

Gadamer e Vico: il sensus communis nell'ermeneutica filosofica

Alessandro Volpi
Università di Bologna

Abstract

Gadamer and Vico: The Common Sense in Philosophical Hermeneutics

This article deals with the question concerning the role played by the concept of sensus communis in the philosophy of Giambattista Vico and the interpretation of it provided by Hans-Georg Gadamer in the context of his project of a philosophical hermeneutics. Gadamer's rehabilitation of the concept of commonsense, derived from an early work of Vico entitled *De nostri temporis studiorum ratione*, is functional to his criticism of the methodological model of knowledge that the humanities (or, in German, the *Geisteswissenschaften*) have borrowed from the natural sciences, to which Gadamer opposes the rhetorical-linguistic experience that one can make in a real community. Comparing these two philosophers will lead me then to analyze the interpretations of Gadamer's hermeneutical appropriation of Vico that various scholars have provided, mostly to criticize Gadamer by arguing that his treatment of Vico's concept of commonsense eventually falls prey to some kind of relativism. This topic also implies a critical analysis of the two authors' overall philosophies, in particular with regard to the difference between Vico's project of developing a science of human history grounded on universal transcendental structures in his *Scienza nuova* and Gadamer's concept of extra-methodical truth and experience that forms the basis of his philosophical hermeneutics in *Wahrheit und Methode*.

Keywords: Gadamer, Vico, hermeneutics, sensus communis, rhetoric, method, history, experience

1. Introduzione

Si potrebbe dire – in modo certamente provocatorio, ma in realtà senza “sovrainterpretare” fino a fuoriuscire da ciò che si può definire ermeneuticamente corretto – che a due testi

fondamentali di Vico e Gadamer, *De nostri temporis studiorum ratione* (Vico 1990a) e *Wahrheit und Methode* (Gadamer 2000), sia quasi possibile scambiare il titolo: titolo che rimarrebbe, in entrambi i casi, ancora appropriato. Se si accetta infatti la traduzione di *ratione* con *Methode*, allora si può facilmente scorgere in questo termine il fulcro intorno al quale ruotano entrambe le opere, sia qualora esso sia inteso (nel caso del titolo della settima orazione vichiana) in senso generale, sia qualora si faccia riferimento più specificamente (e qui i nostri autori si incontrano in una comune polemica, seppure ovviamente a secoli di distanza) al metodo geometrico (nella polemica anti-cartesiana di Vico) o al metodo scientifico (nella polemica di Gadamer contro l'adozione dell'approccio delle scienze naturali nelle *Geisteswissenschaften*). In questo senso, non stupirà il riferimento di Gadamer a Vico come interprete e restauratore-rinnovatore della tradizione umanistica nel momento in cui questa era posta per la prima volta sotto attacco da parte di quella filosofia moderna (rappresentata ai tempi di Vico da Descartes, ma non solo) che intendeva estendere il metodo delle scienze matematico-sperimentali su tutto l'orizzonte dell'umana esperienza. Quindi Vico come primo critico del "metodo", nel suo momento genetico e trionfale, e Gadamer come osservatore, nella tarda modernità, del fatto compiuto, cioè dello svuotamento di significato della tradizione umanistica e, più in generale, dell'impoverimento dell'esperienza umana a causa della svalutazione di tutte le sue dimensioni non- o extra-metodiche.

Nel presente contributo, per mettere in evidenza questa sintonia sopra descritta, analizzerò in particolare il rapporto fra questi autori intorno al concetto di *sensus communis*, facendo riferimento ad un paragrafo di *Wahrheit und Methode* in cui Gadamer (2000, 61-93), nel contesto del ripercorrimto critico della storia di alcuni concetti-guida umanistici, tratta proprio questo tema, confrontandosi con Vico stesso – oltre che con Shaftesbury. Quello che emergerà è una forte consonanza, nel comune intento polemico sopra evidenziato e nella rivalutazione di una forma di sapere pratico e di una concezione della vita comunitaria che il mondo moderno – secondo questi autori – tende a negare. In questo senso, l'analisi del tema specifico – la rivalutazione gadameriana del *sensus communis* vichiano – si

intreccerà con un confronto più libero fra le filosofie degli autori, al fine di far valutare la pertinenza generale dell'operazione di appropriazione del pensiero vichiano condotta dal filosofo tedesco. Come anticipato in apertura, particolare attenzione nell'opera vichiana sarà prestata al *De ratione*: questo per il semplice motivo che è lo stesso Gadamer, sia in *Wahrheit und Methode* che altrove (Gadamer 2012, 189),¹ a dichiarare di riferirsi a quel testo. Scrive infatti il filosofo tedesco: «È naturale, in questa situazione, riesaminare la tradizione umanistica e domandarsi che cosa essa ci può insegnare circa il modo di conoscenza delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*). A questo scopo un valido punto di riferimento è rappresentato dallo scritto di Vico intitolato *De nostri temporis studiorum ratione*». (Gadamer 2012, 62-63)

In questa indagine terrò conto di una non esigua produzione critica intorno all'argomento trattato, consistente di studi che affrontano il tema del *sensus communis* in Vico come quelli di G. Modica (1983), G. Giarrizzo (1981), F. Tessitore (2002), G. Cacciatore (1999), M. Mooney (1991);² e poi, ancora, di una monografia di S. Marino (2009), che interroga l'opera gadameriana da un'angolazione particolarmente interessante per questo lavoro, e infine dei saggi di alcuni studiosi – J. D. Schaeffer (1990, cap. 5: “*Sensus Communis in Vico and Gadamer*”), D. P. Verene (1997), D. Piccini (2003), C. Gonzalez (2002), C. Jermann (1993), – che analizzano l'interpretazione gadameriana di Vico, muovendo talvolta anche forti critiche all'autore di *Wahrheit und Methode*. Prima di arrivare al confronto diretto tra Gadamer e Vico, o meglio all'interpretazione di Vico fornita da Gadamer e alle opinioni di alcuni studiosi a tal riguardo, è però opportuno fornire almeno una ricostruzione cursoria sul tema del *sensus communis* nel filosofo napoletano (cosa che farò nel prossimo paragrafo, a sua volta articolato in tre sottoparagrafi). Ciò, al fine di fornire al lettore alcuni presupposti di fondo, utili a capire meglio l'operazione gadameriana di assimilazione – se forzata o meno, lo vedremo in seguito – di Vico al paradigma ermeneutico.

2. Vico e il *sensus communis*

2.1. L'importanza di Vico nella storia della filosofia – o, più in generale, nella storia delle idee – non è oggi passibile di discussione. Posizione, questa, non di certo conquistata in vita, bensì attraverso un plurisecolare percorso tortuoso, contrassegnato, soprattutto in Italia, dall'etichetta di “anticipatore” che gli conferirono i cosiddetti neoidealisti (Croce e Gentile), i quali videro nell'opera del filosofo napoletano una prima e confusionaria formulazione dell'idealismo stesso.

Ma Vico nella filosofia del suo tempo, rispetto agli altri autori del canone moderno, con cui pure si confronta, rappresenta un'eccezione. Innanzitutto – ed è questo l'elemento che qui più ci interessa e che viene posto al centro dei loro lavori da Mooney e da Schaeffer, ad esempio – egli è un professore di retorica. Con questo non si vuole sminuire la cultura filosofica dell'autore napoletano, giacché ad esempio Platone e Aristotele sono autori con cui si confronta continuamente, e, del resto, il nesso fra filosofia ed eloquenza è costitutivo del discorso vichiano, tanto da dedicargli il discorso inaugurale del quinto anno dell'Accademia degli Oziosi (Vico 1990b). Il punto fondamentale è che la formazione retorica di Vico è decisiva per la sua filosofia e va a determinare la sua nota presa di posizione nel dibattito del tempo contro il filosofo del metodo per eccellenza, cioè Descartes. Infatti, quando Vico lavora nell'Università di Napoli, sono ormai dominanti i cartesiani; la «nuova critica» (Vico 1990a, 97) è il metodo che si sta imponendo nelle scienze e che, con la sua vocazione all'universalità, sta fagocitando le altre pratiche, tra le quali appunto la retorica.

Mooney, nella sua monografia su Vico e la tradizione della retorica, ricostruisce questo processo di distruzione della retorica ad opera dei nuovi critici:

Descartes (1596-1650) non meno di Ramo, credeva in un unico metodo valido per l'insieme di scienza e apprendimento, ma in luogo delle ingombranti offerte delle categorie topiche egli sostenne fermamente le più limpide premesse delle idee chiare e distinte, concepite in base ad un modello matematico. [...] L'opera che rivelò Descartes al mondo, e mostrò le implicazioni delle sue idee in logica e in retorica fu *L'art de penser* (1662) di Antoine Arnauld (1612-1694) libro meglio conosciuto come «la logica di Port Royal». Se un

pensatore ha mai saputo ciò che voleva questi fu Arnauld: introducendo la seconda edizione dell'opera (1664), Arnauld difese la pretesa della propria logica di essere di fatto una completa arte del pensiero, una guida per tutte le attività della mente. (Mooney 1991, 82-83)

È Vico stesso che nel *De ratione* chiama in causa Arnauld, contrapponendolo a Cicerone in relazione alla funzione della topica («Eppure anche Arnauld, dottissimo sotto ogni aspetto, la dispregia e la giudica buona a nulla [la topica]»). (Vico 1990a, 109)³ Pur essendo apparentemente neutrale, egli in realtà sostiene le ragioni di Cicerone. Con questa orazione, infatti, Vico interviene sulla *Querelles des anciens et des modernes* sostenendo di voler «combinare i vantaggi di entrambe le età» (Vico 1990a, 95), poiché la critica persegue il vero mentre la topica l'eloquenza: due elementi, questi ultimi, che sono necessari per poter coniugare scienza e prudenza, vita teoretica e vita pratica. Come già detto, in questo scontro Vico si pone in una posizione apparentemente neutrale, ma in realtà ha nei sostenitori della nuova critica i veri obiettivi polemici, e questo è il risultato di una precisa concezione della conoscenza e della sua funzione. La rivalutazione della retorica porta infatti con sé la critica ai cosiddetti «filosofi monastici o solitari», cioè ad una concezione individualistica della conoscenza a cui oppone i «filosofi politici» (Vico 1990c, 496), legati all'ideale classico della prudenza e dell'eloquenza, per cui la dimensione collettiva, lo spazio pubblico, il “mondo civile”, è il luogo in cui si situa la ricerca della verità. In questo senso, al primo vero della critica la retorica e l'eloquenza accostano il verosimile, strumento della possibilità di deliberazione nel contesto incerto della vita pratica. Vico sa che l'ideale cartesiano del chiaro e distinto esclude la possibilità di giudizio sul politico, e in questo è fondamentale il ruolo del filosofo sapiente, che unisce appunto alla conoscenza del vero la capacità di sostenere attraverso argomenti (e qui l'importanza della topica per la deliberazione) una determinata scelta pratica. Scrive Mooney:

L'interesse di Vico per la vitalità della vita civile, e per la forma di educazione che ne è garante, fu molto vicina ad essere un tratto ossessivo. Incessantemente egli si scaglia contro una «sapienza priva di voce» (Cicerone, *De inventione rhetorica*, I, 2,2) ed una vuota

retorica: le società crollano quando sapienza ed eloquenza vengono disgiunte, quando filosofi come i cartesiani dimenticano come comunicare e quando i retori quali i manieristi giocano col linguaggio e lo concepiscono come meramente ingegnoso, e non come vero. Il segno della più completa decadenza, notava Vico con una magnifica immagine adattata da Cicerone (*De republica*, I, 17, 28) è quando gli uomini, a dispetto della moltitudine e della ressa dei loro corpi, vivono in una profonda solitudine di spirito. (Mooney 1991, 122-123)

Da questa analisi della funzione della retorica iniziano ad emergere tutti gli elementi che contraddistinguono la filosofia del senso comune in Vico, poiché è in buona parte da questa pratica che le posizioni teoriche vichiane prendono forma. Schaeffer, come vedremo, costruisce la sua interpretazione di Vico proprio sulla centralità della pratica retorica, intesa in senso stretto come *performance* orale.

Possiamo istituire già qui un primo nesso con l'altro autore di cui si occupa il nostro lavoro, cioè Gadamer, dal momento che l'interesse per la retorica sta, in una certa misura, anche alla base delle sue dottrine che tratteremo. La rivalutazione della retorica e della vita pratica, con riferimento ad Aristotele, è infatti un tema che Gadamer assorbe nel contesto dei corsi tenuti dal giovane Heidegger a Friburgo (1919-1923) e poi Marburgo (1923-1928). Secondo lo Heidegger di *Essere e Tempo* – opera pubblicata nel 1927, quindi perfettamente immersa nel contesto dei corsi cui prese parte Gadamer – la *Retorica* di Aristotele rappresenterebbe la prima ermeneutica sistematica dell'essere-assieme quotidiano. (Heidegger 2005, 172) Vediamo qui come si possano collocare su una stessa tradizione i nostri autori, tradizione che ha come capostipite Aristotele che penetrerà tanto in Vico⁴ quanto in Gadamer (attraverso Heidegger e lo stesso Vico); una tradizione accomunata – al di là delle notevoli differenze – dall'idea di uno spazio relazionale-linguistico espresso nella forma pubblica della retorica, un luogo di determinazione di verità pratiche, contrapposte – o, se non altro, alternative e complementari – alla pura trascendenza della verità della filosofia platonica. In questo schema il riferimento diretto di Gadamer a Vico segna in realtà un punto di maggior contatto fra i due nel richiamarsi alla tradizione umanistica – cosa che, ad esempio, non è presente nella filosofia anti-umanista di Heidegger⁵ – in

relazione al tema del senso comune: vediamo quindi, restringendo il *focus*, cosa rappresenta questo concetto per i nostri autori.

2.2. Come scrive G. Modica nella sua monografia su questo tema, «la filosofia vichiana del senso comune nasce con l'esigenza stessa delle *Orazioni inaugurali* di assegnare alla *sapientia* la funzione *normativa* dell'«*Hominis emendatio*» e l'attitudine onnicomprensiva di connettere organicamente il «certa scire» della «scientia» e il «recta operari» della «prudentia» (Modica 1983, 23). Il problema del senso comune nasce quindi con la stessa filosofia di Vico e si intreccia, durante tutta la sua produzione, a una vasta serie di temi, in particolare con la funzione di mediare fra coppie di concetti che costituiscono polarità opposte. Per quanto riguarda le prime orazioni Modica parla della dialetticità fra utile/onesto e individuale/sociale, nesso in cui però permane un dualismo fra mente e corpo con una forte gerarchia di matrice platonizzante. Questo schema inizia ad incrinarsi nel *De ratione*, in cui nella polemica anti-cartesiana viene rivalutato il tema della corporeità in vista di una «sapienza socialmente connotata», per cui «la mente può assolvere il suo potere direttivo solo a condizione che non svaluti il corpo, ma vi si immerga, antropometricamente, per attingervi il senso della propria misura». (Modica 1983, 35) In questo contesto il senso comune diviene l'elemento di mediazione fra mente e corpo sul piano antropologico, mentre sul piano epistemologico lo è fra il *primum verum* e i *vera secunda*. Questi due aspetti vengono legati in un progetto pedagogico che è l'intento esplicito dell'orazione. Vico sta infatti definendo quelli che sono gli strumenti delle scienze, che, dice, vengono – secondo l'opinione dominante nel suo tempo – rinvenuti nella critica che libera preliminarmente la verità da ogni sospetto di errore, fino a negare ogni statuto epistemologico e pedagogico ai *vera secunda*, cioè al verosimile.⁶ Vico, al contrario, propone un discorso basato su una pedagogia della gradualità, su un'antropologia dell'«interalità» e su un'epistemologia della mediazione concreta: tutti elementi che ruotano attorno al suo interesse per concezione sociale della vita umana e della conoscenza.⁷ L'educazione dei giovani deve avvenire infatti

attraverso lo sviluppo del senso comune – il fondamento per la vita pratica – che si genera dal verosimile, come la scienza dal vero e l'errore dal falso. (Vico 1990a, 104)

Attenendoci strettamente al piano pedagogico, uno dei problemi principali è che la critica, ponendo il vero della ragione sopra ogni immagine e credenza di derivazione corporea-sensoriale –«Infine i nostri critici pongono il primo vero come anteriore, estraneo e superiore ad ogni immagine corporea» (Vico 1990a, 105) – impedisce l'esercizio del senso comune e, così, limita lo sviluppo di due facoltà per Vico necessarie alla vita umana: la fantasia e la memoria. I giovani sono per Vico naturalmente portati a queste attitudini, le quali sono necessarie per sviluppare l'ingegno – vera potenza creatrice che precede la razionalità critica – alla base di tutte quelle arti fondanti nella formazione di un uomo educato nella cultura umanistica come la pittura, la poesia, l'oratoria e la giurisprudenza.⁸ Nel discorso del *De ratione* troviamo l'idea che sia necessaria una mediazione fra il vero e il falso, tanto per seguire la gradualità e completezza del processo educativo quanto per fornire concretezza all'ideale attraverso l'immersione nella prova dell'umanità concreta e del consenso comunitario. Vediamo così che il senso comune è necessario anche sul piano strettamente metodologico, per cui, per rispettare lo specifico modo di conoscere dell'uomo (fondato sull'idea, che abbiamo visto, di "interalità" della natura umana), si deve passare da questa mediazione. Scrive G. Modica: «ciò che gli uomini *communiter sentiunt* intorno al vero è non soltanto altrettanto importante del vero stesso, ma è anche e soprattutto il modo *tutto umano* di concepirlo e viverlo, sì che l'apparire (*videri*), piuttosto che attestarsi come mistificazione dell'essere, si configura come sua testimonianza». (Modica 1983, 42)

In questa sua concezione della *verità* e del *metodo* si vede così venire alla luce quel tratto, che Mooney ha definito ossessivo (Mooney 1991, 122-123), di interesse verso la vita sociale; emerge cioè «l'esigenza di rendere la filosofia e la morale operanti nel vivo tessuto della realtà sociale attraverso una mediazione tendente anzitutto a calare il vero nell'universo, tortuoso ma concreto, del libero arbitrio». (Modica 1983, 60) Nel rilevare questa funzione del senso comune è

importante comprendere il rapporto che questo intrattiene con la *prudentia* e con l'*eloquentia*, due virtù sociali collocabili nello schema epistemologico che definisce il rapporto fra i vari gradi del vero in quel livello medio e mediatore fra l'ideale e la realtà storico-antropologica. Siamo giunti qui al centro della critica all'astrattezza del metodo scientifico:

Per non aver «coltivato il senso comune né mai perseguito le verosimiglianze», credendo che tutto fosse a posto quando si «misurassero i fatti secondo la retta ragione “adottando” nella prassi della vita il metodo di giudicare proprio della scienza», ciò che va perduto è proprio la vita, la *sapientia* della vita nella stoltezza di una ragione «defecata» per astrattezza. Al contrario il senso comune è la regola dell'eloquenza ma anche della *prudentia*, ossia già qui, del retto agire nella vita civile, che è la vita degli uomini interagenti e interlocutori. (Tessitore 2002, 15-16)

Tessitore coglie qui perfettamente con questi due termini (inter-agenti e inter-loquenti) il modello di umanità che troviamo in questa opera, così come in quella che abbiamo definito la tradizione di matrice aristotelica che, passando per Vico, arriva fino all'ermeneutica gadameriana. Si comprenderà allora l'importanza di questi due elementi (*prudentia* ed *eloquentia*) di cui il senso comune si fa regola e misura.

2.3. Secondo Vico,

il più grave danno del nostro metodo⁹ è che, mentre ci occupiamo assiduamente di scienze naturali, trascuriamo la morale, specialmente quella parte che si occupa dell'indole dell'animo nostro e delle sue tendenze alla vita civile e all'eloquenza [...], per noi se ne sta trascurata e incolta la compiutissima e nobilissima dottrina dello stato. (Vico 1990a, 131)

L'idea di verità pura e trasparente delle scienze naturali ha tacciato di falsità il verosimile del senso comune, lasciando però così gli uomini completamente incolti intorno alla «natura umana, perché incertissima a causa dell'arbitrio». (Vico 1990a, 131) La conseguenza di questo modello educativo è la formazione di *docti imprudentis*,¹⁰ cioè uomini di scienza privi di quella razionalità pratica che li possa guidare nell'azione della vita civile; questi sono i «teorici della verità fredda e astratta perché avulsa dal variopinto mondo della vita, [...] “imprudentes” perché “docti”, cioè non solo in quanto privi di prudenza e di senso pratico, ma soprattutto perché la loro

“doctrina” può fondarsi solo svalutando la pratica». (Modica 1983, 47) Al contrario, il modello positivo della vichiana rivalutazione del sapere pratico (la *phronesis* aristotelica secondo quanto dirà Gadamer, come vedremo) sono i *sapientes*, «teorici del verisimile e del senso comune e, come tali, della verità calata nelle azioni umane». (Modica 1983, 47) Torna qui il tema della mediazione fra gradi di verità: i *docti imprudentis* «dai veri universali scendono direttamente ai veri particolari», non accettando la necessità della mediazione del senso comune per prendere «decisioni utili» aggirando «le tortuosità e le incertezze della vita pratica», cosa che è invece assolta dai *sapientes*, i quali, avendo anch'essi di mira l'«eterno vero», conoscono i mezzi adatti per perseguirlo.

Abbiamo visto che il sapiente deve saper ben mediare attraverso la prudenza fra il vero universale della scienza e la realtà particolare del mondo umano, per non cadere vittima della tortuosità della vita pratica. Ma il sapiente deve attuare un'altra mediazione per elevare il *vulgus* alle virtù che lui possiede in quanto prudente: il percorso che legava il primo vero della scienza con la realtà particolare viene ridefinito in relazione al tema dell'eloquenza quando il sapiente si deve relazionare con la *multitudo*. L'eloquenza, in questa opera, viene presentata come «la facoltà di persuadere al dovere», il quale è perseguito normalmente dai sapienti – poiché la loro virtù sottomette volontà a ragione – ma non dal volgo, che, al contrario, è «travolto dalla bramosia, che è tumultuosa e turbolenta» (Vico 1990a, 137), e perciò va indirizzato, guidato verso la virtù. E la persuasione è l'arma fondamentale che i sapienti possiedono per svolgere questo ruolo di guida, poiché solo con l'eloquenza si possono indirizzare i moti dell'anima. Ma, di nuovo, regola dell'eloquenza è il senso comune¹¹ e infatti quei sovrani che non hanno coltivato il senso comune, che non hanno cioè apprezzato come in concreto la pensano gli uomini, furono per questo colti da «gran danno e rovina». (Vico 1990a, 135) Scrive efficacemente Modica:

se la *prudentia* è – come abbiamo mostrato – *sapienza del verisimile e del senso comune*, la vera *eloquentia* è, altrettanto, non solo «sapienza che parla», ma inevitabilmente, *sapienza che parla al senso comune*, giacché – specifica Vico – essa giudica e ragiona «non... pro philosophorum placitis, sed ad sensum communem». E se la prudenza

regola la vita civile guardando alle verità universali sulla base e attraverso verità particolari, l'eloquenza si adopera affinché gli *officia* della vita civile vengano attuati – sulla base e attraverso la persuasione dell'animo – anche dal volgo. (Modica 1983, 49)

Abbiamo fin qui tracciato le linee generali della trattazione del senso comune limitandoci – come da programma – al testo cui fa principalmente riferimento Gadamer: il *De ratione*. A partire da questa prima formulazione si apre tutta una serie di problemi parzialmente risolti da Vico nella *Scienza nuova*, primo fra tutti quello di una fondazione metafisica del senso comune che lo porti fuori dalle sue coordinate specificamente retoriche. Questo aspetto riemergerà nei paragrafi 5-6, quando – seguendo alcuni interpreti del rapporto Gadamer/Vico – apriremo un confronto a tutto tondo fra i nostri autori. A questo punto invece andiamo a vedere come Gadamer riceve e rielabora il tema vichiano del *sensus communis* all'interno della sua ermeneutica filosofica.

3. Gadamer interprete di Vico

Il riferimento fondamentale di Gadamer al senso comune vichiano lo troviamo nel primo capitolo della prima sezione di *Wahrheit und Methode* intitolato *Il significato della tradizione umanistica*. Gadamer prende le mosse dall'analisi delle scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) per come esse vengono concepite a partire dal XIX secolo, rilevando che queste «intendono sé stesse in base all'analogia con le scienze della natura». (Gadamer 2000, 31) Questo è appunto il metodo,¹² che secondo il filosofo tedesco va ad imporre la propria logica su un terreno, quello dell'esperienza dell'uomo, cui la tradizione aveva dedicato altre forme di sapere. Gadamer intrattiene in tutto il suo capolavoro del 1960 uno scontro con questa idea di unità del metodo scientifico come metodo di ricerca della verità – analogamente al *De ratione*, potremmo dire – e infatti quasi all'inizio del testo troviamo un'analisi dei *Concetti-guida umanistici* finalizzata a mostrare come la tradizione umanistica abbia pensato altre forme di sapere rispetto a quello metodico-scientifico. Scrive Gadamer:

Il moderno concetto di scienza e il concetto di metodo che ne dipende non possono bastare. Ciò che costituisce le scienze dello spirito come

scienze si capisce più in base alla tradizione del concetto di cultura che in base all'idea di metodo della scienza moderna. È la *tradizione umanistica* quella a cui è necessario rifarsi. Proprio nel contrasto con le pretese della scienza moderna essa acquista un nuovo significato. (Gadamer 2000, 59)

Gadamer inizia la sua ricostruzione precisamente a partire dal concetto di cultura (*Bildung*), inteso come un processo di «innalzamento al di sopra di sé verso l'universalità». (Gadamer 2000, 55) Quest'ultima, però, non pensata come l'universalità del concetto, da dimostrare, bensì come un senso in grado di abbracciare in sé gli altri punti di vista, un senso generale o senso comune. Come possiamo vedere, questa forma di esperienza propria della cultura va a comporre l'orizzonte di verità proprio della tradizione umanistica in cui emerge il tema del senso comune, che non a caso è il secondo dei *concetti-guida* esaminati.

La trattazione del senso comune viene costruita significativamente da Gadamer intorno ai due elementi che abbiamo segnalato come centrali nel discorso vichiano del *De ratione*, e cioè l'*eloquentia* connessa all'idea di un sapere retorico e contrapposta alla svalutazione che di questa fanno prima Platone e poi la polemica antiretorica del metodo moderno, e poi la *phronesis* come sapere pratico (la vichiana *prudentia*) legata alla figura di Socrate, recuperata anch'essa nella tradizione retorica contro il dogmatismo degli stoici. Gadamer connette subito questa polemica vichiana a quella che – utilizzando qui con una certa cautela questo termine, non appartenente di per sé alla terminologia filosofica del nostro autore ma comunque impiegabile con accortezza al fine di rafforzare un po' il senso del discorso – potremmo chiamare una “decostruzione” del metodo scientifico. Infatti Vico, trovandosi di fronte all'avanzata della critica, si trova a combattere un vecchio nemico, ma vivendo «entro una tradizione ininterrotta di cultura retorico-umanistica [...] non doveva far altro che rimettere in vigore il suo non ancora perduto valore». (Gadamer 2000, 71) Ovviamente per il filosofo novecentesco questo non è più possibile e, nel rifondare le scienze dello spirito, egli non può che cercare di richiamarci a questa tradizione indebolita. È in questo senso, dunque, che Gadamer legge Vico, un Vico che – come nota Verene – non è mediato dalla lettura crociana di

matrice storicista, per cui se ne possono recuperare le radici nella tradizione retorico-umanista. (Verene 1997, 138)

Abbiamo detto che sono i concetti di *eloquentia* e di *phronesis (prudentia)*¹³ a definire la lettura gadameriana di Vico, venendo però reinterpretati rispetto al dettato vichiano in una precisa direzione. L'*eloquentia* ha secondo il filosofo tedesco un duplice significato che travalica quello strettamente retorico: «“ben parlare” (*eu legein*) [...] significa anche il dire il giusto, il vero, e non solo l’arte del discorso, l’arte di dire bene qualcosa» (Gadamer 2000, 63), e questo viene legato all’ideale della saggezza. Il concetto di *eloquentia* va così ad intrecciare, nell’ideale del saggio, quello di *phronesis* distinta dalla *sophia* che ormai nella polemica vichiana è diventata la scienza moderna con le sue pretese di verità e con il suo apparato pedagogico che forma i *docti imprudentis* che abbiamo visto sopra. Ma il concetto di *prudentia* travalica il mero modello di uomo scaltro, capace di risolvere situazioni pratiche, e ha invece da essere inteso come una forma alternativa di sapere – «Il sapere pratico, la *phronesis*, è un altro genere di sapere» (Gadamer 2000, 67) – che riconosce implicitamente una certa idea di bene riconosciuta dalla comunità attraverso il senso comune. Scrive Gadamer:

Nella dottrina aristotelica agisce [...] un motivo positivo, etico, che passa poi nella dottrina stoico-latina del *sensus communis*. Per cogliere e dominare la situazione concreta occorre sussumere il dato sotto l’universale, cioè sotto il fine che ci si propone, in modo tale che il risultato sia giusto. Ciò presuppone dunque un già certo orientamento della volontà, cioè un modo di essere morale (*hexis*). Per questo la *phronesis* è per Aristotele una «virtù morale». [...] Il suo distinguere tra ciò che si può e ciò che non si può fare implica già sempre la distinzione tra ciò che è moralmente conveniente e ciò che non lo è, e presuppone quindi un atteggiamento morale che a sua volta contribuisce a sviluppare e perfezionare. (Gadamer 2000, 67)

Per Gadamer il riferimento vichiano al senso comune si inserisce in questo motivo aristotelico contro la trascendenza dell’idea del bene di Platone, anche se il filosofo napoletano si allontana dal concetto greco di *Koinē dynamis* mutuando dai classici latini quello di *sensus communis*, in cui emerge la «loro autoctona tradizione di vita politica e sociale [...] contro la speculazione teorica dei filosofi». (Gadamer 2000, 69) Per come

Gadamer interpreta Vico il senso comune va oltre quella funzione di mediazione in cui lo avevamo visto operare al di sotto del “primo vero”, dando la regola alla *prudencia* e all'*eloquentia* del sapiente, per farlo discendere nella tortuosità della vita pratica e per informare in qualche modo la materia passionale di cui la *moltitudo* è composta. Il *sensus communis* che interessa Gadamer è quel «senso che fonda la comunità», cioè quella essenziale unità di ogni gruppo umano costituita dall'*ethos*, frutto di una concreta relazione pratica e linguistica che va a fornire lo sfondo dell'esercizio della razionalità pratica. In questo senso, si può dire che «l'inscindibile nesso che sussiste [secondo il filosofo tedesco] fra *ethos* e *phronesis*» (Marino 2009, 172) in Vico viene ravvisato nell'idea che il senso comune sia misura della *prudencia*.

Scriva Gadamer: «Ciò che indica la direzione alla volontà dell'uomo, pensa Vico, non è l'universalità astratta della ragione, ma l'universalità concreta che costituisce l'unità comune di un gruppo, di un popolo, di una nazione, di tutto il genere umano. La formazione di questo senso comune è perciò di importanza decisiva per la vita». (Gadamer 2000, 65) E ancora: «per Vico [...] il *sensus communis* è un senso per il giusto e per il bene comune, che vive in tutti gli uomini, che si acquista nel vivere comune e che viene determinato attraverso gli scopi della vita sociale». (Gadamer 2000, 69) Il senso comune viene così ad assumere, teoreticamente, la forma di un *universale concreto* (come scrive Modica, facendo anche riferimento a Gadamer tra l'altro):

universale in quanto comune a tutti nella sua originaria apertura alla verità, *concreto* in quanto l'originaria apertura alla verità è concretamente *sentita* dalla comunità degli uomini; ma anche, dialetticamente, *universale* in quanto *sentito* e *concreto* in quanto *comune*: ossia un universale che affonda le proprie radici nel sentire e che trova concretizzazione proprio nel suo essere patrimonio *comune*. (Modica 1983, 77)

In questa operazione Gadamer è alla ricerca di un'altra forma di sapere come strumento per deliberare intorno al bene comune, e con ciò, di un'idea di comunità e – in ultima istanza – di umanità alternativa a quella della scienza moderna. È interessante, in questo senso, ciò che egli dice in un'intervista, significativamente intitolata *Il «sensus communis» contro la*

tecnocrazia (Gadamer 1980), in cui, sollecitato dall'intervistatore, Gadamer tratta il nostro tema da un punto di vista più pratico. Secondo Gadamer, «ci troviamo in un momento storico estremamente critico, in cui la fede negli esperti evoca il pericolo che la capacità di decisione mediante il buon senso scompaia dal mondo», ed è contro di ciò che egli avrebbe cercato di «ridare la sua legittimità al *sensus communis*, un modo conoscitivo vecchio e un tempo del tutto legittimo». (Gadamer 1980, 269) È quindi contro il dominio del sapere tecnocratico e la sua pretesa di essere la misura del giudizio che Gadamer cerca un'alternativa, e quando deve rispondere ai dubbi dell'intervistatore sulla possibile modalità di distinzione, in questo modello decisionale, fra i pregiudizi produttivi e quelli viceversa falsanti, ci dice una cosa interessante. Il punto non è operare questa distinzione metodicamente, secondo criteri, ma, in maniera completamente diversa, adoperare il senso comune, cioè «lasciare parlare una coscienza socialmente integrata». (Gadamer 1980, 270) Nella sua trattazione del senso comune, quindi, Gadamer, come emerge anche da qui, non fa altro che descrivere quelle che secondo lui sono le modalità più proprie dell'esistenza umana condivisa. Troviamo qui quella corrispondenza con Vico, nel rilevare, secondo le parole di F. Tessitore richiamate prima, che gli uomini sono esseri interagenti e interloquenti. Scrive G. Cacciatore in un passo molto efficace, sempre in relazione a Vico:

Cosa altro è il *sensus commune* se non l'esito della continua riconoscibilità da parte dell'uomo, nel *medium* dell'esperienza storicamente determinata di principi comuni, delle forme elementari della comunanza intersoggettiva nel linguaggio, della socievolezza nella creazione di ordinamenti politici e nella costituzione di possessi personali, dell'incontro con l'altro da sé nel rapporto sessuale e, infine del sapersi comunemente vincolati in una fede religiosa? (Cacciatore 1999, 197)

Questa modalità di intendere la comunità umana e le sue relazioni ci sembra corrispondere sufficientemente con le coordinate essenziali della filosofia ermeneutica gadameriana, tanto da giustificare il richiamo esplicito. Nella tradizione retorico-umanistica e in Vico, infatti, Gadamer ritrova in relazione inscindibile tra loro quelle esperienze non riducibili «a

controllo metodico o analisi scientifica» (Marino 2009, 126), come quella linguistica e quella pratico-morale. (Marino 2009, 126-133)

4. La critica di Schaeffer

Nel paragrafo precedente abbiamo cercato di mostrare la pertinenza dell'opera di appropriazione da parte di Gadamer del pensiero vichiano, in particolare in relazione al senso comune. Schaeffer, ad esempio, riconosce parzialmente questa convergenza ma la colloca ad un livello più superficiale, per cui sussisterebbe una differenza di fondo che l'interpretazione gadameriana non vedrebbe nella sua opera di appropriazione del pensiero vichiano. La discrepanza è dovuta alla loro appartenenza a due tradizioni differenti, quella retorica in Vico e quella filosofica¹⁴ in Gadamer. Una differenza fondamentale viene rintracciata nella definizione del rapporto fra senso comune, pregiudizio, tradizione e autorità. Gadamer, nella sua ben nota rivalutazione di questi concetti, sostiene che il più fondamentale fra i pregiudizi illuministi sarebbe quello contro i pregiudizi stessi, che depotenzia la possibilità di vita della tradizione. Il pregiudizio, in questo senso, sarebbe la base ineliminabile per la stessa ricerca della verità e, secondo Schaeffer, Gadamer lo considererebbe l'origine del contenuto del senso comune – «Hence prejudice is not *sensus communis*, but rather prejudice make up *sensus communis*'s "content"» (Schaeffer 1990, 108). Si viene qui però ad istituire un rapporto fra senso comune e autorità/istituzioni/tradizione che, secondo Schaeffer, non appartiene al pensiero vichiano. Infatti, se per Gadamer sono questi ultimi ad inculcare il contenuto pregiudiziale al senso comune, per Vico è al contrario l'esistenza del senso comune a garantire la possibilità della comunità costituita. Scrive Schaeffer:

for Vico *sensus communis* inheres in language and allows communities to form institutions according to the dictates of the natural law. Those institutions include the family, society, and eventually, the state. For Gadamer, on the other hand, these institutions inculcate prejudices, which in turn form the *sensus communis*. The difference is crucial. What Gadamer sees as the origin of *sensus communis*, that is, institutions, Vico sees as

emerging with *sensus communis* and the imaginative universals. (Schaeffer 1990, 108)

L'elemento trans-storico nel pensiero di Vico è costituito secondo Schaeffer dagli universali fantastici, prodotti appunto mediante la fantasia, che unificano il simile e si esplicano nella comunità attraverso la *performance* retorica che li fa emergere dalla tradizione – che è un dato storico. Gadamer, al contrario, avrebbe cristallizzato la tradizione nel dato del testo scritto con cui il filosofo intrattiene un rapporto ermeneutico, e lo avrebbe fatto poiché concepisce l'oralità come una semplice metafora del lavoro filosofico e non nella viva forma sociale della pratica retorica a cui Vico ancora apparteneva.

Schaeffer invece di cercare di attenuare, come fa Gadamer, il contrasto fra filosofia e retorica e lo sottolinea, ponendo l'accento sulla impossibilità del progetto gadameriano di tenere insieme dialettica e retorica. La concezione della verità cui Gadamer infatti farebbe riferimento, quella platonica, è per Schaeffer incompatibile con quella retorica che valorizza il potere veritativo della *doxa*. Gadamer avrebbe una concezione statica e individuale della verità – è il rapporto ermeneutico del filosofo con il canone che produce verità – che riempie i concetti di pregiudizio, autorità ecc. che vanno a formare il senso comune. Vico, al contrario, avrebbe una concezione olistica di tradizione, ermeneutica e cambiamento sociale,¹⁵ per cui è nella pratica pubblica che si va a determinare il nesso dialettico fra la comunità concreta e i suoi valori ereditati producendo così le istituzioni. Scrive Schaeffer: «The *sensus communis* cannot be merely a static set of values embodied in literal canon. [It] is constantly reinterpreted and reshaped by the decision of the community. [...] In short, rhetoric transmits the *sensus communis*; eloquence transmutes it; the community tests it». (Schaeffer 1990, 115)

Quindi, questa diversa interpretazione del senso comune, del suo rapporto con la tradizione e l'autorità, segna secondo Schaeffer una differenza fondamentale fra i due autori, per cui il riferimento di Gadamer alla tradizione – compiuto fuori dalla pratica retorica – implicherebbe una ricaduta in una concezione statica e politicamente reazionaria che non comprende il mutamento sociale. Schaeffer individua nel diritto

naturale e nell'idea di universale fantastico un fondamento universale che fornisce unità al genere umano, cosa che non avviene nel filosofo tedesco, che avrebbe così consegnato ogni comunità umana all'imperio delle sue singole tradizioni storiche.

5. “Vico è un filosofo ermeneutico?”: le letture di Verene, González, Jermann e Piccini

5.1. Come abbiamo visto anche da questo ultimo paragrafo, indagare il problema del senso comune per come esso viene posto da Gadamer in relazione a Vico apre ad un confronto a campo aperto fra le due filosofie. A questo punto, la domanda che ci poniamo – seguendo la conclusione del succitato saggio di Verene – è: possiamo definire Vico un filosofo ermeneutico?¹⁶

Verene nel rispondere a questo interrogativo è perentorio: «No, Vico is not a hermeneuticist». (Verene 1997, 149) L'errore di collocarlo nella tradizione ermeneutica verrebbe commesso, a suo giudizio, a causa della stessa idea gadameriana di ermeneutica, che Verene definisce «a great intellectual amoeba, from which there seems to be no escape». (Verene 1997, 149) Per poterlo considerare un pensatore ermeneutico, secondo Verene, Vico andrebbe interpretato come uno storicista, ma questa interpretazione sarebbe scorretta, poiché questi considererebbe la riflessione ermeneutica una barbarie al pari di quella di Descartes, proprio perché storicista.¹⁷ Infatti, secondo Verene, il senso comune gadameriano sarebbe anti-universale e relativistico, poiché basato sull'idea di tradizione come «common simpathy» (Verene 1997, 149) di un popolo specifico, laddove Vico, con la teoria della provvidenza, fornirebbe un fondamento universalistico alla nozione di senso comune.

Un'altra interprete che ha proposto un'analisi analoga è Catilina González, che del resto si rifà esplicitamente a Verene. Secondo González, quando Gadamer pensa al senso comune vichiano come elemento comune di un gruppo, popolo, nazione e genere umano, non accetta fino in fondo l'universalità che Vico gli conferisce nella *Scienza nuova*. Scrive:

[...] Gadamer parece volver a situarse más del lado de la concreción histórica de cada pueblo que del lado de su universalidad. En fin, Gadamer claramente vacila ante la decisión de rescatar o no la referencia a la universalidad del sentido común que estaba presente en la *Ciencia nueva*. De allí que la interpretación de Gadamer pueda ser legítimamente tomada como una relativización del sentido común. (González 2002, 87)

Gadamer, secondo González, avrebbe compiuto questa relativizzazione per spogliare il senso comune di ogni interpretazione naturalista. Un senso comune universale dovrebbe essere pensato come una facoltà, ed in particolare come una facoltà di giudizio dell'essere umano come tale, quindi naturalisticamente inteso, e non storicamente situato. (González 2002, 87) Per González disconoscere questo aspetto del senso comune significa più in generale, da parte di Gadamer, rifiutare l'impianto teorico della *Scienza nuova*. Scrive a tal proposito:

En mi opinión [...] Gadamer descocería el intento del Vico en la *Ciencia nueva*, por fundar trascendentalmente las ciencias humanas (en especial, los estudios históricos, jurídicos y filológicos) sobre el sentido común. Es decir que, al contrario de lo que parecería ser la intención general de Gadamer, al desvincular el sentido común de cualquier posible interpretación del mismo como capacidad natural y al enfatizar en su “contenido ético”, Gadamer sitúa a Vico, en el debate entre los antiguos y los modernos, enteramente del lado de los primeros, atenuando toda la dimensión científica de su obra, que es, en últimas, su mayor legado para la modernidad. (González 2002, 89)

Si impone a questo punto la necessità di un confronto fra l'interpretazione gadameriana del Vico del *De ratione* – che come abbiamo visto è esplicita e approfondita – e del Vico della *Scienza nuova*, il che significa problematizzare a tutto tondo il rapporto fra l'ermeneutica filosofica di Gadamer e la scienza storica vichiana. Seguiremo a tal fine il lavoro di due interpreti (Jermann 1993; Piccini 2003) che hanno trattato direttamente questi temi.

5.2. In *Wahrheit und Methode* troviamo “due visioni antitetiche del filosofo Vico” (Piccini 2003, 166), quella che deriva dall'analisi del *De ratione* che è concentrata nel paragrafo sul *sensus communis* e una seconda, che troviamo evocato in alcuni passaggi successivi – principalmente nella

parte seconda del testo intitolata *Il problema della verità e le scienze dello spirito* – in cui Gadamer usa «la comoda etichetta di “vichismo”» (Piccini 2003, 102), in relazione ad alcune tendenze filosofiche successive che avrebbero recepito alcuni principi della teoria della storia presente nella *Scienza nuova*. Secondo Piccini, questo Vico è per Gadamer la «matrice [...] più originaria» (Piccini 2003, 101) dell'ermeneutica romantica e poi storicista, con il suo principio della convertibilità tra vero e fatto. In questa interpretazione, però, ad un attento approfondimento dell'opera vichiana prevarrebbe «la tendenza a recepirne superficialmente i motivi più macroscopici, a trasformarli in approssimative categorie concettuali sotto le quali sussumere all'occorrenza atteggiamenti filosofici giudicati affini». (Piccini 2003, 102)

Secondo i nostri interpreti il nucleo dell'interpretazione gadameriana del secondo Vico – che sarebbe il principio fondante tutta l'ermeneutica storica vichiana – starebbe nell'aver teorizzato quella «congenerità (*Gleichartigkeit*) di soggetto e oggetto che fonda la possibilità della conoscenza storica». (Gadamer 2000, 463) Insomma Vico nella *Scienza nuova* sarebbe quel proto-idealista¹⁸ che ha anticipato – sul piano del rapporto fra soggetto della conoscenza storica e oggetto storico come prodotto spirituale – le acquisizioni teoriche dell'idealismo di Fichte e poi di Hegel e, da qui, i principi fondamentali dell'ermeneutica romantica e poi storicista. Per essere più precisi, qui il riferimento è a due principi della *Scienza nuova* vichiana: 1) l'analogia fra le strutture mentali e i processi storici reali, mediata dall'idea di “storia ideal eterna”, quindi la corrispondenza fra ontogenesi e filogenesi; 2) l'idea – strettamente connessa con la precedente – di una piena convertibilità fra vero e fatto, cioè la possibilità garantita all'uomo di una piena conoscenza storica (*verum*) sulla base dei principi per cui è l'uomo stesso a farla (*factum*). Sono queste le acquisizioni che fondano metodicamente la conoscenza storica secondo Vico e che torneranno nella fondazione delle scienze umane del XIX secolo, in particolare per quanto riguarda l'opera di Dilthey.

Il problema del metodo qui diviene centrale; infatti, la fondazione di matrice vichiana che troviamo ad esempio in

Dithey è «il tentativo di oltrepassare i limiti posti all'interprete dalla sua posizione storica», cioè «assicurare alle scienze dello spirito la stessa scientificità che Cartesio aveva attribuito allo statuto delle matematiche». (Piccini 2003, 140) Questa fondazione metodica – rifiutata nel *De ratione* – è il fine della *Scienza nuova*, ripreso da Dithey sia direttamente che mediato dall'«ideale di fondazione filosofica [delle scienze dello spirito] proprio della tradizione idealista» (Jermann 1993, 328) che cozza con l'idea gadameriana di rivalutazione dell'esperienza extra-metodica. Quindi, che sia la pretesa cartesiana di conoscenza obiettiva della natura o quella vichiana di un metodo della conoscenza storica fondata sul principio proto-idealistico di congenerità di soggetto e oggetto che permette al soggetto autore-interprete della storia la piena intelligibilità della stessa attraverso la conoscenza delle sue strutture antropologico-trascendentali, sempre sul terreno di un'ideale di conoscenza metodicamente fondata ci troviamo. Scrive Jermann:

Come si può desumere da diversi accenni Gadamer ritiene i due lavori posteriori del filosofo napoletano una sorta di tradimento del patrimonio ideale che lo aveva affascinato nel *De nostri temporis*. Egli vede in essi un erroneo conformarsi alla razionalità delle scienze della natura. Sulla critica nei confronti dell'orientamento del comprendere nelle scienze dello spirito in direzione di un ideale di spiegazione metodica, proprio delle scienze della natura, poggia non solo l'elogio del *De nostri temporis*, ma anche il rigetto del *De antiquissima* e della *Scienza nuova*. (Jermann 1993, 327)

In questo quadro di senso “vichiano”, «l'arte e la storia [sono] sostanzialmente accomunate dallo stesso destino ermeneutico» (Piccini 2003, 164): entrambi prodotti umani – anzi, la storia lo è in seconda battuta in analogia con l'arte – sono in virtù di ciò pienamente comprensibili. Ed è contro queste pretese che il filosofo tedesco propone una riscoperta del sapere della finitezza, dell'ermeneutica pratico-retorica del *De ratione*, con la sua rivalutazione dell'esperienza situata nella concretezza storico-comunitaria. Scrive Piccini:

[Per Gadamer] la nostra partecipazione all'accadere del senso dell'opera d'arte e degli eventi storici si configura come una relazione d'essenza con eventi ontologici che costituiscono nel profondo del nostro essere, secondo modalità e forme che non possiamo

determinare fino in fondo. Rispetto a questa situazione di condizionatezza porsi il problema dell'oggettività dei procedimenti di comprensione significa pretendere di poter stabilire in maniera distaccata e trasparente le «irrisalibili» (e quindi non indagabili) condizioni di possibilità della nostra esperienza storica. (Piccini 2003, 165)

È a partire da questa idea che Gadamer declina – nell'interpretazione di Vico – «l'alternativa tra *verità* e *metodo*, tra razionalità retorico-ermeneutica e razionalità scientifica», per cui si potrebbe definire «tutta la sua ontologia ermeneutica in fondo come il tentativo di opporre il Vico “umanista e retore” del *De ratione* al Vico “idealista e storicista” della *Scienza nuova*.» (Piccini 2003, 166-167) In questo senso il problema di una fondazione trascendentale dell'ermeneutica storica – problema centrale in Vico – viene da Gadamer scansato con un gesto filosofico di recupero della dimensione esperienziale finita dell'uomo.¹⁹ Ci apprestiamo a concludere, vedendo quali sono le conseguenze di questa ipotesi interpretativa sui problemi posti in apertura di questo paragrafo.

6. Considerazioni conclusive

A questo punto le argomentazioni di Verene e González sul rifiuto gadameriano di una concezione universalistica del senso comune si comprendono meglio. Il senso comune universalmente inteso è concepito da Vico principalmente come criterio della *Scienza nuova* per andare a rintracciare nella storia quell'uniformità legata alle strutture mentali comuni e in ultima istanza al disegno provvidenziale. Insomma è uno strumento di quella fondazione metodologico-trascendentale della scienza vichiana. In tal senso è chiaro perché Gadamer rifiuti la nozione universalistica di senso comune così intesa – fondata sulla comprensibilità razionale della storia attraverso il nesso fra questa e la mente umana – e al contrario faccia riferimento a quella contenuta del *De ratione*, in cui ci si riferisce ad un'esperienza ermeneutico-linguistica nella comunità storicamente situata. Come scrive Modica, nel *De ratione* è presente «una rivendicazione che potrebbe dirsi “ermeneutica” della verità, in quanto, se per Vico la verità non si offre se non all'interno di una prospettiva storica e temporale che

sappia formularla, tale prospettiva si fa a sua volta via d'accesso e organo di penetrazione della verità stessa». (Modica 1983, 52)

Quello che Verene sembra non cogliere è che la dimensione concreta, la “situatazza” della verità costruita ermeneuticamente, non ne elimina la possibilità di accesso all'universalità, da intendersi, come il senso comune vichiano-gadameriano, come universalità concreta. Quello che Verene afferma spregiativamente dell'ermeneutica, e cioè di essere un'ameba intellettuale, in realtà ne costituisce proprio l'essenza universale, come forma di esperienza-sapere che, come ha notato un interprete di Gadamer, «“abbraccia l'intera sfera del mondo della vita umano, nella sua autocomprensione pratica, in tutte le sue dimensioni” tra cui “arte, ragione scientifica, ambito etico, diritto, filosofia, relazioni sociali e politiche dell'esistenza quotidiana”». (Marino 2009, 162). Continua Marino:

E proprio per questo, in qualità di riflessione che si assume il compito di difendere la specificità di “qualsiasi tipo di creazione culturale (*Kulturschöpfung*)” sia in grado di partorire “esperienze vive che non possono essere amministrate, scelte e presentate dalla scienza”, l'ermeneutica filosofica o filosofia ermeneutica ritiene di poter conseguire la propria universalità. Una “universalità pratica (*praktische Universalität*) che [...] ci riguarda tutti e in modo totale”, essendo fondata sulla “peculiarità [del] sapere umano [...] linguisticamente mediato” e scaturente dalla “realtà sociale dell'uomo”. (Marino 2009, 162-163)

Rivolgendo in conclusione uno sguardo retrospettivo ai paragrafi precedenti del presente contributo (nel quale abbiamo trattato del concetto di senso comune nei due autori qui presi in esame), ci sembra di poter dire che le ragioni dell'operazione di Gadamer di appropriazione del pensiero vichiano nella sua costruzione di una filosofia ermeneutica siano più pertinenti di quanto esse non siano apparse invece ad alcuni studiosi.

NOTES

¹ Si tratta della traduzione italiana di un'intervista a Gadamer condotta dal suo allievo Jean Grondin e pubblicata in tedesco col titolo *Dialogischer Rückblick auf das Gesammelte Werk und dessen Wirkungsgeschichte*.

² Questo testo non è specificamente dedicato al tema del *sensus communis* ma, trattando della rapporto di Vico con la tradizione retorica, incrocia spesso tematiche afferenti al nostro argomento.

³ Si è deciso, per conferire unità e fluidità al testo, di inserirvi citazioni in traduzione italiana e non l'originale dei testi latini di Vico. Quando invece vengono riportate citazioni in nota, non sussistendo questa necessità, si è deciso di mantenere l'originale latino per garantire la piena fedeltà al testo vichiano.

⁴ L'influenza di Aristotele e di Platone sulla filosofia vichiana è un problema ampiamente dibattuto. In questo luogo faccio mia l'analisi di Cacciatore: «Vico stesso ricorda – in una pagina dell'*Autobiografia* – come, sollecitato dalla lettura di un passo dell'*Ars poetica* oraziana, si fosse, giovanissimo, rivolto allo studio della “morale degli antichi greci”, ad iniziare da Aristotele, cioè da quell'autore che, nelle sue letture, egli vedeva spesso richiamato in relazione a “vari principi d'instituzioni civili”. Qui naturalmente, non si tratta di indagare sul significato e la portata che ha l'aristotelismo nella riflessione vichiana, né questa è la sede per indagare il complesso rapporto che si instaura, nell'intero corso del pensiero vichiano, tra aristotelismo e platonismo, cioè tra una metafisica delle forme particolari e una metafisica dell'idea eterna. Quel che, piuttosto, si vuole segnalare è l'indubbio debito che Vico contrae nei confronti della filosofia pratica nata da Aristotele e, più in generale, l'uso vichiano della tradizione politica classica» (Cacciatore 1999, 191-192). Questo rapporto aristotelico fra retorica, vita pubblica e filosofia pratica – come pure si vedrà – è costante nei nostri autori ed in questo senso ci siamo richiamati a questa tradizione di matrice aristotelica.

⁵ Nel parlare di “filosofia anti-umanista di Heidegger” il riferimento, chiaramente, è alla celebre *Lettera sull'umanismo* del filosofo di Meßkirch e al suo anelito di superamento dell'umanismo in quanto esso, per Heidegger, sarebbe ancora irretito, in tutte le sue forme, nelle dinamiche della cosiddetta storia della metafisica.

⁶ «Et principio, quod ad scientiarum attinet instrumenta, a critica hodie studia inauguramur; quae, quo suum primum verum ad omni, non solum falso, sed falsi quoque suspitione expurget, vera secunda et verosimilia omnia aequae ac falsa mente exigi iubet» (Vico 1990a, 104).

⁷ Questi tre elementi (gradualità, “interalità” e concretezza) sono individuati da Modica (1983, 39-44).

⁸ «Nam ut senectus ratione, ita adolescentia phantasia pollet; neque sane pueris, quae beatissimum futurae indolis specimen semper habita est, excaecari ullo modo oportet. Et memoriam, quae cum phantasia, nisi eadem, certe pene eadem est, in pueris, qui nulla alia mentis facultate praestant, excoli impense necesse est: neque ingenia ed artes, quae phantasia, vel memoria, vel utraque valent, ut pictura, poëtica, oratoria, iurisprudentia, quicquam sunt hebetanda: neque critica, quae omnium artium scientiarumque instrumentum nostris commune est, ulli debet esse impedimento» (Vico 1990a, 104, 106).

⁹ Qui, dicendo «nostro metodo» Vico si riferisce a quello dominante, il cosiddetto metodo critico, non alla sua proposta.

¹⁰ «Idque adeo fit, quia scientia ad summa, sapientia ad infima vera spectat: unde stulti, illitterati astuti, docti imprudentis et viri sapientis distinguuntur characteres et notae [...]» (Vico 1990a, 132).

¹¹ «Praterea sensus communis, ut omnis prudentiae, ita eloquentia, regula est [...]» (Vico 1990a, 104).

¹² «[...] ciò che nella scienza moderna si chiama metodo è chiaramente identificabile e unitario, ed è improntato al modello delle scienze della natura.» (Gadamer 2000, 39)

¹³ Come si sarà notato, qui vengono sovrapposti i concetti di *prudentia* e di *phronesis*. In questo si segue il testo gadameriano, in cui di fatto la *prudentia* vichiana e la *phronesis* aristotelica sono la stessa cosa.

¹⁴ A tal proposito Verene, parlando della critica vichiana alla “barbarie della riflessione”, dice che, a differenza del filosofo napoletano che connette l’uso della fantasia con la pratica retorica di ricerca della verità, in Gadamer permarrrebbe «the ghost of “reflection”» (Verene 1997, 147) proprio a causa del suo riferimento al canone della filosofia moderna.

¹⁵ «The orality implicit in Vico’s idea of *sensus communis* allows for a holistic view of tradition, hermeneutic, and social change» (Schaeffer 1990, 121).

¹⁶ «Is Vico a hermeneuticist?» (Verene 1997, 149).

¹⁷ «Thus hermeneutic reflection is barbarism. It is not the barbarism of Descartes, but is for Vico barbaric because it puts us in history without an origin, without the common mental dictionary.» (Verene 1997, 149).

¹⁸ Si pensi al riferimento di Piccini (2003, 143-144) alla presunta lettura crociana di Gadamer della *Scienza nuova*.

¹⁹ Al tema dell’“auto-fondazione riflessiva” della teoria del comprendere storico è dedicata la maggior parte del saggio di Jermann, il quale rintraccia una carenza fondativa sia nella *Scienza nuova* che in *Wahreit und Methode*, nel primo caso come limite del tentativo vichiano, nel secondo invece come un preciso intento programmatico (cfr. Piccini 2003, 328-343).

REFERENCES

Bruns, G. L. 2004. “On the Coherence of Hermeneutics and Ethics: An Essay on Gadamer and Levinas”. In *Gadamer’s Repercussions*, a cura di B. Krajewski, 30-54. Berkeley (LA) and London: University of California Press.

Cacciatore, G. 1999. “L’ordine della ‘comunità; e il senso comune della ‘differenza’”. In *All’ombra di Vico. Testimonianze e saggi vichiani in ricordo di Giorgio Tagliacozzo*, a cura di F. Ratto, 191-199. Ripatransone (AP): Sestante.

Gadamer, H.-G. 1980. *Il “sensus communis” contro la tecnocrazia (Colloquio con Hans-Georg Gadamer a Ziegelhausen)*. in *I filosofi tedeschi contemporanei tra neomarxismo, ermeneutica e razionalismo critico*, a cura di C. Grossner, 267-285. Roma: Città nuova.

_____. 1996. *Verità e metodo 2. Integrazioni*. Traduzione e cura di R. Dottori. Milano: Bompiani.

_____. 2000. *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*. Traduzione e cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.

_____. 2002. *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*. Traduzione e cura di R. Dottori. Milano: Vita e Pensiero.

_____. 2012. *Che cos'è la verità: i compiti di un'ermeneutica filosofica*. Traduzione e cura di S. Marino. Soveria Mannelli (Cz): Rubbettino.

Giarrizzo, G. 1981. "Del senso comune in Vico". In *La politica e la storia*, 123-141. Napoli: Guida.

_____. 2002. *Sensus Communis: De la imaginación en Vico, a la tradición en Gadamer. Ideas y Valores* 120: 79-93.

Jermann, C. 1993. "La ricezione di Vico in Gadamer". In *Vico in Italia e in Germania*, a cura di G. Cacciatore & G. Cantillo, 325-343. Napoli: Bibliopolis.

Heidegger, M. 2005. *Essere e tempo*. Traduzione di P. Chiodi, A cura di F. Volpi. Milano: Longanesi.

Marino, S. 2009. *Ermeneutica filosofica e crisi della modernità. Un itinerario nel pensiero di Hans-Georg Gadamer*. Milano & Udine: Mimesis.

Modica, G. 1983. *La filosofia del "senso comune" in Giambattista Vico*. Caltanissetta-Roma: Sciascia.

Mooney, M. 1991. *Vico e la tradizione della retorica*. Bologna: Il Mulino.

Piccini, D. 2003. "Il ruolo di Giambattista Vico nell'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer". In *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, serie IV, 8(1/2): 99-167.

Schaeffer, J. D. 1990. *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham & London: Duke University Press.

Tessitore, F. 2002. *Senso comune, teologia della storia e storicismo in Giambattista Vico*. In *Nuovi contributi alla storia*

e alla teoria dello storicismo, 7-33. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Verene, D. P. 1997. *Gadamer and Vico on Sensus Communis and the Tradition of Humane Knowledge*. In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, a cura di L. E. Hahn, 137-153. Chicago & La Salle: Open Court.

Vico, G. 1990a. *De nostri temporis studiorum ratione*. In *Opere*, a cura di A. Battistini, tomo I, 87-215. Milano: Mondadori.

_____. 1990b. *Le accademie e i rapporti tra la filosofia e l'eloquenza (1737)*. In *Opere*, a cura di A. Battistini, tomo I, 403-409. Milano: Mondadori.

_____. 1990c. *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni (1744)*. In *Opere*, a cura di A. Battistini, tomo II, 415-971. Milano: Mondadori.

Alessandro Volpi obtained his degree in Philosophy at the University of Bologna in 2016 with a thesis on Reinhart Koselleck's concept of crisis and idea of ever-accelerating change in the experience of time opened up by the emergence of modernity. He has published book reviews and is currently working on an article on Koselleck derived from his thesis and at a new research on political philosophy and philosophy of history with a special focus on Marxism.

Address:

Alessandro Volpi
University of Bologna
Via Zamboni n. 38
40126 Bologna, Italy
Email: volpialessandro4@gmail.com