

Prima settimana

Per arrivare a spiegare la definizione odierna di “ermeneutica filosofica” come teoria della comprensione e dell’interpretazione, a sua volta intesa come modalità di comprensione, si può, con un compito che potremmo dire a sua volta “ermeneutico”, iniziare dall’analisi etimologica del termine.

Il verbo greco ερμηνεύειν, traducibile con un più generale “spiegare” o tecnico “tradurre”, allude in realtà a tutto l’ambito semantico della comprensione non immediata, dunque all’attività di rendere accessibile senso e significati che lascino spazio a possibile incomprensione.

Pur dubbia, interessante sarebbe quindi la parentela etimologica del termine “ermeneutica” con Ermete Trimegisto, al cui nome è ascrivito un testo interpretativo dei geroglifici, ovvero la sua derivazione da Hermes, divinità greca del movimento e della comunicazione, latore di messaggi divini, dunque traduzione poetica dello strumento d’interpretazione e prima spia della dimensione religiosa in cui è possibile inscrivere tale attività, per la profondità sottesa al suo oggetto cioè un significato da svelare.

Pur riconoscendo che storicamente si sia rivolta all’ambito specifico della decodifica di testi scritti, l’ermeneutica intesa come problema generale della comprensione è in realtà applicabile a tutto il nostro vivere, anche cioè a forme comunicative non scritte o che usino altri codici rispetto a quello linguistico, ad esempio quello gestuale, o come analisi delle eventuali problematiche d’interrelazione personale e culturale e, con uno sforzo di generalizzazione, in accezione prettamente filosofica, del rapporto fondamentale che l’uomo ha con il mondo, ovvero per Heidegger, di quella modalità d’essere peculiare che è l’essere umano.

L’esistenza umana infatti, intesa come “essere nel mondo”, prevede come correlato indispensabile del soggetto, un “mondo” che, ben lungi dall’essere un elenco quantitativo di oggetti, sia costituito, definito ed esprime un ordine relazionale interno, includente il soggetto stesso, e che rispetto a questo sia portatore di senso.

Dunque diversamente da un’accezione linguistica e “rappresentazionale” di senso come significato, “pensiero espresso”, contenuto di uno, ma anche diversi segni, significanti o contenitori formali, in accezione filosofica il senso è inteso come l’insieme dei rapporti dell’uomo nel e con il mondo, all’interno del quale costituiscano le coordinate profonde di orientamento e movimento.

Questa considerazione arricchisce il valore teorico-concettuale dell’attività ermeneutica come “comprensione”, di un’inevitabile e coesistente ricaduta pratica (πραξις), che finisce per costituirne il livello fondamentale: pur senza negarne l’attività percettiva, condivisa con altri enti, proprio l’“azione orientata”, in cui cioè quelle percezioni siano foriere di senso, è la modalità d’essere peculiare dell’uomo.

L’attività ermeneutica diventa dunque marcatore di una distinzione metafisica degli enti, basata per Heidegger, sulla differenza quantitativa e qualitativa della relazione con il mondo.

La dimensione di “privazione” e di “povertà di mondo” che contraddistingue rispettivamente oggetti ed animali, fa riferimento a due modalità d’esistenza contraddistinte da un grado nullo o minimo di interazione consapevole o “movimento orientato” nel mondo, a sua volta dipendente dal margine di libertà o possibilità entro cui articolare tale senso: a fronte dell’immobilità e determinazione passiva degli oggetti, negli esseri animati il movimento (da quello minimo dei girasoli), pur istintuale (come per le api andare e saper tornare da un alveare), o “motivazionale” (come per lo scimpanzé che dopo svariati tentativi capisce come sfruttare un bastone per raggiungere la banana), o addirittura, per gli stoici, come ricaduta pratica di un sapere minimo inferenziale (il cane al trivio che per esclusione, dopo aver annusato le prime due strade, imbocca la terza senza bisogno di fiutarla), sarebbe una forma embrionale di tropismo (calco da dal greco τροπος senso, τρεπειν dirigersi).

La differenza dell’uomo da oggetti e animali, già intuita nell’aggettivo “razionale” da Aristotele, sarà dunque la sua peculiare relazione di “produzione di mondo”, ovvero un ambito tropologico, di orientamento attraverso segni da lui stesso formati, cioè costruzioni puramente simboliche.

L’attività ermeneutica, specifica di un’esistenza umana “nel mondo e produttrice di esso”, appare dunque di per sé, per quest’irrinunciabile riferimento al contesto quale correlato paritario del soggetto, escludere un’ipotesi di solipsismo e altrettanto, per l’impossibilità di definizione metafisica del mondo se non come di complemento, prodotto e limite di un soggetto, invalidare la presunta oggettività, “sguardo da nessun luogo” di discipline come la matematica o la fisica (che, definite nel XIX secolo come scienze della natura, ne davano una spiegazione secondo principi causali) se non come descrizione immediata di simboli la cui interpretazione o produzione in quanto tali e la cui ricerca di significato implichi necessariamente la mediazione del soggetto.

Tale approccio “relativistico” si palesa di fronte all’irrazionale, ad elementi incommensurabili o idiosincratici che rivelano l’illusorietà dell’automatismo interpretativo con cui l’uomo si rapporta al mondo; esempi ne sono i cosiddetti numeri irrazionali o lo scarto semantico tra un termine e la sua trasposizione in un’altra lingua: intraducibilità che tradisce come il significante altro non sia che il precipitato fonico- grafico di una cultura nell’accezione più vasta del termine, il cui significato rimane per lo più inattuabile se privato di tale contesto (ad es. l’accezione concreta di possedimenti che inizialmente aveva il sostantivo ουσια o quella pratica di εχειν).

La stessa scoperta freudiana del mondo onirico come sistema simbolico della vita psichica di un individuo, altro non era che la rivelazione della presenza di un’articolazione morfologico- sintattica di quelle scariche elettriche prima non interpretate se non fisiologicamente; ma proprio l’inerenza di tale “linguaggio” all’esperienza del singolo, ne moltiplica l’esito “lessicale”o immaginifico per il numero dei possibili vissuti cioè degli individui, determinandone l’intraducibilità se non per analogia o presupponendo forme archetipe e dunque intersoggettive di reazione psichica ad inevitabili tappe o problematiche inerenti l’esistenza umana in sé.

Dunque l’attività ermeneutica che di per sé potrebbe portare ad esiti estremi di relativismo e soggettivismo o perfino individualismo di totale incomunicabilità ma soprattutto fallendo il proprio intrinseco compito di orientamento, trova il proprio ambito applicativo in un relativismo più moderato, forma consapevole di intersoggettività fondata sulla scelta di un punto di riferimento.

Nel caso concreto di un approccio ermeneutico ad un testo, si è spesso considerato questo, sulla base della teorizzazione luterana di Flacio Illirico, in modo “organicistico”, ovvero a differenza di un “meccanismo”, riconoscendolo composto ma non riducibile alla somma delle sue parti; alla reciprocità del cosiddetto “circolo ermeneutico”, per cui il tutto, organismo, si comprende a partire dalle parti e queste a partire dalla totalità, è però sottesa una priorità della totalità come foriera di senso e “direzione” alle specifiche funzioni delle sue componenti; un concetto quasi platonico di ιδεα, come punto di riferimento preliminare di ogni conoscenza, come comprensione del molteplice e transeunte che vi partecipa. Di qui una modalità di procedere “ermeneutico”che pur passando necessariamente per le sue parti perviene prima ad uno sguardo d’insieme sull’oggetto d’indagine per poi riconsiderarne, “orientandosi”, gli specifici significati.

Benché la storia dell’ermeneutica nasca come (e rimanga fino al XIX secolo) “ermeneutica teologica”, ovvero come disciplina interpretativa del testo sacro, è possibile rinvenire, proprio riconoscendo il valore “umanamente costitutivo” dell’attività interpretativa, una sua preistoria che, pur priva di forme esplicite di teorizzazione, segua le problematiche e gli snodi storico-culturali di ricerca del significato, ovvero quei momenti in cui più evidenti furono le “incomprensioni” sia a livello diacronico (all’interno di una medesima cultura, provocate da distanze storiche) che sincronico, dovute alla collisione di culture con differenti sistemi comunicativi (ad esempio l’estraneità anzitutto linguistica, come tradita dallo stesso termine, tra greci e barbari) .

Già in Platone il termine ηρμενευειν compare in dialoghi come lo “Ione” ad indicare un’arte quasi divinatoria o nel “Teeteto” in modo ancora più strettamente correlato con la comprensione di ciò che sfugga ad una fruizione immediata perché peculiare, mentre in Aristotele il termine entra nel titolo del “Περί ηρμενευειασ”, nota come “De interpretazione”, ad indicare la costituzione logico grammaticale dell’enunciato e della verità in esso contenuta.

Ma se l’attività ermeneutica diventa cogente di fronte all’incomprensione, alla irriducibilità di una alterità, si può capire perché, rispetto alla cultura esaminata, cioè quella greca classica, a sua volta rielaborazione di quella omerica, essa s’intensifica quando la distanza cronologica e culturale (l’intervento dell’impero e delle monarchie ellenistiche, la nuova dimensione cosmopolita e conseguentemente individualista e la diffusione del razionalismo e della cultura scritta in sostituzione delle realtà politico-culturali autonome e compatte delle πολιεις, di una religiosità olimpica ed antropomorfa e di un impianto valoriale civico affidato alla comunicazione soprattutto orale) rendano necessari un atto di consapevole auto-interpretazione, in questo caso “attualizzante” da parte del popolo greco.

E’ infatti in età ellenistica che si sviluppano due metodi o scuole interpretative: la prima, con sede ad Alessandria, era d’impianto “grammaticale” e proponeva una sorta di traduzione, motivando le incomprendimenti solo con un’ignoranza terminologica e dunque presupponendo una sostanziale permanenza del significato a fronte dell’intercambiabilità dei significanti; il secondo metodo, adottato nella scuola di Pergamo, proponeva invece un’interpretazione “allegorica”, cioè una sostituzione non di significanti bensì di significati, quasi pensando ad una stratificazione in cui un senso superficiale ne celi un altro più profondo; ad esempio guardando al mito greco, letteralmente inaccettabile dalla sensibilità stoica e più in generale dell’epoca ellenistica, se ne fece una rilettura che, giocando anche su fenomeni di omofonia, vedesse nelle

single divinità (ad esempio Κρονοσ che divora i suoi figli) l'allegoria di concetti come il tempo (Χρονοσ che divora ciò che esso stesso produce). Questo tipo d'interpretazione solitamente presupponeva una conoscenza "esoterica" degli argomenti e spesso determinò il carattere ermetico di tali dottrine.

Il metodo "allegorico" storicamente finì per prevalere su quello "grammaticale" e, già usato da Filone Alessandrino per interpretare tutto l'Antico Testamento, s'impose soprattutto nell'ambito religioso e cristiano medievale.

In particolare, risale ad Origene la distinzione di tre significati corrispondenti e dunque accessibili ad altrettanti livelli di uomini: il significato "letterale" proprio degli uomini "iletici" (uomini fortemente legati alla corporalità), quello "morale" proprio degli "psichici" (uomini in cui prevalga la componente dell'anima), e quello più profondo "spirituale" degli "pneumatici". Tale preminenza dell'elemento spirituale su quello fisico era fondata su una concezione tipicamente religiosa, esemplificata ad esempio in una lettera di San Paolo nell'affermazione "il corpo uccide, la lettera vivifica", e prevedeva una distinzione gerarchica che talvolta si ritrova nelle strutture iniziatiche delle coeve sette gnostiche.

La stessa teorizzazione dantesca del "Convivio" scandisce quattro livelli di significati che vanno da quello "letterario" del racconto, ("gesta docet"), a quello "allegorico" dell'identificazione di un personaggio con un valore, ad esempio Virgilio con la ragione, Beatrice con la fede, o la storia d'amore del "Cantico dei Cantici" con il rapporto tra Gesù e la chiesa, a quello "morale" o "tropologico" di direzionare il racconto verso fini educativi ad esempio di purificazione, a quello "anagogico" (qui tendas anagogia) di svelare il fine ultimo della vita.

Ma proprio dalla consapevolezza di una molteplicità di possibili significati deriva il problema teologico - politico di grande rilevanza, di quale sia l'interpretazione corretta.

La dogmatizzazione prevista dal credo cristiano cattolico prevede che essa spetti alla chiesa, ovvero proprio presupponendo una stratificazione, complessificazione e progressiva inaccessibilità dei significati, si rende necessaria la figura e la competenza spirituale di un intermediario che "orienti" la collettività univocamente nella penetrazione profonda del testo sacro.

Al contrario, la rivendicazione luterana di un'autonoma fruizione della Bibbia, storicamente motivata dalle degenerazioni della chiesa dominante, si fonda sul presupposto di un unico significato letterale, immediato e quindi accessibile a tutti senza pericoli di fraintendimenti.

Coerentemente con questa valutazione "letterale" della Bibbia, avvalorata peraltro dalla consapevolezza della perdita dell'originaria lingua aramaica, Lutero tradusse in tedesco la Bibbia sottraendola al monopolio ecclesiastico di cui era ormai strumento di potere, ma soprattutto aprendo una disputa destinata a durare secoli sull'esistenza o meno di una "lingua universale".

A sua volta la traduzione in volgare e quindi l'autonomo accesso ai testi sacri mise in moto un processo di secolarizzazione che investì l'Europa settentrionale portando da un lato alla netta riduzione dell'analfabetismo e dall'altro ad una più profonda e generale democratizzazione culturale e spirituale; tale valorizzazione dei volgari viene legittimata dalla preminenza accordata all'episodio della Pentecoste, in cui lo Spirito Santo aveva ritenuto opportuno parlare nella lingua della quotidianità, su quello, ad esempio, della "torre di Babele", in cui la confusione delle lingue significò l'allontanamento da quella adamitica e la condanna dell'umanità all'incomprensione.

Quanto al metodo d'interpretazione luterano, il contributo maggiore lo dobbiamo forse a Flacio Illirico, il quale nella "Clavis Aurea" spiega la composizione di un testo in analogia a quella di un organismo, ponendo le basi di quello che sarà poi definito "circolo ermeneutico", ovvero uno "scheletro" costituito dall'indice, che si snoda dalla "testa" data dal titolo, ai vari "organi" costituiti dai capitoli. Considerando il testo come un organismo chiuso e comprensibile in sé attraverso l'interazione delle sue parti e di queste con la totalità, si nega strutturalmente la sovrapposizione dei significati, legittimando l'esigenza soltanto di un'analisi letterale di un testo articolato ma d'immediata ed automa accessibilità da chiunque.

Ma spesso dietro l'aspetto strutturale e linguistico si radicò una più profonda problematizzazione teologica: benché Lutero giustificò ad esempio con un'esigenza puramente traduttiva, la sua resa della "salvezza per fede" con quella che diverrà la dottrina della "sola fide", il portato concettuale di questa affermazione, ovvero la negazione del valore salvifico delle opere, e quindi delle azioni umane, comporta un radicale ripensamento di tutta l'etica cristiana.

Storicamente tuttavia, benché l'obiettivo luterano fosse quello di riportare all'unico senso originario, il rapporto individualistico del fedele con il testo sacro generò da subito il moltiplicarsi di sette e di conflitti culturali.

D'altra parte la fascinazione e l'utopia della costruzione di una lingua universale si ripresenterà più volte nella storia della filosofia.

Il progetto leibniziano di una “*Characteristica universalis*”, ovvero di una sintassi univoca della lingua del pensiero, prevedeva la possibilità di ridurre anche questo ad un numero definito di “concetti semplici”, ad una sorta di alfabeto concettuale a cui associare corrispondenti simboli o “caratteri” e, come ogni tentativo di universalizzazione, presupponeva l’eliminazione di ogni forma idiosincratice che invalidasse l’equazione *significante – significato*. A differenza delle economiche lingue fonetiche, in cui tale rapporto è mediato dal suono e dunque i molteplici significati sono evocati da molteplici combinazioni di fonemi indicati però da un numero ridotto di segni, il linguaggio universale non avrebbe potuto essere se non un linguaggio “ideografico” che, prescindendo dalla mediazione fonetica, fosse costituito da un numero di segni o significanti pari a quello dei significati da esprimere, quale è quello matematico o, per Leibniz, quello cinese. Benché fino al XIX secolo e Dilthey l’ermeneutica sia stata identificata con la riflessione esegetica sulle sacre scritture, alimentata soprattutto dalla prospettiva protestante, vi furono anche altri filosofi che s’interessarono al problema ermeneutico al di fuori del contesto religioso.

Il primo anzi a coniare tale termine fu Konrad Dannhauer che, con l’espressione latina “*Hermeneutica Generalis*” (1630) indicò la teoria logica secondo cui in ogni proposizione sono contenuti “*Exponibilia*”, nesi esplicitabili con altre proposizioni implicite e quindi il compito di “rendere esplicito ciò che è implicito”.

Il XVIII secolo, epoca della rivoluzione scientifica e del metodo sperimentale trova nella figura dello scienziato, filosofo e religioso Galilei l’espressione di una possibilità d’incontro ed equilibrio tra tali approcci proprio nella definizione delle diverse prospettive che in esse assume il compito ermeneutico. Nelle lettere teologiche Galilei sosteneva che Natura e Scrittura fossero due libri di comune origine divina in cui fosse rispettivamente visibile ed udibile la legge divina, ma creati con la diversa finalità d’insegnamento teoretico – scientifico (su come “*va il cielo*”) il primo, unicamente etico – pratico (su come “*si va in cielo*”) il secondo, e dunque scritti in due linguaggi diversi: nei caratteri matematico – geometrici delle procedure sperimentali e quindi decifrabili dai soli scienziati, la Natura, in caratteri umani che fossero a tutti accessibili, la Bibbia. Ciò escludeva di poter prendere alla lettera il testo sacro, approccio che avrebbe comportato ingiustificabili anacronismi e contraddizioni (ad esempio sulla creazione del mondo) e permetteva di accogliere le immagini bibliche, come Giosuè che ferma il sole, come versione non letterale, ma prettamente umana, di realtà scientifiche quali l’eliocentrismo.

Tale metafora del duplice libro della Natura e della Scrittura, svincolata dall’ambito teologico ed estesa a tutti i livelli del reale è alla base del pensiero di Meier che, nel “*Tentativo di una teoria ermeneutica universale*” (verso la metà del XVIII secolo), ripartendo da una matrice leibniziana di corrispondenza tra segno e significato, fonda la sua interpretazione delle diverse produzioni naturali e culturali sull’analogia individuazione di un legame fisso all’interno delle prime ed arbitrario delle seconde.

Anche Spinoza nel “*Tractatus Theologicus Politicus*” proponeva una critica quasi storico filologica, d’impianto razionalista, della Bibbia che dimostrava come la struttura espositiva e categoriale del testo sacro fosse strettamente determinata dalla situazione storico culturale e dalla lingua ebraica dell’epoca, al punto da legittimarne una reinterpretazione aggiornata alla sensibilità più recente o, ancora di più, una razionalizzazione che, spogliandola del carattere storico peculiare, la rivelasse quale religione naturale, accettabile da chiunque a prescindere dalle epoche; nell’ottica spinoziana anche le dispute tra filosofia e fede erano solo frutto d’incomprensione, dato che mentre l’indagine dei primi verteva su verità teoretiche, oggetto di fede erano invece solo verità pratiche, riconducibili a dogmi semplicissimi validi per tutte le religioni.

L’unico autore però che, fino ad Heidegger e Gadamer (che infatti spesso lo cita), insistette sul carattere applicativo dell’ermeneutica fu Rambach, a cui la formazione pietista sollecitò un’attenzione particolare alla dimensione pratica, secondo cui la comprensione non può dirsi tale se non si traduce in comportamento concreto.

Se fino ad allora l’ermeneutica era stata espressione di una finezza o “*subtilitas intelligenti*”, nel cogliere cioè il significato, ed “*explicandi*”, nell’esprimerlo a parole, Rambach pretende da questa attività anche una “*subtilitas applicandi*”, appunto nell’orientamento nella realtà come traduzione pratica (*πραξις*) di una comprensione linguistico – concettuale: capacità che, trasferita sul piano teologico sta a significare che non avrebbe senso occuparsi delle Sacre Scritture se questo non trasformasse la vita e che l’“*imitatio Christi*” sia il senso ultimo della Bibbia.

La medesima formazione pietista, sia a livello familiare (attraverso la madre) che scolastico (con Schultz al Collegium Fridericianum) si avverte nell’opera kantiana, non solo nel primato conferito alla ragion pratica, che risponde all’esigenza di dimostrare la moralità intrinseca, in quanto razionalmente fondata, all’azione umana, ma all’interno della stessa “*Critica della ragion pura*”: centrale rimane il problema, ereditato da Platone, del rapporto idee- mondo, della concreta applicazione delle forme a priori dell’intelletto al materiale

sensibile, ovvero di una “traduzione” che superi l’eterogeneità delle categorie intellettuali e delle intuizioni empiriche, risolto attraverso quello che Kant definisce “Schematismo trascendentale”, regole dell’uso oggettivo e legittimo dell’intelletto che per Kant coincidono peraltro con le leggi universali newtoniane della natura.

La dimensione applicativa diventerà fondamentale nell’ermeneutica come momento essenziale, dunque non superfluo ma neanche sufficiente, della vera comprensione.

Culmine di questa prima fase, genericamente accolta come “ermeneutica teologica”, è il pensiero del teologo Schleiermacher, uno dei cui meriti è quello di aver attuato una prima generalizzazione della disciplina anche alle forme di comunicazione non scritte, tanto da usare il “dialogo” come modello interpretativo dei testi sacri e da ritenerlo la maniera eminente in cui si dia un problema.

Ciò consente di spostare l’approccio ermeneutico dal testo scritto a quello di comprensione interpersonale e di estenderlo ad ogni fenomeno non necessariamente linguistico. In teoria dunque il problema dell’interpretazione di un linguaggio ci si presenta sin da piccoli, ma la consapevolezza di tale attività la si raggiunge di fronte a casi di non immediata comprensibilità linguistica o personale, “missuersthein”, che costituiscono dunque il fenomeno attivatore della capacità ermeneutica.

Quest’insistenza sulla relazione intersoggettiva analizzata sul modello dialogico (io-tu) tradisce la formazione platonica di Schleiermacher che, anche nella sua attività di traduttore, adotta una tecnica particolare di trasferimento nella lingua d’arrivo delle peculiarità di quella d’origine con il minimo di adattamenti possibili per renderne l’alterità.

Ma lo stesso rapporto con il testo scritto è inteso dialogicamente come alternanza di domande e risposte, in modo da implicare (questo invece in termini poco platonici) una dimensione non solo recettiva del lettore che non potrebbe comprendere un qualche significato se non a partire da un’anticipazione di senso, intesa non come preconetto ma come orientamento all’interno di un testo, come interesse guida che, proprio per il suo carattere interlocutorio può essere paragonata ad un’ipotesi.

Quest’idea di una realtà ontologicamente fondata ed inverata da una molteplicità di sensi possibili, scostandosi dall’aristotelica priorità dell’atto sulla potenza, va ad iscriversi in una scia che, a partire dal tardo Platone (“Teeteto” “Sofista”..) che identificava l’essere con la dimensione intermedia della $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\sigma$, continuando in Plotino, per il quale l’uno era il possibile, culmina nella fisica e metafisica delle monadi di Leibniz quali atomi di pura energia, e nella filosofia della libertà di Schelling, che riabilitando, rispetto alla fase idealistica, la finitezza del mondo e dell’uomo, concepiva quest’ultimo, alla pari di Dio, come soggetto di divenire da un momento potenziale di oscurità originaria ad uno attuale di conseguimento dello spirito o esistenza, ma a differenza di Dio, in cui tale “traduzione” sarebbe stata necessaria perché i due principi erano inscindibili, come partecipe separatamente di essi e dunque con un margine d’indipendenza che è la tragica possibilità di scelta e radice potenziale del male. Nello stesso Heidegger la problematica antropologica sulla finitudine si fonderà sullo statuto di “possibilità” dell’essere, insito nella stessa formulabilità del quesito sul perché ci sia l’essere e non il nulla.

Dunque, tornando a Schleiermacher, ciò che faremmo nei confronti di un testo sarebbe paragonabile a ciò che fa la scienza moderna nei confronti della natura, interrogandola e costringendola a rispondere agli interrogativi posti dallo scienziato: l’eredità è quella critica kantiana o, se vogliamo, copernicana.

Il passaggio è da una dimensione descrittiva quale era propria della fisica tolemaica, in cui lo scienziato passivamente paralizzato dalla natura non poteva che ritrarre il moto apparente del sole, o della filosofia oggettivista, in cui il filosofo doveva piegarsi alla presunta esistenza autonoma dell’oggetto d’indagine, ad una dimensione interrogativo – astratta, quale era propria della fisica copernicana, in cui attraverso un esperimento si andava a ricercare nella natura qualcosa che lo scienziato doveva aver già “anticipato” cioè attivamente postovi come ipotesi, o della filosofia kantiana in cui il soggetto diviene consapevole del proprio intervento costitutivo dell’oggetto quale proiezione inevitabile di un (proprio) a priori.

Proprio tale dimensione costitutiva, che per Schleiermacher diverrà “ricostruttiva”, di interrelazione e interrogazione della natura, fa della comprensione un processo sempre sperimentale e mai concluso, valorizzando strutturalmente e coerentemente con la temperie culturale romantica, il concetto di infinito.

Ogni processo conoscitivo ha in realtà a che fare con due infiniti: l’“infinito della lingua”, “spirito creatore” per Humboldt, di cui non si può mai avere un possesso compiuto perché sempre diverse sono le sue applicazioni e produzioni, e l’“infinito dell’individuo”, (“individuum est ineffabile”) in relazione ad un fondo inaccessibile che lo rende mai completamente esaurito.

A fronte di questi due infiniti, ogni formazione linguistica può essere intesa come espressione e concretizzazione storica ma anche e soprattutto individuale, come occorrenza concreta e pratica di un assunto infinito ideale (“type”), la sua traduzione agita nell’interazione delle parole (“token”).

Compito dell'interpretazione è dunque quello di tenere conto di questi due infiniti attraverso una duplice contestualizzazione che sia alla base, per Schleiermacher, di un duplice livello interpretativo: attraverso una contestualizzazione nell'epoca si ha l'interpretazione "grammaticale", attraverso quella biografica, si ha l'interpretazione "tecnica", nell'accezione greca di *τεχνη* come arte, in riferimento al processo creativo attivato da qualunque autore, ma anche l'interpretazione "psicologica" (dimensione enfatizzata nella lettura che ne farà Dilthey), che pone romanticamente l'accento sul soggetto e sulla sua vita interiore; quest'ultimo aspetto sembrerebbe presupporre che non si possa avere una vera comprensione di un autore se non si ha con lui una profonda congenialità, se non si raggiunge una penetrazione totale della sua psiche che ne permetta l'"*einfühlung*", l'immedesimazione.

Un ultimo aspetto da mettere a fuoco della filosofia di Schleiermacher è dunque il carattere "ricostruttivo" della sua ermeneutica; congenialità ed immedesimazione sono solo l'approdo di un compito mediativo di ricostruzione genetica dell'orizzonte complessivo o processo generativo di un'opera; proprio attraverso la duplice contestualizzazione storico -biografica il lettore raggiunge una "*verstehen*", migliore comprensione dell'opera rispetto all'autore stesso, dal momento che ha presente l'intera produzione ed i suoi meccanismi sia consci (cioè la componente tecnica), che inconsci, non solo come gusto filologico per il processo di genesi, e psicologico per le diverse redazioni di un'opera, ma più complessivamente per aver presente l'intero contesto storico ed i condizionamenti da questo apportati su un autore, con una lucidità a questi preclusa dall'esservi immerso.

Il primo grande snodo della storia dell'ermeneutica è però legato a Wilhelm Dilthey, filosofo vissuto tra la fine del XIX ed il XX secolo, che estese il problema dell'interpretazione alla conoscenza in generale, come modalità peculiare di rapporto tra l'uomo e la storia, dunque considerando come "testo" qualsiasi produzione umana.

La collocazione di Dilthey nella storia dell'ermeneutica è legata all'esegesi dei testi biblici anche se sarebbe opportuno distinguere dalla seconda fase, propriamente di filosofia ermeneutica, una prima di specifico interesse psicologico, improntata al pensiero schleiermacheriano. A questo primo approccio risale la spiegazione dell'atto di comprensione quale "trasposizione" nella mente dell'autore e l'esigenza, per comprendere, di rivivere "*nacherleben*" le sue esperienze: tale posizione si iscrive nelle coordinate della psicologia introspettiva o descrittiva che, a differenza di quella esplicativa -positivistica che procedeva con spiegazioni causali, considerava invece, quale elemento foriero di significato, il vissuto del singolo. L'allontanamento dalla psicologia fu dovuto principalmente al pregiudiziale dualismo (io-tu) che si rivelò fallimentare o di difficile applicazione quando alla diversità individuale si sommasse anche un'alterità culturale (ad esempio nel confronto con gli egizi). L'approdo all'ermeneutica, riguarda infatti formazioni linguistiche culturali che fossero comprensibili a tutti, livello rispetto a cui la psicologia introspettiva era insufficiente.

Il progetto filosofico di Dilthey era proprio quello di una fondazione delle scienze umane (ed in particolare della storia), suddivise in "*naturwissenschaften*" o scienze della natura, costitutivamente ubbidiente a leggi, e "*geistwissenschaften*" o scienze dello spirito, come espressione di libertà e d'intersoggettività ("un io che è un noi, un noi che è un io"), nel senso hegeliano di "spirito oggettivo", comprendente quindi tutte le manifestazioni in senso lato "culturali", come l'etica, il diritto, lo stato, l'economia, il linguaggio.

L'ambito analizzato è cioè quello della prassi e delle produzioni umane considerate (in questo diversamente da Hegel che intravedeva un termine ultimo della storia nella piena realizzazione dell'idea nello "spirito assoluto") come non eterne, ma come, ad esempio la religione, espressione di un'epoca storica.

L'obiettivo duplice che Dilthey si pone è quello di fare da un lato una "critica della ragione storica", tentando di dare una fondazione alla ragione stessa, dall'altro un "critica storica della ragione", leggendo tutte le formazioni storico -culturali, ad esempio una religione, come i prodotti dell'uomo così com'è, cioè storicamente determinate. L'"uomo" che interessa a Dilthey non è dunque un soggetto trascendentale, bensì un uomo vivo e concreto (dimensione imprescindibile) che viene interpretato soprattutto in chiave psicologica.

Se è esplicito il richiamo a Schleiermacher nel considerare la psicologia come una disciplina fondamentale per la formazione delle scienze umane, innovativa e anticipatrice del pensiero di Heidegger è invece l'insistenza sul carattere "produttivo" della comprensione; a differenza dell'atteggiamento "ricostruttivo" dell'ermeneutica di Schleiermacher che, pur prevedendo una dimensione "produttiva secondaria" dal punto di vista dell'autore, presuppone che il testo abbia già un senso da questi passivamente ricevuto, Dilthey affida al soggetto un ruolo "immediatamente produttivo", contestando che possa subire, anche solo inizialmente, una percezione e, negandolo dunque quale "interprete" di qualcosa di già dato, ne fa integralmente un "produttore" di senso. L'accezione è simile a quella con cui Kant, a fronte

dell'“immaginazione riproduttiva” della memoria, parla dell' “immaginazione produttiva”, “primo effetto dell'intelletto sulla sensibilità e sua prima applicazione agli oggetti dell'intuizione possibile”, ovvero la facoltà che, attraverso la formazione degli schemi trascendentali, presiede ad una prima sintesi empirica che prefiguri quella categoriale.

La concezione “produttiva” sarà alla base della definizione stessa che Heidegger darà dell'uomo quale “formatore di senso”; ogni nuova opera è foriera di nuovi significati in quanto espressione che l'autore fa di se stesso, articolando una comprensione; ma l'interpretazione stessa è, presupponendo un'insieme di possibilità, la determinazione di una di queste a partire da una direzione di senso, cioè a sua volta un'“articolazione della comprensione”.

Tale accezione d'interpretazione come attività “produttiva”, contrapponendosi ad un rigido oggettivismo che presuma una realtà sussistente rispetto al soggetto, si fonda sul presupposto che tutto abbia relazione con noi, che sia dato sempre all'interno di un contesto e che quindi dire cosa sia un oggetto equivalga a dire che significato esso abbia per noi. Considerando poi i significati non come entità astratte bensì come reti relazionali includenti il soggetto, lo stesso termine “cosa” non può più avere il valore etimologico (dal latino “causa”) di fonte di percezione, che presupponga l'attività teoretica del guardare ed implichi una semplice presenza (“vorhandenheit”), bensì, per Heidegger, deve spostarsi nella sfera semantica del *πραγμα*, implicando la proprietà dell' “utilizzabilità” (“zuhandenheit”) e prevedendo un cambio di prospettiva da oggetto dell'attività teoretica della visione a termine dell'azione.

In fondo la medesima consapevolezza dell'impossibilità di prescindere dal punto di vista o statuto di osservatore, espressa da Kant con l'inaccessibilità del noumeno e l'imprescindibile fenomenizzazione e categorizzazione da parte del soggetto trascendentale, Dilthey la applica al soggetto concreto ed Heidegger la usa per giungere ad una definizione dell'ontologia umana, non più da un punto di vista sostanziale, bensì ermeneutico, attraverso soltanto il suo “esserci”; la riflessione si allarga cioè al più complessivo problema del senso dell'essere, di cui non si può prescindere dal chiedersi di cosa si tratti benché ciò che è dato capire sia circoscritto nei limiti della mia comprensione.

Altra conseguenza dell'ermeneutica come intesa da Heidegger è quindi che l'esistenza delle cose ci sia data innanzitutto come oggetto d'interesse pragmatico mentre il tentativo di descrizione fenomenologica, come atto teoretico –conoscitivo, richiedendo un atto d'astrazione, è necessariamente secondario ed innescato dal mancato funzionamento immediato di qualcosa che produca uno scarto di comprensione.

La posizione di Heidegger non è dunque quella estrema di chi fa dell'interesse del soggetto il produttore assoluto della verità oggettiva, ma pur affidando a tale interesse una funzione guida nella comprensione, conserva e gli oppone un margine di oggettività, quale necessaria “resistenza”.