

HANS-GEORG GADAMER: UN BILANCIO A DIECI ANNI DALLA MORTE

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA · JEAN GRONDIN
GASPARE MURA

DIALÉCTICA, ESPÍRITU OBJETIVO Y LENGUAJE:
PRESENCIA DE HEGEL EN LA HERMENÉUTICA GADAMERIANA

FRANCISCO FERNÁNDEZ LABASTIDA*

EL pensamiento de Hans-Georg Gadamer, que con su obra cumbre *Verdad y método* dio inicio a la hermenéutica filosófica, tiene como fuente primigenia de inspiración a Platón y a Martin Heidegger. Ahora bien, esta obra no hubiera podido existir sin el posterior influjo de Aristóteles y de Hegel¹ en el pensamiento de este autor. En efecto, *Verdad y método* nace gracias al diálogo fecundo que Gadamer instaura entre la dialéctica especulativa hegeliana, el pensamiento platónico-aristotélico y la “hermenéutica de la facticidad” que su maestro Martin Heidegger había teorizado durante sus años de enseñanza en Marburgo. Basta revisar con un poco de atención el índice de nombres de *Verdad y método* para comprobar que las referencias más abundantes en esa obra son a Hegel, Heidegger, Platón y Aristóteles, seguidos de cerca por Kant, Schleiermacher y Dilthey. Sin embargo, no resulta fácil establecer qué perspectiva prevalece al final, si es la hegeliana, o por el contrario la ontológico-existencial de Martin Heidegger.

Hegel entra tardíamente, pero con vigor contundente, en la génesis de la hermenéutica filosófica. Aunque Gadamer conocía el pensamiento de los idealistas alemanes desde sus años de estudiante universitario, sólo a mediados de los años treinta se interesó en modo serio por el sistema hegeliano, cuando ya era profesor extraordinario en Marburgo. En ese periodo Gadamer buscaba superar el subjetivismo de la consciencia moderna por medio de un análisis de la experiencia hermenéutica, siguiendo las líneas trazadas por el pensa-

* Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce (Piazza di Sant’Apollinare, 49; I-00186 Roma, Italia), email: ffernandez@pusc.it

¹ En la presentación del tercer volumen de sus *Gesammelte Werke*, Gadamer afirmará que Hegel, Husserl y Heidegger son sus tres grandes maestros modernos, en los que se entrevé una vuelta a los griegos (cfr. H.-G. GADAMER, *Vorwort*, en *Gesammelte Werke*, vol. 3, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987, p. v).

miento existencial de Heidegger. En esta empresa, el estudio de Kierkegaard lo llevó a sumergirse en la lectura de Hegel.² Gadamer muestra su entusiasmo por el filósofo de Stuttgart en una serie de cartas a Karl Löwith, fechadas en 1937. En ellas dice a Löwith que ha descubierto en Hegel un nuevo acceso al pensamiento de los griegos, más allá de la estrecha perspectiva de la mera filología textual. Al año siguiente, en el *curriculum vitae* que envió fechado el 10 de junio de 1938 para su candidatura a la cátedra de filosofía de la universidad de Leipzig, anunciaba la publicación de un escrito sobre Hegel y la dialéctica antigua, fruto de sus investigaciones hegelianas.³

Gadamer quería cambiar la imagen de filólogo clásico que sus precedentes publicaciones le habían forjado. En efecto, hasta entonces era conocido en el ambiente universitario alemán sobre todo por sus escritos de filología y literatura clásica, y por su dominio del pensamiento de Platón. Con este fin, dedicó a Hegel la lección inaugural al momento de tomar posesión de la cátedra de Leipzig en 1939. Su título era *Hegel y el espíritu histórico*.⁴ Pero su interés por la dialéctica hegeliana no disminuye después de haber obtenido la cátedra. En 1940 participa en un congreso en Weimar dedicado al pensamiento de Hegel, que le da la oportunidad de confrontarse con los mayores especialistas alemanes del momento. Gadamer recuerda en un escrito autobiográfico el ambiente enrarecido y rancio de ese encuentro con la interpretación académica del pensamiento hegeliano, que personalmente no le interesaba. Sin embargo, necesitaba enfrentarse a ellos y demostrarles que él también sabía de Hegel.⁵ Allí tuvo una intervención dedicada a la relación de Hegel con la dialéctica antigua, tema sobre el cual había anunciado una publicación años atrás. El texto de esa conferencia apareció publicado sólo en 1961, en el primer número de la revista «Hegel-Studien».⁶

En el decenio 1950-1960, Gadamer se encuentra afincado en Heidelberg, ocupando la cátedra que había sido de Karl Jaspers. La preparación de *Verdad y método*,⁷ la obra en la que finalmente verá la luz en modo explícito y orgánico

² Cfr. H.-G. GADAMER, *Das Erbe Hegels*, en *Gesammelte Werke*, vol. 4, J.C.B. Mohr, Tübingen 1987, pp. 467-468.

³ Cfr. J. GRONDIN, *Hans Georg Gadamer: eine Biographie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1999, pp. 164 y 217. Quien esté interesado en conocer con mayor detalle la vida y la génesis del pensamiento de Hans-Georg Gadamer puede consultar esa excelente biografía intelectual (trad. castellana: *Hans-Georg Gadamer: una biografía*, Herder, Barcelona 2000).

⁴ H.-G. GADAMER, *Hegel und der geschichtliche Geist*, Publicado originalmente en «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft» [Laupp, Tübingen], Bd. 100 (1939), H. 1/2 (November), pp. 25-37. Ahora se puede encontrar fácilmente en *Gesammelte Werke*, vol. 4, pp. 384-394.

⁵ Cfr. H.-G. GADAMER, *Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977. Véase el capítulo titulado Leipzig (pp. 111-138).

⁶ IDEM, *Hegel und die antike Dialektik*, «Hegel-Studien», 1 (1961), pp. 173-199.

⁷ IDEM, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. xvii+486 pp.

su peculiar visión filosófica, le ocupa en este periodo casi todo su tiempo. En ella se ve que su diálogo con Hegel no había pasado a segundo plano. Después de la publicación de *Verdad y Método* en 1960,⁸ Gadamer pudo retomar algunos de sus viejos proyectos. Entre ellos, se encontraba el estudio y la difusión del pensamiento de Hegel. En 1962 fundará la *Hegel Vereinigung*,⁹ de la que será presidente hasta 1970, promoviendo diversos congresos. De esos años es su conferencia *Los fundamentos filosóficos del siglo xx*, en la que pone de relieve como tarea principal de la filosofía contemporánea la asimilación y la confrontación con la dialéctica hegeliana.¹⁰ En ese periodo profundiza su análisis tanto de la dialéctica hegeliana como de la relación del pensamiento heideggeriano con el idealismo absoluto de Hegel. El fruto de esas reflexiones se concretará en la publicación de la colección de ensayos – algunos anteriormente publicados, otros inéditos – titulada *Hegels Dialektik* de 1971.¹¹ Una de sus últimas intervenciones dedicadas a Hegel fue su conferencia de 1980 *Das Erbe Hegels*, en la que hace una visión retrospectiva del influjo del pensamiento hegeliano en la configuración de su hermenéutica filosófica.¹²

Entre los rasgos que la hermenéutica filosófica hereda de la filosofía hegeliana, o comparte con ella, se destaca la coincidencia en el modo de concebir el espíritu objetivo y el mundo histórico, unida a la común negación del formalismo kantiano. A la vez, Gadamer comparte con Hegel y Kant el rechazo de toda filosofía de la trascendencia (*Jenseitsphilosophie*).¹³ Desde las primeras páginas de *Verdad y Método*, Hegel se muestra como un punto de referencia fundamental para poder superar la consciencia estética kantiana. Sin embargo, la confrontación con las posiciones hegelianas aumenta de intensidad, convirtiéndose en un auténtico diálogo, conforme se progresa hacia su momento culminante en la tercera y última parte de la obra, titulada “El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica”, en donde despliega el fundamento último de su argumentación. En efecto, su propuesta de una ontología hermenéutica fundada sobre el lenguaje, que expresa sintéticamente con la famosa frase «el ser que puede ser comprendido es lenguaje (*Sein*,

⁸ Haremos las referencias a esta obra siguiendo la traducción española: *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2005 (décimoprimer edición castellana a partir de la cuarta edición alemana).

⁹ El nombre completo de la asociación es Internationalen Vereinigung zur Förderung der Hegel-Studien. Cfr. J. GRONDIN, *Hans Georg Gadamer: eine Biographie*, cit., p. 339.

¹⁰ Cfr. H.-G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Werke*, vol. 4, pp. 3-22 (conferencia dictada en París en 1962).

¹¹ IDEM, *Hegels Dialektik*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1971.

¹² Esta conferencia se encuentra en el cuarto volumen de sus *Gesammelte Werke*, pp. 463-483.

¹³ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., pp. 19-20; R.B. PIPPIN, *Gadamer's Hegel*, en J. MALPAS - U. ARNSWALD - J. KERTSCHER (eds.), *Gadamer's Century. Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, MIT Press, Cambridge (US-MA) 2002, pp. 218-221.

das verstanden werden kann, ist Sprache)»,¹⁴ no se comprende fuera de las coordenadas marcadas por el diálogo de Gadamer con el idealismo hegeliano.¹⁵

Gadamer encuentra en el espíritu objetivo – en ese “infinito malo” hacia el cual Hegel había mostrado una actitud ambigua – el fundamento ontológico para la experiencia de la verdad en el horizonte temporal y finito que buscaba. Desde la perspectiva histórico-finita que había heredado de Heidegger, y que se remonta al historicismo de Wilhelm Dilthey, Gadamer considera que el espíritu objetivo es el concepto clave para la interpretación del pensamiento hegeliano.¹⁶ Nuestro filósofo piensa que sólo si se pone en el centro el concepto de espíritu objetivo es posible satisfacer las exigencias más profundas de la filosofía hegeliana. Cuando habla del espíritu objetivo, Gadamer se refiere a aquella realidad común y vinculante que va más allá de la conciencia individual y que constituye el fundamento de la vida humana en el estado y en la sociedad.¹⁷ Sin embargo, para poder realizar todas las potencialidades de este concepto, es necesario dejar atrás la pretensión de alcanzar una reflexión absoluta del espíritu, que lo haga transparente a sí mismo. Es decir, abandonar la perspectiva del espíritu absoluto. Por esta razón, los intérpretes que se apoyan en la *Fenomenología del Espíritu* para explicar el sistema hegeliano no logran superar el horizonte del subjetivismo moderno, sino que representan su culminación, al intentar conciliar el mundo objetivo de la naturaleza con el de la cultura humana en el seno de la subjetividad, por medio de la total autotransparencia del espíritu absoluto para sí mismo, que comprende y reconcilia en sí la conciencia subjetiva y el espíritu objetivo de modo sistemático y racional. En cambio, Gadamer utiliza la *Ciencia de la Lógica* como clave principal para la comprensión del idealismo hegeliano. En esa obra ve la conciliación entre el pensamiento clásico y el moderno, porque

«la idea de la lógica hegeliana viene a ser una especie de reincorporación de la totalidad de la filosofía griega a la ciencia especulativa. Por mucho que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad, espíritu, no es, sin embargo, en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de todo lo real, y, por ende, en un concepto del espíritu como lo verdaderamente real. Ello sitúa netamente a Hegel dentro de la tradición de la filosofía griega del *nous*, que comienza con Parménides».¹⁸

¹⁴ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, cit., p. 567.

¹⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 555-569.

¹⁶ Cfr. J. GRONDIN, *Hans Georg Gadamer: eine Biographie*, cit., pp. 317-318.

¹⁷ Cfr. H.-G. GADAMER, *La filosofía de Hegel y su influencia actual*, en *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona 1981, p. 34. Se trata de una conferencia dictada en 1971 en la Herbstakademie 1971 der Vereinigung Vorarlberger Akademiker über “Hegel - Marx - Heidegger”.

¹⁸ H.-G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Cátedra, Madrid 2000, p. 21.

Este modo de comprender a Hegel es una evolución de la interpretación de Wilhelm Dilthey, que rechaza la gran síntesis del espíritu absoluto, desarrollando en cambio la esfera del espíritu objetivo.¹⁹ Esta interpretación de Hegel permite a Gadamer dar un fundamento metafísico más sólido a las intuiciones sobre el lenguaje de su maestro Heidegger. Como Gianni Vattimo señala con acierto, «según Gadamer el problema de la filosofía contemporánea se define (...) como la necesidad de tomarse en serio el concepto hegeliano de espíritu objetivo, teniendo en cuenta al mismo tiempo el descubrimiento existencialista – dicho en sentido más vasto y general posible (desde Kierkegaard hasta Heidegger, pasando por Marx) – del carácter no-definitivo de la instancia de la conciencia, es decir, del carácter finito del hombre. Este problema, que los puntos de vista interpretativos del pensamiento posthegeliano no resuelven en modo auténtico, puede entrar en vías de solución, según Gadamer, solamente redescubriendo – también aquí junto con toda una tradición de pensamiento que va de Heidegger a Wittgenstein y ya se va consolidando en nuestro siglo – la centralidad de la noción de lenguaje».²⁰

En efecto, Gadamer entiende la comprensión del ser como evento (*Geschehen*) que ocurre en el seno del lenguaje.²¹ A su vez, la idea de lenguaje que fundamenta la ontología hermenéutica gadameriana es un nuevo avatar del espíritu objetivo hegeliano, que se inspira en el concepto de espíritu que se desarrolló en la tradición de la corriente mística cristiana alemana, cuyo origen se remonta a Thauler, con tendencias panteístas. En su conferencia *Los fundamentos filosóficos del siglo xx*, Gadamer expresa esta correspondencia entre espíritu objetivo y lenguaje en modo claro:

«este concepto de espíritu, que trasciende la subjetividad del yo, encuentra su verdadera correspondencia en el fenómeno del lenguaje, que poco a poco se ha ido colocando al centro de la filosofía contemporánea. Y esto es así, porque el fenómeno del lenguaje, en comparación con ese concepto de espíritu que Hegel tomó de la tradición cristiana, posee la ventaja – adecuada a nuestra finitud – de ser infinito como el espíritu y sin embargo finito como todo evento que sucede en el tiempo y el espacio».²²

Es decir, el lenguaje – tal como lo concibe Gadamer – es espíritu infinito, pero que, como el espíritu objetivo, no vuelve en sí mismo: es irreflexivo, y por lo tanto, inconsciente. El infinito hacerse del lenguaje que Gadamer postula

¹⁹ Cfr. IDEM, *Das Erbe Hegels*, cit., pp. 464-465.

²⁰ G. VATTIMO, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, ensayo introductorio a H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. iii.

²¹ Cfr. F. BIANCO, *Introduzione a Gadamer*, Laterza, Roma 2004, p. 120.

²² H.-G. GADAMER, *Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts*, cit., p. 21.

no culmina en la perfecta y eterna autorreflexión del espíritu. Se trata de una “conversación”, de un diálogo abierto que no termina jamás. Por el contrario, «la dialéctica hegeliana es un monólogo del pensar que intenta producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en una conversación auténtica». ²³ Para el fundador de la hermenéutica filosófica, «la realidad espiritual del lenguaje es *pneuma*, la del espíritu que unifica el yo y el tú. La realidad del habla, como se ha observado desde hace tiempo, consiste en el diálogo. Pero en el diálogo impera siempre un espíritu, espíritu de comunicación y de intercambio fluido entre el yo y el tú». ²⁴

Gadamer encuentra puntos de contacto y de confrontación en este diálogo abierto e infinito entre la dialéctica expuesta en la *Ciencia de la lógica* y su propia ontología hermenéutica. Allí es donde hermenéutica y dialéctica se funden, porque la verdad se revela en el lenguaje, que vive en el diálogo, y «sólo en la realidad viva del diálogo, en el cual “los hombres de buena disposición y auténtica dedicación a las cosas” alcanzan mutuo acuerdo, puede obtenerse el conocimiento de la verdad». Por lo que Gadamer inmediatamente concluye: «Toda filosofía es, por tanto, dialéctica». ²⁵ En este marco hay que colocar la paradójica afirmación con la que termina su ensayo “La idea de la lógica hegeliana”: «*Dialektik muß sich in Hermeneutik zurücknehmen*». ²⁶ Sentencia que podríamos glosar diciendo que, para poder alcanzar su realización, la dialéctica hegeliana debe redescubrirse a sí misma en la hermenéutica.

TRUTH AND METHOD AS A CLASSIC

JEAN GRONDIN ²⁷

Ten years after Gadamer’s death in 2012 and more than fifty years after the publication of *Truth and Method* (1960) there is little doubt that the book has turned into a “classic” of the philosophical literature. This is all the more becoming since *Truth and Method* developed an impressive theory of the classical, certainly unaware that it could one day be applied to itself. In what follows, I would thus like to reflect on the ground-breaking intuitions that make Gadamer’s book a classic worth reading and rereading, well aware that every epoch has to sort that out for itself.

The first thing that strikes one about the book is that it requires a fair amount of patience, which is in this case the *patior* of the *pathei mathos* (suffering makes wise). It is a thick and rather scholarly book that shuns away from

²³ IDEM, *Verdad y método*, cit., p. 447.

²⁴ IDEM, *Hombre y lenguaje*, (1965), en *Verdad y Método II*, Sígueme, Salamanca 1992, p.150.

²⁵ H.-G. GADAMER, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, cit., p. 37.

²⁶ IDEM, *Die Idee der Hegelschen Logik*, en *Gesammelte Werke*, vol. 3, p. 86.

²⁷ Université de Montréal, Department of Philosophy, C.P. 6128, Succ. Centre-ville, Montréal (Québec), Canada H3C 3J7. E-mail: jean.grondin@umontreal.ca

revealing its most important insights in the form of arguments which could be presented in snappy nugget form in short papers or in an abstract, as has become prevalent in the philosophical outpouring of our day. The book needed patience to be brought about in the first place, since Gadamer only published it when he was sixty and after working towards it for decades, the way great books used to be written and perhaps the only way they still can. Endurance is also required from the reader since it is only at the end of the 500page book that one can start to understand what was said at the beginning of the book. It is the “hermeneutical circle” of the volume: it is only at the end, as in many a suspense novel, that one begins to grasp the intent that launched Gadamer’s enquiry into the humanities, the experience of art, history and language. It is indeed one of the main lessons of the book that wisdom requires patience, application, temporal distance and the work of history. It is in books such as these that our meaningful experience of the world is put into work (*mise en oeuvre*) and elevated to consciousness. Those books of philosophy and literature are called classics.

One of the secrets of the book’s success lies in this patient conception of education, which *Truth and Method* puts into practice and with which it begins.²⁸ The book starts off with a powerful defense of humanism in a climate where it was increasingly challenged, including by Gadamer’s own master, Martin Heidegger. The basic tenet of humanism is that knowledge isn’t only a matter of methodical mastery and that it doesn’t only depend on objective distance, technology and mathematical accuracy. All of this scientific know-how is fine and good and has been rightly celebrated in our avid scientific culture. But it certainly isn’t the only form of knowledge, nor does it really offer all that much wisdom, especially when it is applied to questions where mathematical certainty is impossible. We also learn, indeed we learn perhaps even more when we strive to acquire a general education or *Bildung*, thus partaking into the discussion about the ends of human life that has gone on well before us and to which there are a host of answers, making up our open-ended cultural traditions. This is the type of education, Gadamer argues, that is achieved through the human sciences, the *humaniora*, literally the “more human” disciplines. Gadamer doesn’t shy away from revealing his favorite disciplines: philosophy, to be sure, since it is always philosophical insight one gains from education or *Bildung*, literature, classical philology, history and art history, and he even alludes to the fields of jurisprudence and theology as models of an understanding rooted in practical concerns. One could argue, or bemoan, that this scope is limited, that it doesn’t take into account the social

²⁸ See my recent piece on *Gadamer’s Theory and Experience of Education: Learning that the Other May Be Right*, in P. FAIRFIELD (dir.), *Education, Dialogue and Hermeneutics*, Continuum Press, London/New York 2011, pp. 5-20.

sciences, ideology critique, and the like. But aren't these also *human* sciences in the best sense of the word? Don't they *also* belong to the vast realm of philosophy, literature and history? Doesn't everything? Why is it that the *humaniora* fail to acknowledge the evidence that they were nurtured in the cradle of humanism? It is, Gadamer rightly and profoundly diagnoses, because our scientific day and age has afflicted them with a nagging bad conscience when it confronted them with the question: what concrete mathematical and objective results can those chattering sciences really deliver? Hence the rush toward the use and overuse of ever refined objectifying methods in the humanities, where statistics play an important role, for instance, since they sound scientific. But are the humanities only scientific to the extent that they provide stats, conduct field work and surveys yielding mathematical knowledge? Here Gadamer simply says: come on! Is this why we read books, learn languages and study history? The inferiority complex of the humanities is understandable, given that there is indeed a lot of mindless blabber in them (as if, lest we forget, "science" itself were immune against that), but it is on the whole unjustified. By their mimicry of their exact sciences, they misunderstand themselves and their singular contribution to knowledge. Gadamer's analysis is here most subtle: by claiming to escape their own historical nature and espousing the conquering ethos of exact science, the humanities that have "gone methodological" actually fall prey to the scientism of our time, thus confirming Gadamer's judgment about the indebtedness of all knowledge to history.

The idea that it is something else that we learn from history, from tradition and the classics viewed as models, was for Gadamer the basic conviction of humanism. Isn't it odd, Gadamer asks, with an ounce of mischief, that the *humaniora* have forgotten all about humanism? It is their tragic self-misunderstanding and Gadamer's book masterfully succeeds in reminding all the practitioners of the humanities what it is they are doing. The aim of the humanities is not to produce methodically assured results, comparable to the ones we can garner in the exact sciences, it is to bring about *Bildung*, i.e. the formation of the individual. Limited as we are, we are beings in need of education, learning and forming. This occurs through the encounter with the tradition and the learning of languages, most specifically with the founding languages of our culture and thinking. This encounter broadens our limited horizon. By reading the classics, be they ancient, modern or contemporary, just as *Truth and Method* is a classic, i.e. a major reference for our self-understanding, one acquires more horizon, more "perspective" on things, and in so doing, we come to realize how little we know. The cultivated individual for Gadamer is not the pedant who can proudly display a vast array of cultural tidbits, it is the one who, thanks to the encounter with tradition, is aware of his own limits and thus remains open to other, more encompassing perspectives. By this, says Gadamer, with the help of Hegel and all of humanism, we elevate our-

selves a little above our particularity. Through this effort we reach a universality that is not that of the law of nature, but the scope we gain by overcoming our particularity: we learn to put things in perspective, starting with our own very limited one. Out of this we come to develop better judgment and a more distanced sense of things. This is what we hope to achieve in the humanities.

An analogous type of knowledge takes place in the art experience, Gadamer compellingly shows. After his tremendous defense of humanism, Gadamer's reflection on the art experience constitutes another high point of *Truth and Method*, which one can only recommend to anyone wanting to know what the enigmatic art experience is all about. It is the achievement of a true art lover but who isn't too preoccupied with aesthetic theory. Gadamer's first insight is indeed that the art experience is mostly not an artistic affair, but primarily an encounter with reality and truth. He strongly deconstructs the notion that art is only about art, that works of art should be the object of a specific "aesthetic" feeling and criticism. Yes, there is artistic mastery and genius in works of art, but it disappears behind what the artwork has to say. *Ars latet arte sua*, art disappears in the art that enchants. With his provocative genius, Gadamer reinvests the notion of *Spiel* (play, game) to sort out what happens in the confrontation with a work of art: it is not we who are engaging in a mere playful exercise, it is the artwork itself which takes us into its play, eliciting an answer which we can call an interpretation, which is as much an understanding of the world as of ourselves. This understanding arises out of the dialogue with the artwork, where the initiative stems from the work itself. It "works" on us, as it were, bringing us up in its reality, which is actually our reality, but which is transformed (*verwandelt*) and revealed by the work of art. As in humanist knowledge, our reaction, or execution of the art piece in the performing arts, which function here as a model for Gadamer, is part and parcel of what happens in the work of art.

One cannot engage an artwork without being touched and in the best case scenario be transformed (*verwandelt* also) by it. Every artwork tells me, Gadamer says, after Rilke and Mozart: "you must change your life!" Art brings about a transforming experience of reality and thus of truth, yet of a truth in which we always partake. By changing and challenging us, art imparts us a wisdom that doesn't conform to the prevailing scientific model. With these insights, Gadamer helps us rediscover what art is, even if he goes against the grain of what many artists (to say nothing about philosophers of art) claim to say about their art. But, as Gadamer constantly reminds us, authors are not always their best interpreters. Art reaches much farther than philosophers of art and even artists think.

The same type of transforming knowledge can be found in the field of history, to which the centerpiece of *Truth and Method* is devoted. The theme of history has been pressed upon the humanities, and indeed our civilization, ev-

er since the emergence of the historical consciousness in the 18th, but mostly in the 19th century. It finds its epitome in Hegel's vision that the spirit is only at work in history, through which it gains a consciousness of itself. This vision reappears in a weaker version in Dilthey, but with a new twist: Hegel is right to say that the spirit only unfolds historically in its quest for itself, and it remains the purpose of the rightly named *Geisteswissenschaften* to study this journey, but how, asks Dilthey, can this historical knowledge be called a rigorous science? In spite of his romantic inspirations, Dilthey's question has a positivist ring to it since the idea of rigorous knowledge is urged upon him by the exact sciences. Dilthey would probably disagree, since his intent was to safeguard the uniqueness of the humanities, but his search for a methodological basis for the humanities, Gadamer argues, perhaps a bit harshly, would nevertheless betray the seduction of the scientific model. Here one can say that Gadamer is Dilthey without the methodological glasses.

What Gadamer challenges is the silent assumption that history would constitute an "impediment" of sorts for the human sciences. The question of the 19th and 20th century was always: how can we reach knowledge *in spite of* our history and the relative nature of our knowledge? Are there methods to do so? This is a distorting question for Gadamer. To strive to overcome history is to miss the point that human sciences only exist in the first place *because* there is history. Non historical being would not study the humanities or seek for understanding. To hope for methodological and thus for a kind of non-relative knowledge in the humanities is to misjudge not only the *raison d'être* of the humanities, but the nature of history and historical Beings. This is why the aim of Gadamer is to emphasize historicity, to turn it into a hermeneutical principle instead of viewing it as a mere enemy.

Certainly, some have claimed that the emergence of a historical consciousness in and of itself would enable us to "overcome" or control our historical determination: to know ourselves as historically determined would enable us to know our historical determination and break out of it, as it were. The emergence of historical consciousness unquestionably marks a new phenomenon, but it doesn't interrupt or radically alter our belongingness to history since we remain finite and thus historical beings. Why is it that one desperately seeks to overpower or circumvent historicity, as if this were a fight we could win? This pursuit is itself a reflection of its age and its idea that true knowledge cannot depend on historical presuppositions since this would lead to relativism. Gadamer thoroughly calls into question this identification of the historical nature of our knowledge with relativism. In this regard, Gadamer's classic gains relevance for the debates surrounding postmodernism and relativism which have sprung up after his opus appeared in 1960.

For Gadamer it is not true that everything becomes relative if one raises historicity to a hermeneutical principle. He finds the best confirmation of this in

the evidence of classics in philosophy, literature, and all fields of knowledge. What are classics? They are works that stand out, literally that “have class” and provide orientation in our disciplines and our lives. No discipline, no education is without them, be it only by the selection of books and disciplines one deems worthy of study. But how do classical references come about? They certainly do not fall from the sky. They are themselves the fruits of history. It is the working of history, the *Wirkungsgeschichte*, the distance of time which slowly establishes works as classics, i.e. as milestones in the field of historical knowledge. But the canon of the classics does not remain rigid throughout the ages. On the contrary, every present has to redefine it, but it can only do so out of its own appreciation of history, i.e. of what its references, guideposts and classics are. Insight, Gadamer says in a splendid metaphor, happens as a “fusion of horizons” between the past and the present, between the knower and what one knows. The present and past are always at play in knowledge, but in such a manner that they become almost undistinguishable. To know this is to develop what Gadamer calls a hermeneutical consciousness: when we become aware of the working of history and of the present in our knowledge and Being, we can also become attuned to the misunderstandings that are possible. We thus become aware of our finitude. It is this acknowledgment of our finitude which leads, Gadamer hopes, to more openness.

The dialogue with tradition that we are finds its expression in language, which forms the focus of the third and final part of *Truth and Method*. Gadamer’s views on language are incredibly subtle, so much so that they have been perhaps less understood than his ideas on the work of history in the second part (but they too have been widely misunderstood²⁹). In the same manner he fought against the negative understanding of history and historicity in the second part, he takes aim at the view that sees in the linguistic expression of our understanding a “limitation”. Yes, many philosophers and social scientists argue, our understanding is framed by language, i.e. by linguistic schemes and frameworks, but they tend to view this as a barrier of sorts, as if language would impress its schemes on the things themselves, which would remain unknowable. This has given rise to two opposite views of our belongingness to language, which are predominant today: realism and antirealism. Antirealism claims that reality is not knowable as it is in itself, because our linguistic schemes are stamped upon it. Pragmatism and postmodernism draw this hasty conclusion. Realism, for its part, argues that there is a reality “beyond language” which we can understand. Most have seen Gadamer, erroneously

²⁹ On the postmodern misreadings see my *Nihilistic or Metaphysical Consequences of Hermeneutics?*, in J. MALPAS and S. ZABALA (dir.), *Consequences of Hermeneutics*, Northwestern University Press, Evanston 2010, pp. 190-201.

I believe, as an antirealist,³⁰ including many Gadamer scholars. Fewer have claimed he was a realist,³¹ but mostly did so by arguing that language did indeed provide a reliable “view” of reality.³² Those are interesting and to a large extent ongoing debates, which have been sparked by the classic that is *Truth and Method*. But according to Gadamer, they share a common premise inherited from nominalism: namely that language amounts to a “view” of things and an intellectual grasp of reality. In this perspective, it is easy to understand why the “antirealists” would tend to view language as a prism “impeding” (or framing) access to reality as it is in itself.

Gadamer sees in this a most stifling view of language, since it only considers it as an instrument to express thoughts that would have been developed without language. Not only is thought without language unconceivable, language is much more than an instrument for the ventilation of our thoughts. It is less our language, Gadamer sometimes writes, than the language of the things themselves, who offer themselves in language. It is less about us than about the things that become present thanks to language. Language is thus not a confinement which would make it impossible for us to speak of the world of objects “out there”. It is only through language that things are there in the first place.

Far from being a restriction on understanding, language, Gadamer refreshingly contends, is open to everything that can be understood. Finite beings as we are, there are limits to our understanding, no doubt, but they can be extended: language can always find new ways to express things, even for that which appears to resist understanding. For it is in language that we try to say what is and why it is that something withstands understanding and thus linguisticity. Language happily refutes the claim that it is limited by the mere fact that this claim can itself only be brought forward in language. The limits of language, on which the later Gadamer insisted perhaps more than the author of *Truth and Method*, are boundaries which language can reflect and attempt to overcome.

This is the meaning of the famous thesis about the universality of language in *Truth and Method*: everything there is can only be understood to the extent that it can be put into language. Language is open to everything which can be understood. Language, in sum, is not a limitation, it is the light of our understanding. This generous view entails the universal possibility of translation: every foreign meaning can, to a certain degree, be translated into our lan-

³⁰ See the very critical book of the famous classics scholar H. KRÄMER, *Kritik der Hermeneutik. Interpretationsphilosophie und Realismus*, C. H. Beck, Munich 2007.

³¹ See B. WACHTERHAUSER, *Gadamer's Realism: The 'Belongingness' of Word and Reality*, in B. WACHTERHAUSER (ed.), *Hermeneutics and Truth*, Northwestern University Press, Evanston 1994, pp. 148-171.

³² *Ibidem*, p. 156.

guage,³³ just as our stammering language can be rendered in other ways. This implies, refreshingly also, that cultures can understand one another and open themselves to what is foreign thanks to language. In this age of globalization and intercultural dialogue this is one of the precious insights of the class act that is *Truth and Method*.

ERMENEUTICA E VERITÀ IN HANS-GEORG GADAMER.
INCONTRO CON UN MAESTRO

GASPARE MURA³⁴

«*Phaselus ille, quem videtis, hospites, ait fuisse navium celerrimus...., cum veniret a mari novissimo hunc ad usque limpidum lacum*»;³⁵ con la recita di questi versi iniziò quella memorabile giornata di fine agosto 1986, in cui ebbi il privilegio di fare l'“accompagnatore turistico” di Hans-Georg Gadamer per visitare le belle isole del Lago Maggiore.³⁶ Era la giornata di riposo del xx corso della Cattedra Rosmini, dedicato al tema “Pensiero rosminiano e cultura contemporanea”, di cui Gadamer era stato ospite d'onore,³⁷ e stavamo per imbarcarci

³³ This insight can also be found in the early work of Paul Ricœur, most notably in the second volume of his *Philosophy of the Will* (P. RICOEUR, *Finitude et culpabilité*, nouvelle édition, Aubier, Paris 1988, p. 77) published in 1960, the same year as *Truth and Method*: «il n'est point de signe de l'homme radicalement incompréhensible, point de langue radicalement intraduisible, pas d'œuvre d'art à quoi mon goût ne puisse s'étendre».

³⁴ Accademia di Scienze Umane e Sociali (ASUS), Piazza Santa Croce in Gerusalemme 12, 00185 Roma. E-mail: gaspare.mura@asusweb.it

³⁵ «Quella barchetta che vedete, amici, dice d'esser stata più veloce delle navi... quando venne dall'ultimo mare a questo limpido lago» (CATULLO, *Carmina*, IV).

³⁶ «*De nobis ipsis silemus*»: questo motto, tratto dalla prefazione all'*Instauratio magna* di Bacone, e già usato da Kant nella seconda edizione della *Critica della ragion pura*, venne apposto da Gadamer nel frontespizio di quella che è un po' la sua autobiografia culturale: *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo* (Queriniana, Brescia 1980; titolo originale: *Philosophische Lehrjahre-Eine Rückschau*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977). Ciò nondimeno Gadamer non è stato avaro di interviste, apparse su riviste e quotidiani europei, e lo stesso *Rückschau* non è privo di riferimenti autobiografici. Per questo ho ritenuto non indelicato fare memoria, in queste pagine, del lungo colloquio avuto con Gadamer nell'agosto del 1986; e ciò sebbene, a motivo del carattere informale e non ufficiale della conversazione, non abbia mai chiesto a Gadamer l'autorizzazione alla pubblicazione degli appunti presi la sera stessa dell'incontro. Nondimeno ritengo che sia ugualmente opportuno farlo ora, seguendo un preciso criterio: quello di corroborare ogni affermazione emersa nel colloquio con testi tratti dalle opere di Gadamer e in particolare da *Verità e metodo*; e ciò con la finalità di offrire una più approfondita, e talvolta inedita, interpretazione delle fonti e della finalità veritativa dell'ermeneutica gadameriana.

³⁷ Il testo del tema svolto da Gadamer: *L'ermeneutica nel dibattito filosofico contemporaneo*, è stato pubblicato in P. PELLEGRINO (a cura di), *Pensiero rosminiano e cultura contemporanea*, Atti del xx corso (1986) della Cattedra Rosmini, Sodalitas-Spes, Stresa-Milazzo 1987, pp.19-29.

sul battello; ben presto, e poi quasi ad intercalare i momenti di quel viaggio che lo stesso Gadamer volle trasformare in un confidenziale dialogo filosofico, ad ogni attracco del traghetto, ad ogni volo di uccelli, ad ogni fruscio delle onde, dopo Catullo seguirono i versi di Orazio e Virgilio, di Alceo e Teocrito a commentare lo spettacolo di una natura tra le più belle al mondo. Mentre mi chiedevo la ragione di tanta insistenza sui classici latini e greci, Gadamer anticipò la mia domanda con una semplice dichiarazione: «Io sono un filologo classico». ³⁸ Negli anni ho compreso in modo più compiuto e profondo la densità di contenuti, non solo letterari ma filosofici ed autenticamente ermeneutici, racchiusi in quella dichiarazione, sebbene ne intuì subito l'importanza. Gadamer voleva presentarsi, in un contesto non ufficiale, come filologo e non come filosofo: perché? Certamente non solo per il fatto che la maggior parte dei filosofi tedeschi, a cominciare da Nietzsche – come peraltro lui stesso mi ricordava – sono stati prima di tutto dei filologi classici, quasi a voler sottolineare l'importanza che ha rivestito lo studio della classicità in quella tradizione filosofica. E forse nemmeno per menzionare i suoi *Studi platonici*, che in quegli anni solo Giovanni Moretto in Italia riteneva fossero fondamentali per la comprensione adeguata dell'intenzionalità veritativa dell'ermeneutica gadameriana. ³⁹ Compresi subito che l'essere “filologo” significava innanzi tutto per Gadamer il riferimento alla rivalutazione che *Verità e metodo* aveva fatto della “tradizione culturale di appartenenza” come orizzonte di comprensione della verità; e che implicava quel «conversare con i grandi» ⁴⁰ che aveva costituito l'anima profonda della tradizione umanistica italiana, che mi confidò di conoscere e di amare come pochi, parlando perfettamente la nostra lingua, e

³⁸ È sintomatico il fatto che il riconoscimento del carattere “classico” del pensiero di Gadamer venga offerto indirettamente dal suo maggiore e severo critico, Hans Albert, il quale scrive: la valorizzazione della “tradizione classica”, operata da Gadamer, è “assimilata a una molteplicità di voci di defunti che continuano a parlare ai viventi” e per questo è “fatta di testi che ci parlano ancora, perché ancora ci pongono domande, in analogia alla tradizione religiosa che deliberatamente preserva i suoi testi, nei quali si annuncia un appello di verità e di salvezza” (H. ALBERT, *Per un razionalismo critico*, trad. it. a cura di E. Picardi, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 173.179).

³⁹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Studi platonici*, I e II, a cura di G. Moretto, Marietti, Casale Monferrato 1983.

⁴⁰ Questa espressione risale alla lettera che Nicolò Machiavelli scrisse a Francesco Vettori, allora ambasciatore fiorentino presso il papa, il 10 dicembre del 1513, e in cui racconta la sua giornata: dopo essersi «ingaglioffato in osteria», a bere ed a giocare a tric trac, scrive Machiavelli, la sera si ritira, mette «panni reali e curiali», ed entra «nelle antique corti delli antiqui huomini», dove si sente «ricevuto amorevolmente»; «io non mi vergogno» – egli scrive – «parlare con loro... e quelli per loro humanità mi rispondono»; Machiavelli cita quindi Dante, il grande umanista cristiano il quale insegna «che non fa scienza senza lo ritenere lo havere inteso» e per questo, continua Machiavelli, – «ho notato quello di che per la loro conversazione ho fatto capitale».

narrandomi dei suoi soggiorni semestrali all'Istituto di Studi filosofici di Napoli, che volle ricordare come polo della cultura europea dopo il Rinascimento e per questo mèta del *grand tour*, che concludeva il *curriculum studiorum* dei giovani europei; la città di Napoli conferirà per questo a Gadamer la cittadinanza onoraria il 27 novembre 1990. La menzione della "filologia" voleva esprimere in qualche modo anche la nostalgia per un programma di istruzione superiore, che proprio lo studio della classicità finalizzava alla formazione al dialogo ed alla reciproca comprensione, ritenuti da Gadamer essenziali nel contesto di una crisi culturale dell'Europa, che egli paragonava alla crisi della democrazia ateniese ai tempi di Platone, e di cui in più occasioni aveva denunciato la perdita;⁴¹ ma ben più direttamente significava il riferimento alla tesi principale della *Scienza Nuova* di Giambattista Vico, l'autore che occupava un posto centrale in *Verità e metodo*, e secondo cui la "nuova scienza", ovvero la conoscenza dell'*humanum*, nasceva dalla sintesi di "filologia e filosofia", e per questo considerata da Gadamer la vera anticipatrice dei principi teorici e metodologici su cui andava fondata l'"ermeneutica filosofica".⁴² Forse il riferimento alla "filologia" nascondeva anche un richiamo al fatto che in quegli anni l'importanza di Vico per l'ermeneutica gadameriana fosse pressoché dimenticata dagli studiosi italiani. È certo invece che sono centrali in *Verità e metodo* alcune delle nozioni fondamentali della *Scienza Nuova*, che avevano permesso a Vico di individuare, oltre l'ambito della scienza naturale svelato da Galilei, ed oltre le certezze richieste dal razionalismo cartesiano, un altro tipo di certezze universali, soprattutto di carattere estetico, etico e religioso, che

⁴¹ L'interesse di Gadamer per il futuro dell'Europa è testimoniato da una serie di testi importanti, che mostrano la finalità etico-politica della sua prospettiva ermeneutica. Per Gadamer, il futuro dell'Europa è strettamente congiunto al destino della parola poetica e filosofica, ereditata dalla tradizione, e capace di instaurare il dialogo tra le culture e fondare l'*oikoumene* europea (cfr. H.-G. GADAMER, *L'Europa e l'oikoumene*, in M. HEIDEGGER - H.-G. GADAMER, *L'Europa e la filosofia*, Marsilio, Venezia 1999, pp. 37-66); in *L'eredità dell'Europa* (Einaudi, Torino 1991), Gadamer sostiene che il futuro dell'Europa dipende dalla sua capacità di riconoscere ed accettare la sua eredità umanistica, che non consiste nel razionalismo, ma nel mondo classico, nel mondo latino e germanico, nel Rinascimento, nella rivoluzione scientifica, ma soprattutto nella cultura dell'incontro con l'altro, che sola rende possibile la tolleranza e il dialogo; ne *La molteplicità d'Europa. Eredità e futuro*, Gadamer scrive, analogamente a *Verità e metodo*, che compito dell'ermeneutica è «venire a conoscenza dell'altro e degli altri come gli altri di noi stessi per prender parte uno all'altro» (in *L'identità culturale europea tra germanesimo e latinità*, a cura di A. Krali, Jaca Book, Milano 1988, p. 32); per questo Gadamer assegna alla filosofia un importante compito per l'Europa, perché «il futuro dipende dalle origini» (*La filosofia nella crisi del moderno*, Herrenhaus, Milano 2000, p. 43); cfr. anche IDEM, *Le radici umanistiche della cultura*, in A. Sobrero, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Roma, Meltemi 1999; vedi infine H.-G. GADAMER, *Appello per l'Europa*, pubblicato da Sostenitori dell'Istituto per gli Studi Filosofici, Napoli.

⁴² «La base dell'*historica* è dunque l'ermeneutica», H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr.it. a cura di G. Vattimo, Fratelli Fabbri, Milano 1972, p. 240.

interessavano in modo particolare l'ermeneutica di Gadamer: la nozione di "sensus communis", che Vico, sottraendolo al dubbio metodico cartesiano, considerava «un giudizio senz'alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano» (Vico); e la nozione di *Bildung*, corrispondente ai termini classici di *Paideia* o *Humanitas*, e indicante quella "formazione" integrale dell'uomo trasmessa dalle *humanae litterae*, che non si limita alle competenze tecnico-scientifiche, ma ritiene che l'autentico sapere sia classicamente una "cultura dell'anima", al cui centro stanno i valori estetici, etici e religiosi. Non era forse in relazione alla *Bildung* che Gadamer, in *Verità e metodo*, aveva visto nella *phronesis*, rivalutata dall'etica aristotelica e riformulata in prospettiva ermeneutica, l'essenza stessa della filosofia ermeneutica?⁴³ Tutto questo dunque racchiudeva il riferimento alla filologia ed alla tradizione culturale di Napoli.

Incoraggiato dal clima di dialogo che Gadamer aveva voluto stabilire, pur senza trascurare la visita delle incantevoli Isole Borromee, ritenni giunto il momento di entrare nella questione che maggiormente mi interessava: il rapporto tra l'ermeneutica filosofica e la verità. Non volendo essere indiscreto, presi tuttavia il discorso alla larga, con l'espedito che mi parve in quel momento più appropriato. Stavo curando, in quel periodo, l'edizione italiana di un'opera pubblicata da Emilio Betti in tedesco: *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*,⁴⁴ e che avevo scoperto per caso l'anno prima alla Buchmesse di Francoforte, suscitando il mio interesse. Sapevo infatti che Betti era stato insieme amico e critico di Gadamer, e ciò a motivo di una più marcata intenzionalità, da parte di Betti, di conseguire la verità dell'"oggetto" dell'interpretazione, soprattutto di carattere giuridico e storico, introducendo nell'ermeneutica, a differenza di Gadamer, adeguate distinzioni tra i vari "oggetti" da interpretare, e ben precisi canoni metodologici, volti a garantirne la verità. Tuttavia non riuscivo a convincermi che la comune ascendenza vichiana di Betti e di Gadamer, che si riconosceva nella "scienza nuova" quale sintesi di filologia e filosofia, e la comune valutazione della *Bildung*, che Betti aveva tematizzato nel quarto canone dell'ermeneutica e Gadamer nell'assimilazione dell'ermeneutica al sapere performativo della *phronesis* aristotelica, rendesse veramente inconciliabili le due prospettive; per questo non mi sembrava corretto parlare, come facevano alcuni studiosi, di radicale antitesi in Gadamer tra "verità" e "metodo"; e questo tenendo anche conto della sensibilità di Gadamer per la verità come pensiero dei valori ed esperienza della bellezza,

⁴³ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 45 ss; G. MURA, *La phronesis nell'interpretazione aristotelica di Gadamer*, in AA.VV., *Persona, logos, relazione: una fenomenologia plurale*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 100-124.

⁴⁴ Cfr. E. BETTI, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Mohr - Siebeck, Tübingen 1972².

che rende piena e felice la vita dell'uomo, in antitesi ai metodi del sapere tecnico-scientifico. Chiesi di conseguenza a Gadamer un giudizio su Betti, e la mia domanda racchiudeva anche il desiderio di sapere cosa Gadamer pensasse delle interpretazioni correnti di *Verità e metodo*. Gadamer volle comunicarmi subito non solo la stima per Betti, di cui fa fede la corrispondenza tra i due,⁴⁵ ma anche precisare che tra loro non era mai intercorsa una vera polemica, ma un alto dialogo filosofico, di stile platonico, secondo la tematizzazione che di questo ne aveva fornito lo stesso Gadamer: i partecipanti al dialogo, secondo Platone, esprimono domande diverse nella ricerca della verità, consapevoli che la verità presiede l'ascesa dialettica dei dialoganti; per questo le due prospettive, di Betti e di Gadamer, circa la natura e la finalità dell'ermeneutica non dovevano essere ritenute opposte ma complementari. Gadamer aggiunse poi di stimare molto gli studiosi italiani che in quegli anni avevano fatto conoscere le sue opere ma, con una battuta "napoletana", precisò di non riconoscersi sempre nella loro interpretazione che non sottolineava sufficientemente la sua intenzionalità veritativa, sottolineando ancora che era dalla nozione di *Bildung* che scaturiva la retta interpretazione di alcune cognizioni centrali di *Verità e metodo*: in particolare la nozione di "orizzonte di comprensione", da non intendere come una soggettiva "attribuzione di significato" (Betti), ma nel senso evidenziato dal *Menone* platonico, secondo cui non ci è possibile cercare qualcosa se non ne abbiamo una qualche implicita conoscenza, e nel cui contesto andava collocata anche la nozione di "tradizione culturale di appartenenza"; e poi la concezione del carattere insieme dialogico ed aperto dell'ermeneutica,⁴⁶ perché comprendere significa soprattutto "il modo di essere dell'esistenza come tale"; e di conseguenza, analogamente all'esperienza, anche il linguaggio dell'uomo, pur storicamente determinato, è aperto all'infinito.⁴⁷

Fu in seguito a questo colloquio che nel Saggio introduttivo all'edizione italiana dell'opera di Betti, potei sostenere non la coincidenza, ma la complementarità tra l'"ermeneutica esistenziale" di Gadamer e l'"ermeneutica metodologica" di Betti, perché «le figure magistrali di Betti e di Gadamer escludono ogni parzialità e unilateralità nella ricerca del vero».⁴⁸ Avevo compreso infatti che l'ermeneutica di Gadamer, come quella di Betti, era finalizzata so-

⁴⁵ Sul dibattito intercorso tra Gadamer e Betti, cfr. T. GRIFFERO, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, cap. 6.

⁴⁶ «La dialettica dell'esperienza non ha il suo compimento in un sapere, ma in quell'apertura all'esperienza che è prodotta dall'esperienza stessa» (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 411).

⁴⁷ «Ogni discorrere umano è finito nel senso che in esso c'è sempre una infinità di senso da sviluppare e interpretare» (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 524).

⁴⁸ G. MURA, *Saggio introduttivo: la "teoria ermeneutica" di Emilio Betti*, in E. BETTI, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, a cura di G. Mura, Città Nuova, Roma 1990², p. 40.

prattutto, non solo per motivi teoretici, ma autenticamente etici, educativi e infine politici, a far sì che la cultura umanistica, relegata a museo dal dominante modello scientifico del sapere, potesse nuovamente divenire un tempio per sostenere la vita dell'uomo in questo passaggio di civiltà.

L'aver introdotto il discorso su Betti fu l'occasione, per Gadamer, di andare con la memoria a quelli che erano stati i suoi «maestri e compagni nel cammino del pensiero»,⁴⁹ con notazioni anche biografiche sui vari autori – da Jaspers a Scheler, da Heidegger a Löwith – che arricchirono la conversazione di notazioni anche divertenti. Come ad esempio la descrizione del modo con cui Heidegger amava vestirsi secondo l'uso dei montanari della Foresta Nera. Nonostante l'interesse che suscitavano in me le interpretazioni che Gadamer offriva dei maggiori rappresentanti della cultura tedesca del xx secolo, ma che già conoscevo dall'opera che aveva pubblicata rammemorando questi autori, ritenni che fosse opportuno ricondurre il Maestro sul terreno specifico dell'ermeneutica. Con mio grande stupore, Gadamer introdusse nella nostra conversazione un tema sorprendente, che non avrei neanche osato proporre: la teologia. Andando con il discorso ai teologi del xx secolo, Gadamer affermò che a suo avviso i teologi potevano suddividersi in due scuole principali, derivanti da due diverse nozioni e pratiche di ermeneutica teologica: i teologi preoccupati dell'ortodossia della fede e i teologi liberali, tesi alla demitizzazione e quindi alla svalutazione del messaggio della salvezza. Era chiaro che le figure di fondo erano quelle di Barth e di Bultmann; ma non solo, perché mi sembrò che Gadamer volesse offrire alla teologia, non solo evangelica, il contributo prezioso della propria lezione ermeneutica, e che potrebbe essere sintetizzato da questa espressione di *Verità e metodo*: il teologo «deve tener sempre fermo che la Sacra Scrittura è l'annuncio divino della salvezza. La comprensione di essa non può, di conseguenza, essere solo l'indagine scientifica sul suo senso».⁵⁰ «La lettera uccide, è lo spirito che vivifica» (2 Cor. 3): il contributo che l'ermeneutica poteva offrire alla teologia, per Gadamer, consisteva nel riproporre l'ascolto della Verità della Parola della Rivelazione, da incontrare e sperimentare sotto la guida dello Spirito e non solo come prodotto di metodi scientifici o esegetici raffinati.

A questo punto mi sentii incoraggiato a porre la domanda che finora avevo cercato di mascherare: quale il rapporto tra ermeneutica e verità? Gadamer mi sorprese ancora una volta con una dichiarazione inattesa: «Io sono un platonico agostiniano». E commentò questa affermazione chiarendo che poiché la verità è in noi ma anche al di sopra di noi, è la sua presenza a spingerci a ricercarla sempre di più, a suscitare la tensione ermeneutica a dialogare con tutti i cercatori della verità, ad ascendere in modo dialettico-ermeneutico verso il suo orizzonte infinito, perché, come scrive Agostino, «fecisti nos ad te et

⁴⁹ Cfr. H.-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980.

⁵⁰ H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 384.

inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (*Conf.*, 1,1). Gadamer, forse perché ci trovavamo in un clima “rosminiano”, insieme all’interpretazione della sua ermeneutica mi stava confidando la sua fede cristiana. Ho potuto allora comprendere molte affermazioni contenute in *Verità e metodo*, altrimenti dimenticate o fraintese, ma che erano al centro del pensiero gadameriano e davano senso illuminativo a tutte le altre tesi. Al di là della controversa nozione gadameriana di *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (ovvero “coscienza della determinazione storica”), interpretata sovente nel senso del relativismo storico, è soprattutto la concezione gadameriana del linguaggio ad impedire un esito relativista all’ermeneutica gadameriana. Di fatti il noto enunciato di *Verità e metodo* secondo cui «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»,⁵¹ alla luce dell’“agostinismo” gadameriano, non è da intendere nel senso nominalista della riduzione dell’essere a linguaggio, ma in quello teologico dell’identità di essere e linguaggio, che ha il suo paradigma nel mistero Trinitario. Come mostra tutta la terza parte di *Verità e metodo*, e in particolare il paragrafo dal titolo significativo: *Linguaggio e “verbum”*,⁵² per Gadamer il fondamento della natura ontologica del linguaggio – ovvero la relazione linguaggio-essere – è il “*Verbum in sinu Trinitatis*”, così come è stato tematizzato dai Padri, da Agostino e da Tommaso, citato da Gadamer, perché riconduce la parola esteriore al «*verbum mentis: verbum proprie dicitur personaliter tantum*» (*Summa theol.* I, q.34 e passim). «La parola interna» – scrive Gadamer – «è così lo specchio e l’immagine della parola divina». ⁵³ È nel *mysterium Trinitatis* che Gadamer istituisce il fondamento del mistero del linguaggio nella sua relazione con l’essere: «Il mistero della Trinità trova nel miracolo del linguaggio il proprio specchio in quanto la parola, che è vera perché dice come le cose sono, non è e non vuol essere nulla di per sé: *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*. Il suo essere consiste nell’essere manifesto». ⁵⁴ Più volte Gadamer ha riconosciuto il suo debito nei confronti di Agostino, anche per quanto riguarda la relazione – anch’essa ermeneutica – tra il pensiero filosofico e la fede: «Io ho imparato molto dai libri di Agostino sulla Trinità. Questi libri contengono una vera sovrabbondanza di metafore, che vogliono rendere comprensibile il grande mistero della dottrina cristiana della fede, la Trinità. Agostino si orienta sul concetto di *Logos* e di processo in Dio. Egli è in fondo sempre ispirato in senso neoplatonico e in questo modo raggiunge il superamento della gnosi. Se le cose stanno così, allora si ha qui un limite della conoscenza e c’è bisogno della fede... qui non si può dimostrare nulla». ⁵⁵

⁵¹ «L’essere che può venir compreso è linguaggio» (H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., p. 542).

⁵² *Ibidem*, pp. 480 ss.

⁵³ *Ibidem*, p. 482.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 483.

⁵⁵ Intervista a Jean Grondin, pubblicata col titolo *Dialogische Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*, in *Gadamer Lesebuch*, hrsg. von J. Grondin, Mohr, Tübingen 1997, pp. 285-288.

Fu in seguito a questo colloquio che fui indirizzato ad approfondire la questione del rapporto tra ermeneutica e verità, perché avevo compreso che Gadamer aveva voluto comunicarmi il suo debito nei confronti di Agostino. Per questo ho posto come motto nel frontespizio del mio *Ermeneutica e verità*:⁵⁶ «*Veritas ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus*» (*Confessiones*, x, 26, 37).

⁵⁶ Cfr. G. MURA, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1990, 1997².

FORUM II