica potrebbero forse essere dipanate accentuando il carattere ontologico dell’*ethos*, che secondo l’originale proposta gadameriana è sempre linguistico ed etico insieme.

5. L’ermeneutica di Hans–Georg Gadamer: una risposta al pluralismo contemporaneo

Gadamer fu un attento osservatore del proprio tempo e durante la sua ultracentenaria vita (nacque nel 1900, morì nel 2002) più volte si soffermò a riflettere sui cambiamenti e sulle novità che hanno caratterizzato il secolo scorso. È importante sottolineare, allora, che il presupposto ermeneutico dal quale muove il pensiero di Gadamer è strettamente legato all’osservazione della realtà storica a lui contemporanea: egli rimase particolarmente colpito, negli anni 60 e 70, dalle tensioni sociali e politiche che nel mondo, ma soprattutto nella Germania divisa, si andavano acuendo. In particolare il filosofo tedesco espresse il proprio rammarico per il fallimento delle intese cercate fra le varie nazioni e i blocchi contrapposti, considerando come “i tentativi di accordo falliscano perché sembra mancare una lingua comune, e i concetti fondamentali comunemente usati hanno lo stesso effetto di parole provocatorie, che rafforzano i contrasti e acuiscono le tensioni, per eliminare le quali ci si era invece incontrati” (GADAMER 1990: 81). È proprio muovendo da ciò che Gadamer poté affermare che “ogni comprensione è un problema di linguaggio, che riesce o non riesce nel medio della linguisticità” (GADAMER 1995: 151). Questa citazione permette di mostrare come la dimensione linguistica della comprensione si nutra di una profondità pratica per la quale, all’interno della questione teoretica del comprendere e del comprendersi, vi è sempre un ampio spazio dedicato al tema dell’intendere

e soprattutto dell'intendersi gli uni con gli altri. Il fondamento della civiltà umana, "non è la matematica, bensì la costituzione linguistica degli uomini" (GADAMER 1990: 76), scrive Gadamer nel saggio del 1990 *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo*. Nello stesso saggio, Gadamer afferma che chi ascolta l'altro, ascolta sempre qualcuno che ha il proprio orizzonte e che tra l'io e il tu accade la stessa cosa che tra i popoli o tra le sfere culturali e le tradizioni religiose. Ci troviamo ovunque di fronte allo stesso problema: dobbiamo imparare che nell'ascolto dell'altro si apre il vero cammino su cui si edifica la solidarietà e che, proprio attraverso il confronto con l'altro, può diventare chiara la nostra responsabilità nei confronti di quanti, storicamente, saranno coinvolti nelle conseguenze della nostra scelta di azione. "Ci troviamo di fronte al compito [...] di far sì che ciascuno impari a superare e colmare le distanze e i contrasti, ossia a rispettare l'altro, badare all'altro, averne riguardo, a darci insomma reciprocamente nuovo ascolto" (GADAMER 1990: 82).

È in questa prospettiva che la razionalità ermeneutica di Gadamer continua a trovare un'attualità e un campo di applicazione nella nostra epoca. Il mondo pluralistico in cui ci troviamo è come la nuova Babele: ma questo mondo pluralistico pone compiti che consistono non tanto in una pianificazione o programmazione razionalizzatrice, quanto piuttosto nel percepire gli spazi liberi che si aprono all'essere-l'uno-con-l'altro, compreso soprattutto lo spazio dell'estraneo.

Questo compito è divenuto ancora più urgente dal momento in cui, con il tramonto della metafisica, è venuta meno anche la centralità dell'Occidente, a cui è corrisposto anche un crollo dell'egemonia politica: la conseguenza è stato l'emergere di culture e visioni del mondo differenti che, finalmente consapevoli della propria unicità, non accettano più di "essere considerate momenti o parti di una civiltà umana complessiva di cui l'Occidente sarebbe il depositario" (VATTIMO 2003: 40).

Il mondo globale in cui viviamo è caratterizzato da una frammentazione di punti di vista, ognuno dei quali si autoconsidera come esclusivo e pretende di distinguersi dagli altri attraverso la difesa, talvolta violenta, di ben determinati tratti identitari. Su questo sfondo emergono talvolta contrapposizioni conflittuali feroci: compito della filosofia oggi, dunque, è quello di condurre una riflessione capace di conciliare l'affermazione della diversità con il riconoscimento della pluralità (CAMERA 2011: 166). Si tratta di un tema della massima attualità: si pensi, ad esempio, al conflitto tra le molteplici esperienze religiose che, proponendo ognuna la propria offerta di orientamento e di senso, sono arrivate a scontrarsi in maniera anche molto violenta, in nome della rivendicazione della propria identità collettiva e superiorità le une rispetto alle altre. In questo contesto l'ermeneutica si profila come quella forma di riflessione capace di accettare il pluralismo, invitando

a favorire la coesistenza pacifica di queste esperienze culturali e religiose, chiamandole al dialogo e stimolando un confronto critico, pur sempre nel rispetto degli specifici tratti identitari di cui ognuna si fa portatrice. È lo stesso Gadamer a presentare l'ermeneutica non come una semplice teoria filosofica tra le altre, ma come una cultura del dialogo e della comprensione, capace di cogliere e valorizzare il pluralismo culturale, abdicando da omologazioni totalizzanti, e garantendo il confronto positivo tra punti di vista diversi. Insistendo sull'importanza del dialogo con l'Altro, Gadamer non intende esclusivamente l'incontro tra due interlocutori che discutano, sostenendo posizioni diverse, su un tema comune: mantenersi aperti al confronto significa, soprattutto, la possibilità di riconoscere il pluralismo culturale e religioso, accettando la diversità di posizioni, allo scopo di garantire una comunicazione che non sia semplice trasmissione di dati, ma che si riveli come comprensione reciproca. Per fare ciò gli interlocutori (siano essi singoli parlanti, o intere tradizioni culturali o religiose) devono accettare il paziente percorso di traduzione e interpretazione che l'ermeneutica indica come via che conduce al confronto e al dialogo. Dimostrando un'ampiezza di vedute fuori dal comune, nel 1990, l'ormai novantenne Gadamer scriveva, anticipando i tempi e lasciando un'indicazione fondamentale per il futuro:

Dinanzi all'informatica, che rende tutto uniforme e grazie alla quale in futuro si amplieranno, probabilmente in misura inimmaginabile, le disponibilità della nostra vita sociale, tanto più occorre coltivare il linguaggio nelle sue possibilità più proprie [...] Cosa vuol dire, allora, che quando si discute bisogna essere 'ragionevoli'? Evidentemente deve voler dire che bisognerebbe capire nelle sue intenzioni positive quello che l'altro ha voluto dire. Se si comprende l'altro nelle sue intenzioni, allora, e solo allora, si troverà la possibilità di giungere forse con lui a risolvere questioni controverse. Tutta la diplomazia si fonda essenzialmente sulla capacità di percepire questa possibilità (GADAMER 1990: 84).

Il mondo plurale in cui oggi ci muoviamo e all'interno del quale siamo responsabili delle nostre scelte etiche è caratterizzato da una dissoluzione dei principi ultimi: ecco perché assumere come riferimento ultimo le proprie appartenenze, siano esse razziali, etniche, familiari, religiose, vuol dire limitare la propria prospettiva (VATTIMO 2003: 52). D'altra parte va tenuto ben presente anche un altro rischio: quello di scivolare in un relativismo assoluto, quasi metafisico, quale irrigidimento estremo della finitezza: tra questi due poli, la gadameriana etica della finitezza si propone come soluzione alternativa.

La filosofia della finitezza possiede, infatti, la capacità di riappropriarsi della conoscenza storica senza cadere nel relativismo: proprio il riconoscimento della peculiare situazione storica da cui trae origine ogni nostra conoscenza ci restituisce la possibilità di comprendere la storicità non solo delle nostre convinzioni, ma anche di quelle altrui.

Cercando di “restare fedele alla scoperta della collocazione sempre insuperabilmente finita della propria provenienza senza dimenticare le implicazioni pluralistiche di questa scoperta” (VATTIMO 2003: 55) essa si pone realmente all’ascolto dell’altro, della sua eredità e della sua provenienza, riconoscendo la legittimità delle altrui posizioni e invitando ad un dialogo pacifico e costruttivo. Essa inoltre, proponendo un ininterrotto e fecondo scambio tra gli interlocutori (siano essi singoli individui, tradizioni religiose, rappresentanti politici ecc.), mantiene viva la dialettica di domanda e risposta, impedendo l’interruzione del domandare. Il rispetto dell’altro si fonda proprio sul riconoscimento della sua alterità e sulla finitezza che lo caratterizza. Solo attraverso questo riconoscimento possiamo dichiarare illegittimo non solo ogni tentativo di prevaricazione violenta sull’altro ma anche ogni, altrettanto violento, tentativo di metterlo a tacere in nome di principi primi considerati come assoluti.

I recenti casi di terrorismo (si pensi, ad esempio, all’attentato avvenuto il 7 gennaio 2015 presso la sede del giornale “Charlie Hebdo”, a Parigi) testimoniano la difficoltà nel dare avvio a tale dialogo, ma al tempo stesso ne sottolineano l’urgenza.

Certamente la possibile e desiderata intesa di tutte le fedi e tutte le grandi religioni su ciò che è a loro comune non è frutto della sola riflessione filosofica: ma è proprio quest’ultima a mostrarne la possibilità e la realizzazione. Gadamer, che ha vissuto ed osservato interamente il xx secolo, ha riposto proprio nella filosofia che riflette sulla finitezza umana, la speranza di poter trovare una via di convivenza pacifica. Risultano, allora, estremamente significative le parole che il pensatore di Marburgo ha voluto rilasciare durante una lunga intervista condotta da Riccardo Dottori:

La dimensione più propria della nostra finitezza, del nostro ‘esser gettati nel mondo’, consiste appunto nei limiti di cui prendiamo coscienza quando instauriamo il nostro rapporto con gli altri: in questo rapporto etico ci diviene chiara tutta la nostra incapacità, o impossibilità, di adeguarci alle esigenze dell’altro, di capire le esigenze dell’altro. Il modo per non soccombere in questa finitezza, per viverla giustamente, è quello di aprirci all’altro nella situazione del dialogo, di ascoltare l’altro, il Tu che ci è di fronte (GADAMER 2002 :31).

Bibliografia

- CAMERA, F., 2011, *Sotto il segno di Hermes. Pensare in prospettiva ermeneutica*, Genova, Il Nuovo Melangolo.
- DI CESARE, D., 2007, *Gadamer*, Bologna, Il Mulino.
- DOTTORI, R., 2004, *L’eredità di Gadamer. Interpretazione, legittimazione di sé e dialogo interculturale*, in GUARDINI M. e MATTEUCCI G., *Gadamer: bilanci e prospettive*, Macerata, Quodlibet.

- GADAMER, H.-G., 1960, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, trad.it. di Gianni Vattimo, *Verità e Metodo*, Milano, Bompiani, 1983.
- , 1986, *Wahrheit und Methode 2*, Tübingen, J.C.B. Mohr, trad.it. di Riccardo Dottori, *Verità e Metodo 2*, Milano, Bompiani, 1995.
- , 1990, *La diversità delle lingue e la comprensione del mondo in Linguaggio*, a cura di Di Cesare D., Bari, Laterza, 2005.
- , 2002, *L'ultimo dio. Un dialogo filosofico con Riccardo Dottori*, Roma, Meltemi.
- SERRAO, F., 1987, *Diritto privato, economia e società nella storia di Roma*, Napoli, Jovene.
- VATTIMO, G., 2003, *Nichilismo ed emancipazione*, Milano, Garzanti.