

## **Tra spiegare e comprendere. L'ermeneutica del "discorso parallelo" in Ricoeur**

*(Between Explanation and Understanding: On Ricoeur's  
Hermeneutics of the Parallel Discourse)*

**Marco Casucci**

### **Abstract**

*This paper aims to investigate the possibility to define Ricoeur's dialectic between explanation and understanding within the horizon of Heidegger and Gadamer's hermeneutics of "parallel discourse" as proposed by Furia Valori. The paper is focused on the possibility to understand the alternative between explanation and understanding as a mediation which leaves the two terms in an alternative but parallel course of meaning which lies undisclosed under the tensions of language. In this sense, this contribution aims to show a deep connection of the whole investigation proposed by Ricoeur starting from his analysis of poetic language until his investigation on alterity.*

**Keywords:** explanation, understanding, language, alterity, relationship

## **Abstract**

*Questo scritto intende ricercare la possibilità di definire la dialettica ricœuriana di spiegazione e comprensione nell'ambito dell'ermeneutica del "discorso parallelo" proposto da Furia Valori per Heidegger e Gadamer. Il lavoro è quindi incentrato sulla possibilità di comprendere l'alternativa tra comprensione e interpretazione come una mediazione che lascia i due termini in un percorso alternativo in un senso di medesimezza che rimane nascosto al di sotto delle tensioni del linguaggio stesso. In questo senso il contributo vuole mostrare la profonda connessione dell'intera ricerca proposta da Ricoeur partendo dalla sua analisi del linguaggio poetico fino alla sua ricerca sull'alterità.*

**Parole chiave:** spiegazione, comprensione, linguaggio, alterità, relazione

Il problema del rapporto tra spiegazione e comprensione è uno dei temi cardine del percorso di pensiero tracciato da Paul Ricoeur. Attraverso il confronto tra questi due modelli alternativi e allo stesso tempo complementari del sapere umano il pensatore francese intende infatti mettere in luce una dialettica feconda, in grado di oltrepassare l'aut-aut, tracciato dall'ermeneutica heideggeriana e gadameriana tra "verità" e "metodo" all'interno delle scienze dello spirito. Il problema che anima il pensiero ricœuriano, come ben si sa, consiste infatti nell'individuare quella "via lunga", in grado di percorrere gli ambiti della spiegazione e della sfera epistemologica, per poi giungere alla dimensione della comprensione come coronamento di una indagine che non salti d'un balzo la questione del metodo, ma che piuttosto sappia porsi in un dialogo fecondo con tutte quelle "scienze umane" che hanno elaborato delle vie per giungere nella prossimità della domanda sull'uomo.

La prospettiva ricœuriana comporta così per l'ermeneutica filosofica l'esigenza di un riposizionamento all'interno di un orizzonte più vasto, rispetto al quale il riferimento alla sfera metodologica non sia più visto come una diminuzione dell'efficacia del discorso filosofico – riscoperto finalmente nella sua autonomia tanto da Heidegger quanto da Gadamer – quanto piuttosto come una fonte di arricchimento ineludibile, grazie al recupero di quelle tensioni critiche sempre feconde per la riflessione filosofica medesima.

Rimane tuttavia da esaminare, in questa prospettiva dialogica, lo statuto stesso della filosofia che, nel percorso di pluralizzazione individuato da Ricœur all'interno di un orizzonte "alternativo", corre il rischio di polarizzarsi in due tendenze opposte. Da un lato, infatti, la filosofia rischierebbe di disperdersi nel vasto *mare magnum* delle scienze umane, divenendo di volta in volta quella meta-riflessione che ogni scienza dovrebbe intrattenere con se stessa a livello metodologico, ma che rimarrebbe sempre smarrita in un dominio pluralistico che finirebbe ben presto per alienarla rispetto al suo compito e significato originario. Da un altro lato, al contrario, da filosofi, si avrebbe la tentazione di ribadire che alla filosofia, in quanto risoltrice del "conflitto delle interpretazioni", spetti ancora quel compito di "regina delle scienze" che Aristotele già aveva legato alla metafisica e che da sempre costituisce uno dei fili conduttori di un pensare da sempre rivolto all'unità, piuttosto che alla pluralizzazione delle prospettive.

Nel tracciare queste opposte tendenze, ovviamente, non si vogliono certo tralasciare le tracce lasciate dallo stesso Ricœur nel suo cammino; anche se – lo si vuole sottolineare – il vuoto lasciato volutamente dal pensatore francese nel centro del suo pensiero proprio sul tema ontologico lascia lo studioso in una sospensione che interroga in un

orizzonte sempre aperto, che è il lascito più significativo del pensiero ricœuriano e il senso più profondo dell'“inconcludenza” del suo pensare.

È qui, propriamente, che la metafora delle parallele – che mutuo direttamente da un testo di Furia Valori (2003) – viene in qualche modo ad esplicitare questa caratteristica. Tale metafora viene infatti utilizzata dalla Valori per esplicitare il carattere veritativo dell'esperienza ermeneutica in Heidegger e Gadamer al fine di cogliere, nella loro prospettiva, la possibilità di una relazione sempre viva e tensiva – proprio perché “parallela”, appunto – tra l'esplicitarsi del discorso filosofico e la tensione veritativa ad un *logos* in grado di colmare la tensione interrogante che da sempre lo attraversa.

Ogni modalità del darsi del pensare, ogni attività spirituale umana, – dice a questo proposito la Valori – nelle sue opere e manifestazioni reca in sé la sua condizione. Se il pensare non avesse questa dinamica fra ciò che è espresso dall'autore e la traccia del vero, se l'effettivo pensare fosse sciolto da ciò che lo condiziona, non sarebbe possibile il pensare: perciò la traccia del vero deve apparire accanto alle parziali, determinate, interpretazioni, all'interno del loro testo (Valori, 2003: 22).

È quindi in questo senso che si cercherà qui di esaminare il problema del rapporto tra spiegazione e comprensione in Ricœur, nel tentativo di mettere in luce quella dimensione parallela che genera la loro tensione all'interno di un orizzonte veritativo più vasto che rimane, da sempre, quella “terra promessa” della filosofia militante ricœuriana. Per fare questo, si tratterà in primo luogo di vedere come si dispiega la dialettica di comprensione e spiegazione per poi recuperare l'alternativa fondamentale che si offre nel “salto” ontologico proprio dell'eredità heideggeriana e gadameriana, per poi infine indicare il “luogo”

dell'ontologia "spezzata" di Ricœur in cui risuona il discorso parallelo della trascendenza.

### **1. La dialettica di spiegazione e comprensione**

Per prima cosa, per entrare nella dialettica di spiegazione e comprensione è necessario sottolineare quei paradossi a cui conduce un discorso incentrato sulla spiegazione. Con l'espressione "paradossi della spiegazione" si intende qui sottolineare quel movimento di pensiero che Ricœur mette in atto ogni qual volta si muove da una questione epistemologica per evidenziarne allo stesso tempo la sua importanza e la sua insufficienza rispetto a quell'atteggiamento di approccio dei testi che le è proprio. Si può infatti dire che, in un'ottica ricœuriana, la spiegazione, il momento epistemologico, è necessario ma non sufficiente ad esaurire la ricchezza di significato dello stesso. Sia che si parli di testo poetico che di testo narrativo – due dei maggiori problemi a cui Ricœur si relaziona circa il rapporto tra spiegazione e comprensione – si tratta infatti di "comprendere" come la spiegazione apra sempre in direzione di una ulteriorità che essa stessa non è in grado di cogliere, dal momento che la sua funzione è quella di esaurire il senso dell'enunciato (metaforico o narrativo) all'interno di una formalizzazione, che da ultimo lascia in sospeso la questione più ampia della referenza, ovvero della fuoriuscita di quel sistema chiuso in un mondo in cui e rispetto a cui essa è già da sempre in relazione.

Questo aspetto emerge nei percorsi ricœuriani ogni qual volta il ricorso al momento analitico o epistemologico viene messo in atto, nella misura in cui esso è funzionale a far emergere al suo interno una negatività che, mostrandone l'astrattezza, riconduca il discorso verso forme più concrete e più piene.

È interessante a tale proposito notare, ad esempio, il ricorso che Ricœur fa dell'analisi strutturalista del testo e di quale ruolo essa giochi all'interno della sua ermeneutica. Il momento dell'analisi strutturale è infatti necessario per evidenziare il *pattern* attraverso cui è possibile scomporre il discorso nella sua struttura formale – tanto che si tratti di discorso poetico, che narrativo. Tuttavia, il ruolo che Ricœur affida a questa "scienza" è quello di scomparire nei suoi stessi presupposti. Si veda a tale proposito quello che Ricœur stesso dice a tale proposito in *Dal testo all'azione*:

Non vi è spiegazione che non termini con la comprensione. Ecco un racconto che è stato riportato dall'analisi strutturale, al funzionamento dei codici che vi si intersecano. Ma, con questa serie di operazioni, il racconto considerato è stato in qualche modo virtualizzato, vorrei dire spogliato della sua attualità come evento di discorso e ridotto allo stato di variabile di un sistema che non ha altra esistenza, se non quella di un insieme solidale di permessi e di proibizioni. Bisogna ora fare il tragitto inverso dal virtuale verso l'attuale, dal sistema verso l'evento, dalla lingua verso la parola (Ricœur, 2004a: 160).

Nonostante Ricœur abbia evidenziato nelle righe precedenti a questo passo la centralità della spiegazione per quel che riguarda l'ermeneutica di un testo, per cui vige la distanziamento storica con l'interlocutore e l'assenza di una situazione dialogica<sup>1</sup>, tuttavia non si

---

<sup>1</sup> Dice a questo proposito Ricœur: «La comprensione richiede la spiegazione, quando non esiste più la situazione di dialogo, in cui il gioco delle domande e delle risposte

può non notare con forza il “salto” che qui viene a imporsi tra un momento analitico-descrittivo e il potenziale di interazione esistenziale che questo intrattiene con tutte le altre sfere dell’esserci. È come se, di volta in volta, il momento della spiegazione fosse portato da Ricoeur ad inanellarsi su se stesso, una volta esaurita la sua spinta verso la chiarificazione del testo.

Così facendo, non si vuole certo sminuire l’importanza della spiegazione nell’orizzonte dell’ermeneutica ricœuriana, tutt’altro. Si vuole piuttosto sottolineare il suo ruolo essenziale in ordine ad un movimento di articolazione del pensare, che non può darsi nell’esclusione di uno dei suoi momenti essenziali<sup>2</sup>. Il momento della spiegazione viene così a rivestire allo stesso tempo il ruolo di una emersione data dall’esigenza di distanziamento, in virtù di cui il testo è dato nella sua dimensione “oggettiva”, e insieme a mostrarne l’insufficienza in ordine a quelle che sono le domande più originarie dell’uomo in quanto posto in quell’orizzonte di appartenenza in cui sempre si situa.

Se quindi da un lato la questione epistemologica propone di vedere la profonda interconnessione tra spiegazione e comprensione, tuttavia ciò che si vuole qui sottolineare esplicitamente è il fatto che, allo stesso tempo, la spiegazione non è in grado di sorreggersi da sola in quell’orizzonte più ampio che comunque, già da sempre, la

---

permette di verificare l’interpretazione in situazione nel corso del suo svolgimento» (Ricoeur 2004a: 159).

<sup>2</sup> Come infatti afferma Ricoeur: «Mi sembra che la filosofia non abbia soltanto il compito di render conto, in un discorso che non è quello scientifico, della relazione primordiale di *appartenenza* tra l’essere che noi siamo e tale ragione dell’essere che tale scienza elabora in oggetto con i procedimenti metodici appropriati. Essa deve anche essere capace di render conto del movimento di *distanziamento* con cui questa relazione di appartenenza esige la costituzione in forma di oggetto, il trattamento oggettivo e oggettivante delle scienze è quindi il movimento con il quale la spiegazione e la comprensione si richiamano sul piano propriamente epistemologico» (175).

comprensione reclama come apertura della domanda filosofica. D'altronde, è proprio per questo che la "via lunga" proposta ne *Il conflitto delle interpretazioni* richiede che il "piano semantico" sia integrato da quello della "riflessione", per giungere infine alla cosiddetta "tappa esistenziale".

Senz'altro il movimento di pensiero messo in atto da Ricoeur, che prevede proprio una compenetrazione di spiegazione e comprensione nell'orizzonte ermeneutico, è funzionale all'esigenza di un oltrepassamento del modello speculativo di marca hegeliana che finirebbe per equiparare il circolo ermeneutico ad una *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* – come ancora rischiava di riproporsi a Heidegger e Gadamer<sup>3</sup>. Potenziare il momento epistemologico e critico significa, in questo senso, creare un *vulnus* continuo per una speculatività che nel discorso filosofico tende a riprodursi continuamente come culmine della riflessione e della relazione.

Dall'altro lato, però, non si può non sottolineare come il momento della spiegazione non può ritenersi autosufficiente, pena lo scadere in un sistema positivistico in cui il dato oggettivo è ridotto e assunto come elemento invalicabile, comportando così un irrigidimento e impoverimento della dialettica in cui già da sempre è inserita:

Da un lato – dice infatti il nostro – rifiuto un irrazionalismo proprio della comprensione immediata, intesa come un'estensione, all'ambito del testo dell'intropatia in forza della

---

<sup>3</sup> E non è un caso, a tale proposito, se tutti questi pensatori trovino in Hegel e nella "tentazione hegeliana" – per dirla con Ricoeur – un punto di riferimento polemico imprescindibile. D'altronde il modello circolare del sapere è proprio quello di una *ἐν κυκλῷ παιδεία* che, ritornando su se stessa finisce per auto-centrarsi e auto-giustificarsi in maniera assoluta. Lo stesso rischio è pertanto presente nella dimensione ermeneutica, in quanto circolare.



quale un soggetto si trasferisce in una coscienza estranea creando la situazione di faccia a faccia intimo. [...] Ma rifiuto, con lo stesso vigore, un razionalismo della spiegazione che pretenda di estendere al testo l'analisi strutturale dei sistemi di segni caratteristici non già del discorso ma della lingua. [...] A queste due posizioni unilaterali, contrappongo la dialettica di comprensione e spiegazione (31–32).

Solo il rapporto dialettico tra queste due prospettive è in grado di rendere conto della loro relazione, in ordine ad una espropriazione reciproca della loro tendenza totalizzante. Ognuno dei due atteggiamenti infatti, per sua natura, tende a porsi come l'unico: da un lato facendo emergere il senso di oggettività dell'approccio epistemico e dall'altro mostrando il valore di totalità afferrata nella comprensione. La loro dialettica dà quindi adito ad un salto, in ogni caso.

La loro interconnessione infatti non è né una sintesi né l'affermazione unilaterale dell'uno sull'altro. Si dovrebbe ripensare in questo rapporto il significato più profondo dell'*Aufhebung* hegeliana, in virtù di cui il momento della comprensione è superato e conservato come elemento essenziale nella comprensione. Il "superamento" in questo senso non sarebbe una mera soppressione ma il vero significato di quel *tollere* che nel mostrare l'astrattezza del termine e la sua negatività lo reintegra come momento necessario della comprensione medesima. Certo, probabilmente è proprio questo movimento che Ricœur vuole evitare nel momento in cui ribadisce la complementarità di spiegazione e comprensione, ma allo stesso tempo non si potrebbe comprendere come mai tutte le analisi di Ricœur facciano sempre capo ad un "momento esistenziale" in cui la spiegazione è ricompresa come

momento preparatorio di un accesso mediato ad una sfera più alta di considerazione.

È qui propriamente che la dimensione di speculatività si fa sentire, in un modo senz'altro differente che richiede, per questa dialettica spezzata, un "discorso parallelo" in grado di far dialogare queste due sfere del pensare.

## **2. La questione del "salto": l'eredità heideggeriana e gadameriana**

La questione del rapporto che Ricœur intrattiene con l'ermeneutica heideggeriana e gadameriana è senz'altro problematico ed estremamente articolato. È infatti fuori di dubbio che tutta la questione del rapporto tra spiegazione e comprensione si inserisca pienamente all'interno di un dibattito che ha origine con i due pensatori tedeschi ai quali Ricœur stesso riconosce il merito di aver posto la questione dell'ermeneutica in maniera radicalmente diversa rispetto al passato, mediante il suo innesto con la questione fenomenologica.

Da questo punto di vista, quindi, la posizione ricœuriana risulta notevolmente articolata, in quanto richiede allo stesso tempo di inserirsi in una dinamica di rinnovamento radicale dell'ermeneutica e allo stesso tempo di imporre una svolta ulteriore, in grado di muovere in direzione di una prospettiva epistemologicamente più aperta e allo stesso tempo meno incline a esclusioni, che rinchiudano l'ermeneutica filosofica nella *turris eburnea* di una comprensione meditante che si ritrae dalla storia e dall'esigenza di un pensiero militante. Questa è, in effetti, la problematica posta in luce dagli scritti ricœuriani che si rivolgono ad Heidegger e Gadamer al fine di rivelarne il potenziale inespresso, in

direzione di una "dialettica discendente" a cui spesso il pensatore francese fa riferimento nella sua opera (Ricœur, 2007)<sup>4</sup>.

A tale proposito, bisogna quindi sottolineare il primo momento "critico" di questa relazione che si rivolge all'ermeneutica heideggeriana per cercare di muoversi su quella "via lunga" come alternativa al "salto" proprio di una ontologia della comprensione. È esattamente nel saggio *Esistenza e ermeneutica* che apre il *Conflitto delle interpretazioni* che Ricœur rivolge questa ben nota critica alla posizione heideggeriana. Qui infatti il pensatore francese sottolinea in primo luogo l'importanza della scelta heideggeriana sulla scorta della lezione husserliana:

Si tratta di sottrarsi ad ogni posizione del problema in senso *erkenntnistheoretisch*, e, di conseguenza, si tratta di rinunciare all'idea che l'ermeneutica sia un *metodo* degno di lottare ad armi pari con quello delle scienze naturali. Dare un metodo alla comprensione, è ancora restare dentro i presupposti della conoscenza oggettiva e dentro i pregiudizi della teoria kantiana della conoscenza (21).

Il problema è quindi quello della fuoriuscita dall'orizzonte trascendentale proprio della posizione metodologica delle scienze naturali; ed è fuori di dubbio che questo movimento sia stato ampiamente compiuto dall'ermeneutica heideggeriana. Heidegger è infatti stato colui che ha svolto questo passaggio, rendendo autonoma la comprensione come atteggiamento base di un esserci che nella sua *Befindlichkeit* si trova a fare i conti con un mondo in una dimensione pre-strutturale che pre-cede ogni atteggiamento di tipo conoscitivo nei confronti del mondo: «Comprendere, allora, non è più una forma di conoscenza, ma la forma di questo essere che esiste nell'atto di comprendere» (*Ib.*).

---

<sup>4</sup> Cfr. a tale proposito: Ricœur, 2007<sup>4</sup>; Id., *Il compito dell'ermeneutica partendo da Schleiermacher e da Dilthey*, in *Dal testo all'azione*, cit., e Ricœur, 2004<sup>2b</sup>.

È da questa posizione che viene a maturare per la posizione di Heidegger e poi successivamente per Gadamer la trasformazione del rapporto tra verità "e" metodo nella forma disgiuntiva di verità "o" metodo; dal momento che diviene evidente come nel ritirarsi della fenomenologia ermeneutica dinanzi al trascendentale il salto che viene compiuto è esattamente quello che muove dall' "inautenticità" della questione "metodica" all' "autenticità" della posizione veritativa riscoperta nell'interrogazione radicale sul "ci" dell'esser-ci: «Il problema della verità non è più il problema del metodo, ma il problema della manifestazione dell'essere, per un essere la cui esistenza consiste nella comprensione dell'essere» (23).

Il problema posto da Heidegger e poi ribadito da Gadamer è quindi quello di una "dissoluzione" del problema del metodo che tende a sottrarre la comprensione filosofica dell'esserci da un confronto con le scienze umane, una volta sottratta questa alla tentazione scientificistica di una riduzione dei problemi dell'uomo al modello delle scienze naturali. «Del resto Heidegger – afferma Ricoeur – non ha voluto considerare alcun problema particolare concernente la comprensione di questo o quell'ente: ha voluto rieducare il nostro occhio e riorientare il nostro sguardo» (24).

Da qui l'esigenza di quella "via lunga" in cui cercare di riallacciare un rapporto con quelle "forme derivate" della comprensione storica. Si tratta, per Ricoeur, di mantenere un contatto con quelle discipline che si sforzano di praticare un approccio metodico, nel tentativo di cercare di non separare la verità dalla questione del metodo, attraverso la rivalutazione del segno e del linguaggio come luoghi di una riflessione che faccia dell'esegesi dei simboli e dei testi uno dei suoi momenti fondamentali (24–25). Si tratta così di ripartire dai segni, da quei

simboli che “danno da pensare”, per poter risalire ad una forma di comprensione che non salti via dalla questione metodica, ma che l’affronti per poter mostrare come l’esigenza di una comprensione esistenziale dell’esserci sia qualcosa di connaturato a qualsiasi prospettiva interpretativa.

È qui, propriamente, che la questione del “salto” viene allo stesso tempo ad essere apparentemente accantonata e allo stesso tempo disseminata in una pluralità di prospettive che, sebbene si trovino in potenziale “conflitto”, possano essere rinviate e riferite tutte ad una esigenza fondamentale che si richiama a quel momento escatologico ultimo a cui la stessa “tappa esistenziale” deve da ultimo far riferimento: «Nella dialettica della archeologia, della teleologia e della escatologia, si annuncia una struttura ontologica capace di riunire le interpretazioni discordanti sul piano linguistico» (36).

Il problema è che, sempre e comunque, questo passaggio è dato in una tensione dialettica che è allo stesso tempo un “salto”; proprio quel salto che veniva indicato come il limite della prospettiva heideggeriana. Certo si tratta di un salto che si articola nei vari momenti della comprensione storica e linguistica del segno e del testo. Tuttavia, quello che si vuole sottolineare è che il discorso ricœuriano si muove sempre su una soglia che si affaccia sull’abisso di infondatezza di un esserci da cui i segni e il linguaggio traggono il loro senso e significato, come da una linfa nascosta e segreta che li abita.

È questo, in fondo, il *trait d’union* che collega le riflessioni ricœuriane su simbolo, metafora e narrazione. In tutte queste analisi è infatti possibile scorgere il movimento di un’ermeneutica che, partendo dalla dimensione analitica del linguaggio, si muove sempre di più in direzione di quel salto che è insito in tutte queste strutture o

metodologie di analisi. Il vero compito dell'indagine è infatti quello della "referenza" ovvero del significato dischiuso dal mondo dell'opera, che è in grado di mettere in moto la domanda propriamente filosofica: «La mia tesi – dice a tale proposito Ricœur in *Dal testo all'azione* – è che l'abolizione di una referenza di primo grado, abolizione operata dalla finzione e dalla poesia, è la condizione di possibilità affinché sia liberata una referenza di secondo grado, che raggiunge il mondo non più solamente a livello degli oggetti manipolabili, ma al livello che Husserl designava con l'espressione di *Lebenswelt* e Heidegger con quella di *essere-nel-mondo*» (Ricœur, 2004b: 109).

È così che la relazione col mondo è trasfigurata da parte dell'opera, proprio attraverso quella referenza di secondo grado che la dimensione poetica è in grado di dischiudere. Qui le intenzioni della "via lunga" e quelle dell'*Origine dell'opera d'arte* di Heidegger, ovvero quelle inerenti l'ontologia dell'opera d'arte in *Verità e metodo* di Gadamer vengono a coincidere in una medesimezza del questionare che non è senz'altro un'uguaglianza, ma che piuttosto rispecchia la ricchezza del darsi di un significato che trascende sempre le singole interpretazioni. Attraverso il disfunzionalizzarsi della cosa e del mondo-ambiente, nella referenza di "secondo grado", come la chiama Ricœur, infatti, è possibile scorgere un movimento in virtù di cui si coglie quello scarto inerente l'insufficienza di tutti gli approcci metodologici rispetto alla domanda filosofica, che da sempre abita il "senso" come suo elemento peculiare. Il compito della referenza di secondo grado è infatti quello di riconfigurare il mondo del lettore in una trasvalutazione qualitativa che nessun metodo può operare:

In altre parole, se la finzione è una dimensione fondamentale della referenza del testo, essa non di meno è anche una dimensione fondamentale della soggettività del lettore. Come lettore non mi trovo che perdendomi. La lettura mi introduce nelle variazioni immaginative dell'ego. La metamorfosi del mondo, secondo il gioco, è anche la metamorfosi ludica dell'ego (112).

In ogni caso, ciò che resta della meditazione ricœuriana a tale proposito è proprio l'approssimarsi a questo "salto", che rimane tale per ogni approccio metodologico nel momento in cui si misura con questa intersezione esistenziale intorno ai sensi ultimi del testo. Ovviamente, non si vuole qui affatto sottovalutare l'apporto "critico" che la dialettica di comprensione e spiegazione è in grado di dare alla sfera dell'interpretazione. Non è un caso, quindi, se il testo qui citato inerisce proprio quella dimensione della "distanziamento" che deve accompagnare sempre quella della "appropriazione"<sup>5</sup>. Ciò che piuttosto si vuole mettere in luce è proprio l'ineludibilità di questo salto che si prepara sulla soglia dello svolgimento della dialettica tra comprensione e spiegazione<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «Se ciò è vero, il concetto di "appropriazione" esige a sua volta una critica interna, nella misura in cui il suo bersaglio resta la *Verfremdung*. In effetti, la metamorfosi dell'ego, di cui s'è detto, implica un momento di distanziamento fino all'interno del rapporto che l'io ha con se stesso. La comprensione è allora sia disappropriazione che appropriazione. Una critica delle illusioni del soggetto, alla maniera di Marx e Freud, può e deve anche essere integrata nella comprensione di sé» (Ricœur, 2004b: 112).

<sup>6</sup> Un aspetto destinato a rimanere duraturo se è vero che questa questione rimane inalterata anche nell'ultima opera del pensatore francese laddove, trovandosi a fare i conti con gli estremi della questione del "riconoscimento come identificazione" e quindi nella prospettiva teoretico-conoscitiva dello stesso, non può non affermare che «uscire dal kantismo significa allora rifiutare il rovesciamento copernicano e, col medesimo gesto, uscire dal cerchio magico della rappresentazione. Con questo gesto, l'esperienza fondamentale dell'essere-nel-mondo viene a porsi quale riferimento ultimo di tutte le esperienze particolari suscettibili di stagliarsi su tale sfondo» (Ricœur, 2005b: 67-68).

Certo, come ribadisce lo stesso Ricoeur, bisogna resistere alla tentazione di «balzare precipitosamente nell'ontologia fondamentale di Heidegger» (Ricoeur, 2004b: 68). Questo tipo di approccio ad una filosofia incentrata sul carattere situazionale dell'esser-nel-mondo rimane sempre un "tentativo", proprio perché l'ontologia che la sorregge rimane un che di frammentario, vista la condizione itinerante e storica del questionante che vi si ritrova sempre già posto e situato. Ma resta tuttavia il fatto che il questionare filosofico si muove propriamente su questa linea di rottura rispetto alla prospettiva metodica. Confrontarsi con la questione dei metodi delle scienze umane, coi suoi approcci di volta in volta differentemente rivolti all'analisi del "che cosa?", non può non scontrarsi con la questione "chi?" che riapre e traspone il domandare in una prospettiva sempre "differente" e "alternativa".

È in questo senso che la dimensione della "differenza ontologica" non ha forse mai abbandonato il domandare ermeneutico della filosofia. Ed è proprio sulla traccia di questa differenza che il "discorso parallelo" si ritrova nell'annuncio della "terra promessa" di quell'ontologia che nell'opera ricœuriana non manca mai di definirsi "spezzata".

### **3. Frammentazione e unità dell'ontologia: un discorso parallelo**

La questione ontologica ritorna quindi nell'opera di Ricoeur con una modalità affatto particolare, con un effetto di decentramento apparente che non fa che riproporla continuamente al centro dell'attenzione. A parte infatti la tematizzazione specifica che il pensatore francese compie del tema ontologico nell'ultimo saggio di *Sé come un altro* – in cui tuttavia la questione è presentata sempre in maniera interrogativa e si conclude con un atteggiamento di "ironia socratica" (Ricoeur, 2005a: 474) – non ci sono nei suoi scritti momenti di tematizzazione specifica



del problema. Esso è sempre proposto in maniera obliqua, forse perché obliqua ed enigmatica è proprio l'origine della questione medesima.

D'altronde già lo stesso Heidegger, come ricordato proprio sopra, nel momento stesso in cui compie il suo tentativo di mostrare l'origine dell'ontologia nella sua dimensione autentica, non può non evidenziare come essa si sostanzia di una "differenza", in cui e a partire da cui si istituisce uno scarto essenziale tra due livelli del pensare e dell'essere, nella cui "fenditura" traluce ciò che, in questa differenza stessa, non può essere detto. Allo stesso modo, anche in Ricoeur accade costantemente un "non detto", che traluce proprio all'interno di quella dialettica di spiegazione e comprensione che costituisce il duplice livello del darsi del senso: nell'oggettivazione e distanziamento delle scienze, oppure nell'originarietà di un vissuto in cui si manifesta la cifra dell'altro/Altro.

Si può così avanzare l'ipotesi che il frutto della dialettica di spiegazione e comprensione nell'ermeneutica ricœuriana abbia avuto come esito proprio quello di trasformare la tensione ontologica della differenza heideggeriana in quella dialettica sempre aperta di medesimezza e alterità che caratterizza il movimento dell'ipseità ricœuriana. Tale ipseità, infatti, non ha un carattere meramente fenomenologico, ma permette di accedere ad un livello di comprensione ontologica che ha come centro la dialettica di identità-alterità. Essa è in grado di mostrare il grado di appropriazione "personale" di quella tensione che già la differenza ontologica heideggeriana indicava come riapertura del tema del senso dell'essere, che costituisce l'autentico perno di ogni filosofia che voglia definirsi tale.

Prima di introdurre la discussione principale svolta da Ricoeur su questi temi nell'ultimo studio di *Sé come un altro*, si vuole per un attimo fermare l'attenzione su quello che è un procedimento che si ritrova

come una costante, soprattutto a livello linguistico, all'interno del percorso ricœuriano. Si tratta in particolare dell'attenzione che Ricœur mostra per quelle forme di "trasgressione regolata"<sup>7</sup> che costituiscono uno dei punti di maggiore applicazione della dialettica di comprensione e spiegazione. Mi riferisco in particolare alla metafora poetica e alla narrazione di finzione. Qui il pensatore francese dà prova di mettere in atto quella dialettica di medesimezza e alterità che si ritrova già in atto nella stessa definizione di "trasgressione regolata": infatti è possibile riscontrare come il termine "trasgressione" faccia coppia con la dimensione dell'alterità e dell'alterazione, laddove la "regola" si possa far risalire alla dimensione della medesimezza.

Già a livello di filosofia del linguaggio, quindi, è possibile notare come la dialettica di medesimezza e alterità sia in atto e come in essa si possa manifestare quell'apertura di senso di cui l'opera poetica è portatrice in senso lato. A tale proposito, Ricœur si fa quindi promotore di quella "veemenza ontologica" (Ricœur, 2010: 396) del discorso poetico in virtù di cui ad esso è concessa la possibilità di dischiudere nuovi ambiti di sensatezza all'uomo che si orienta storicamente nel suo mondo. Come afferma infatti il pensatore francese nel saggio già citato *Dell'interpretazione*:

È sullo sfondo della nuova ontologia ermeneutica che vorrei situare le mie analisi della referenza degli enunciati metaforici e degli intrighi narrativi. Sono pronto a riconoscere che tali analisi *presuppongono* sempre la convinzione secondo la quale

---

<sup>7</sup> Il discorso poetico porta a parola aspetti, qualità, valore della realtà, che non hanno accesso al linguaggio direttamente descrittivo e che possono essere detti solo grazie al gioco complesso dell'enunciazione metaforica e della trasgressione regolata dei significati abituali delle nostre parole» (Ricœur, 2004c: 23).

il discorso non è mai *for its own sake*, per la propria gloria, ma che esso vuole, nei suoi diversi usi, portare al linguaggio una esperienza, un modo di abitare e di essere-nel-mondo che lo precede e che domanda di essere detto (Ricoeur, 2004c: 33).

Si tratta in altre parole di mettere in risalto quella «veemenza ad infrangere la chiusura del linguaggio su se stesso» (*Ib.*), che costituisce l'eredità più propria di quell'ontologia della comprensione che fa capo ad Heidegger e Gadamer.

È quindi in questa direzione che è possibile interpretare l'orizzonte di senso che "circomprende" – per usare un'espressione jaspersiana – il percorso di pensiero ricœuriano. Il linguaggio non è un ente compatto che può essere oggettivato nelle sue regole così come si sforzano di dimostrare gli analitici o gli strutturalisti – che non a caso sono proprio gli atteggiamenti che Ricoeur prende in considerazione nei suoi scritti. La regola, piuttosto, deve essere sempre messa in relazione alla sua infrazione, così come la compattezza dell'oggetto deve sempre infrangersi sulla sua storicità costitutiva, esattamente come non si dà medesimezza senza alterità. Il linguaggio della poesia e della narrazione mostra che non si dà struttura o sistema che non contenga in sé l'esigenza della propria negazione, ovvero la possibilità interna di infrangersi in una referenza che mi parla sempre di "altro" e che mette in moto delle modalità di comprensione e di interpretazione che fanno capo ad un esser-ci, da sempre aperto su un mondo, con gli altri ed in direzione di una trascendenza in grado di coronare il desiderio ultimo dell'uomo: quello di una trasfigurazione della propria costituzione finita entro un orizzonte di senso in cui la propria finitezza non sia avvertita come un limite, quanto piuttosto come una singolarità irrinunciabile.

A ben vedere questa è una tendenza intima e profonda di tutto il percorso ricœuriano, che si ritrova già a partire dal suo scritto su *Il volontario e l'involontario* per poi trasformarsi, senza mai mutare radicalmente, negli scritti sulla metafora e il racconto, fino a *Sé come un altro* e ai *Percorsi del riconoscimento*. Si tratta di un percorso di trasfigurazione della finitezza in una singolarità personale e societaria in grado di riscoprirsi progressivamente nella viva tensione tra la dimensione della medesimezza e quello dell'alterità.

Questo aspetto, in cui si riflette l'ermeneutica del discorso parallelo ricœuriano, si esplica in maniera particolarmente significativa proprio nelle prime battute dello studio sull'ontologia presente in *Sé come un altro* laddove si dice:

Una ontologia resta possibile ai nostri giorni, nella misura in cui le filosofie del passato restano aperte a delle reinterpretaioni e a delle riappropriazioni grazie ad un potenziale di senso lasciato inattivo, anzi represso, dal processo stesso di sistematizzazione e scolarizzazione, cui dobbiamo i grandi corpi dottrinali che ordinariamente identifichiamo con i loro artefici: Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Leibniz e così via. In verità, se non si potessero risvegliare, liberare queste risorse che i grandi sistemi del passato tendono a soffocare e a mascherare, non sarebbe possibile nessuna innovazione, e il pensiero presente non avrebbe altra scelta che fra la ripetizione e l'erranza (Ricœur, 2005a: 411).

In questo passo è infatti possibile vedere come lo stesso approccio ricœuriano alla tradizione metafisica si dà in una prospettiva ermeneutica in cui è sempre richiesta e prevista la possibilità di una “trasgressione” che si costituisce sempre in un dialogo fecondo con i percorsi già segnalati, ma che sia allo stesso tempo in grado di far emergere quel sommerso che la costituisce. Proprio in quest’ottica, il pensatore francese procede in questo ultimo e noto studio di *Sé come un altro* ad indagare il rapporto ontologico tra medesimezza e alterità, così come si è caratterizzato agli inizi della metafisica in Platone e Aristotele, al fine di mettere in risalto e di risvegliare quel fondo ontologico che soggiace al di sotto di queste determinazioni scolastiche.

È così che Ricœur, innestando il problema del medesimo e dell’altro dei dialoghi dialettici di Platone con il tema dell’atto e della potenza di Aristotele in direzione di una riattualizzazione ermeneutica degli stessi nel concetto heideggeriano di *cura* (cfr. 415–431), giunge infine ad esaminare il grande tema della passività come modalità del darsi dell’alterità nel cuore stesso dell’ipseità: «Il termine “alterità” resta allora riservato al discorso speculativo, mentre la passività diventa l’attestazione stessa dell’alterità» (432). La sfera di passività ha per Ricœur un compito ontologico specifico che è appunto quello «di interdire al sé di occupare il posto del fondamento» (*Ib.*). È questo un aspetto essenziale dal momento che va a toccare esattamente il punto nodale di una ermeneutica del discorso parallelo, che si snoda dal tratto della differenza ontologica in direzione di una concretizzazione del tema dell’alterità come centrale per un discorso ontologico fondato su di un decentramento egologico sostanziale. Il movimento dell’ermeneutica filosofica è infatti esattamente quello di sottrarre l’io dalla sua tendenza

accentrante, al fine di far riemergere in questa "sottrazione" il *plus* di significanza proprio dell'altro/Altro.

In questo senso, le tre forme di passività mostrate da Ricœur non sono altro che le modalità in cui questo decentramento si attua, in modo tale da far emergere come l'ipseità non sia altro che un polo di tensioni che non possono mai essere sintetizzate ma solo avvertite e "acconsentite" – per utilizzare un'espressione risalente al Ricœur de *Il volontario e l'involontario* (Ricœur, 1990: 439). È così che la "carne", l'"altro" e la "coscienza" vengono a costituire la traccia di una trascendenza intima che è per il sé sempre appropriante/espropriante allo stesso tempo.

Nella prossimità della carne, dell'altro e della coscienza traluce infatti sempre "qualcos'altro" che non può mai essere oggettivato, che non può mai essere identificato come un che di semplicemente presente lì dinanzi a me, proprio nella misura in cui, appartenendomi, mi espropria dall'illusione del possesso, dirigendo la mia attenzione verso una sorgente inesauribile rispetto a cui io sarò sempre in debito.

In questo senso il sé è tale sempre e solo nella misura in cui in relazione, una relazione che non si lascia mai ricondurre nell'ambito logico-sistematico, ma che è destinata a rimanere tale, proprio come le rette parallele che interferiscono l'una dinanzi all'altra, in quanto non si incontrano mai, se non all'infinito. L'esplicarsi dell'ermeneutica dell'alterità nell'ipseità costituisce il luogo a partire da cui la prossimità si istituisce come manifestazione di una trascendenza in cui si generano quelle interferenze che rendono l'esistenza dell'uomo cosa viva e non morta.

È così, alla luce di un "discorso parallelo", che si può leggere il riferimento sempre obliquo ma altrettanto continuo di Ricœur all'esegesi

biblica che lui stesso non ha mai voluto avvicinare alle questioni filosofiche e ontologiche da lui trattate, mantenendo così una distanza feconda e allo stesso tempo ironica. Allo stesso modo, è sempre in questa luce che si deve rivalutare, come Ricœur stesso afferma sul finire della sua autobiografia intellettuale, quella dialettica di “amore” e “giustizia” come luogo di interferenza tra la sfera della sapienza biblica e del sapere filosofico (Ricœur, 2013: 98). E allo stesso modo si deve leggere il motto finale in cui l’esperienza stessa del pensiero ricœuriano si sostanzia, ossia quel richiamo ad essere “vivi fino alla morte”, che non potrebbe intendersi se quella tensione infinita tra i “discorsi paralleli” non fosse di per se stessa quella vita, che ci reclama da sempre ad una ripresa, oltre le rovine del finito, in direzione di una impersonazione piena, a divenire ciò che ciascuno di noi è, fino in fondo. Perché solo l’infinità del rinvio delle parallele e dei discorsi che su di esse si muovono nella loro reciproca differenza e alterità permette di far emergere quell’*intimior intimo meo* da cui scaturiscono le possibilità più proprie e profonde di ciascuno.

## Bibliografia

- Ricœur, P. (1990). *Filosofia della volontà 1. Il Volontario e l’involontario*. Trad. it. di M. Bonato. Genova: Marietti.
- Ricœur, P. (2004<sup>2a</sup>). *Spiegare e comprendere*. In P. R., *Dal testo all’azione*. Trad. it. di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 154–204.
- Ricœur, P. (2004<sup>2b</sup>). *La funzione ermeneutica della distanziamento*. In P. R., *Dal testo all’azione*, cit., 97–114.
- Ricœur, P. (2004<sup>2c</sup>). *Dell’interpretazione*. In P. R., *Dal testo all’azione*, cit., 11–35.

Ricœur, P. (2005a). *Sé come un altro*. Trad. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2005b). *Percorsi del riconoscimento*. Trad. it. di F. Polidori. Milano: Raffaello Cortina Editore.

Ricœur, P. (2007<sup>4</sup>). *Esistenza e ermeneutica*. In *Il conflitto delle interpretazioni*. Trad. it. di A. Rigobello. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2010<sup>5</sup>). *La metafora viva*. Trad. it. di G. Grampa. Milano: Jaca Book.

Ricœur, P. (2013<sup>2</sup>). *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Trad. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.

Valori, F. (2003). *Il discorso parallelo. Verità, linguaggio e interpretazione fra Heidegger e Gadamer*. Roma: Armando.