Critical Hermeneutics, 1 (2017)
Biannual International Journal of Philosophy
http://ojs.unica.it/index.php/ecch/index
ISSN 2533-1825 (on line); DOI 10.13125/CH/3229

Articolo presentato il 2/2/2018
Articolo accettato il 2/2/2018
Articolo pubblicato il 15/2/2018

Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio

(Paul Ricoeur's Hermeneutic Style: Explain More to Understand Better)

Fabrizio Turoldo

Abstract

In this essay the Author retraces the central themes of Ricoeurian hermeneutics. As heir to the philosophical tradition inaugurated by Heidegger and Gadamer, Paul Ricoeur follows the same line of the two undisputed masters of twentieth century hermeneutics, but gives his own very personal reading. By trying to overcome the dichotomy placed by Gadamer between truth and method, Ricoeur shows the complementarity between explanation (*erklären)*, typical of the sciences, and understanding (*verstehen*), practiced by the humanistic disciplines. Explanation and comprehension are, in fact, two sides of the same hermeneutical arc, that arc which is stretched every time a reader is placed before a text and is called upon and questioned by it.

Keywords: nature sciences, spiritual sciences, reflection and understanding, hermeneutical conflicts, truth

Abstract

In questo saggio l'Autore ripercorre i temi centrali della ermeneutica ricœuriana. Erede della tradizione filosofica inaugurata da Heidegger e Gadamer, Paul Ricœur ripercorrendo la via tracciata dai due maestri indiscussi dell'ermeneutica novecentesca, ma dandone una lettura del

tutto personale. Cercando di superare la dicotomia posta da Gadamer tra verità e metodo, mostra la complementarità tra lo spiegare (*erklären*) tipico delle scienze e il comprendere (*verstehen*) praticato dalle discipline umanistiche. Spiegazione e comprensione sono, infatti, due lati dello stesso arco ermeneutico, quell'arco che si distende ogni qualvolta un lettore si pone di fronte a un testo e da esso si fa interpellare e interrogare.

Parole chiave: scienze della natura, scienze dello spirito, spiegazione e comprensione, conflitti ermeneutici, verità

1. *Verfremdung* e *Zugehörigkeit*

"Spiegare di più per comprendere meglio" era una massima che Paul Ricœur amava spesso ripetere e in cui si condensava, a mio modo di vedere, un intero stile filosofico.

Comprensione e spiegazione, per Ricœur, non possono escludersi a vicenda, perché costituiscono due tendenze fondamentali dello spirito umano, nel suo processo di conoscenza della realtà e di appropriazione dell'universo simbolico e culturale. Da un lato, infatti, vi è la comprensione, che testimonia di una appartenenza del nostro essere all'essere, appartenenza che precede qualsiasi opposizione di un soggetto ad un oggetto. Dall'altro lato, invece, vi è la spiegazione, che rende conto del movimento di distanziazione, attraverso il quale questa relazione di appartenenza cede il passo al processo di oggettivazione proprio delle scienze.

L'aver tenuto insieme spiegazione e comprensione costituisce la caratteristica essenziale dello stile filosofico Ricœuriano, ciò che lo distingue essenzialmente da altri approcci tipici dell'ermeneutica contemporanea, quali, ad esempio quelli di Martin Heidegger e Hans Georg Gadamer, che contrappongono spiegazione e comprensione.

La posta in gioco, nella contrapposizione tra spiegazione e comprensione, è la frattura epistemologica tra scienze della natura e scienze dello spirito, a cui sembrerebbe condurre una prospettiva come quella di Heidegger e Gadamer. Diversi anni fa, ho provato ad approfondire questo tema in un testo a cui ho voluto dare come titolo di "*Verità del metodo"*[1], per indicare il fatto che, nella prospettiva di Ricœur, il "metodo" delle scienze ha una sua verità, al contrario di quanto sembrerebbe indicare Gadamer nel titolo della sua opera più nota, dove la "e" di *Verità e metodo*[2] viene ad assumere una funzione disgiuntiva, anziché congiuntiva. Gadamer infatti tende a respingere l'apparato metodologico delle scienze, comprese le scienze umane. Tutta l'opera di Gadamer, infatti, è attraversata da un'antinomia tra "distanziazione alienante" (*Verfremdung*) e "appartenenza" (*Zugehörigkeit*). La distanziazione alienante costituisce, secondo Gadamer, il presupposto ontologico che sostiene la pratica oggettiva delle scienze e, al tempo stesso, l'attitudine che permette l'oggettivazione che regna in esse. Tale distanziazione costituisce uno scadimento, che rompe il rapporto che ci fa appartenere alla realtà che pretendiamo di oggettivare. Per Gadamer, dunque, si pone una vera alternativa tra verità e metodo. Ricœur, al contrario, riesce a cogliere la funzione positiva della distanziazione, come dimostra molto bene un saggio del 1975, esplicitamente dedicato a questo tema ed intitolato *La funzione ermeneutica della distanziazione* (Ricœur, 1986: 101–117)[3]. Scrive infatti Ricœur, all'inizio di questo saggio, che dobbiamo «riconoscere alla *Verfremdung* (distanziazione alienante) un significato positivo che non si riduca a quell'ombra di declino che Gadamer tende ad attribuirle» [4] (*Ib.*: 111). «Noi»,

[1] Cfr. Turoldo, 2000.
[2] Cfr. Gadamer, 2000.
[3] Il testo era apparso originariamente in Bovon, Rouiller (éd.), 1975: 201–215.
[4] (traduzione mia).

continua Ricœur, «siamo così preparati a scoprire, tra oggettivazione ed interpretazione un rapporto molto meno dicotomico e, di conseguenza, molto più complementare rispetto a quello che era stato istituito dalla tradizione romantica» (*Ib.*: 112) [5] . Infine, trattando della comprensione di sé, Ricœur osserva che "una critica delle illusioni del soggetto, alla maniera marxista e freudiana, può allora e persino deve essere incorporata nella comprensione di sé" (*Ib.*: 117)[6].

2. *Aletheia e omoiosis*

La considerazione positiva che Ricœur riserva al metodo delle scienze affonda le sue radici nella stessa teoria analogica della verità a cui il filosofo francese fa riferimento, teoria che si contrappone, non a caso, a quella tendenzialmente più univocistica di Heidegger, a cui fa invece riferimento Gadamer.

Ricœur, infatti, ritiene che la verità si possa dire in molti modi, proprio come pensava Aristotele, secondo il quale l'analogia del vero risulta speculare all'analogia dell'essere. Aristotele, com'è noto, distingue, nell'*Etica Nicomachea*, cinque disposizioni con le quali l'anima dice il vero, affermando o negando: l'arte, la scienza, la saggezza, la sapienza e l'intelletto (Aristotele, VI 3, 1139 b 15-18) Aristotele, inoltre, nella *Metafisica*, fa un'interessante distinzione tra due diversi significati del vero: quello che ha per opposto il falso e quello invece che ha per posto l'ignoranza. Di questi due significati Heidegger esalta il secondo, mentre considera il primo una sorta di derivato. Ricœur, al contrario, riesce a tenere insieme, così come

[5] (traduzione mia).
[6] (traduzione mia).

faceva Aristotele, entrambi i significati del vero, nella loro complementarietà. Scrive infatti Aristotele:

> Per quanto concerne gli oggetti, il vero e il falso sono connessi col fatto che gli oggetti stessi sono uniti o divisi - di guisa che è nel vero chi crede che sia diviso ciò che è diviso e sia unito ciò che è unito, ed è nel falso chi formula pensieri diversi dalla realtà delle cose. (…) Ma, per quanto concerne le cose non composte, in che cosa consiste il loro essere, la loro verità o la loro falsità? (…) In realtà, il vero che è presente nelle cose non composte non è lo stesso, proprio come non è lo stesso neppure l'essere, ma il vero e il falso sono presenti in esse nel senso che il vero sta nell'aver contatto diretto con una cosa e ell'enunciarla (non sono, infatti, la stessa cosa affermazione e enunciazione), mentre l'ignoranza sta nel non aver contatto diretto con essa. (…) E la verità sta nel pensare siffatti oggetti, e non c'è, in merito a questi, né falsità né errore, ma soltanto un'ignoranza che, però, non è affatto simile alla cecità, giacché la cecità somiglia piuttosto alla mancanza totale della capacità di pensare (Aristotele, 1980: IX 10, 1051 b 1052 a).

Heidegger ha fatto spesso riferimento a questo passo aristotelico, individuando in esso un'ultima risonanza della verità, non più trasmessa alla futura storia della filosofia[7]. Heidegger trova infatti in questo passo aristotelico una consonanza con il suo modo di intendere la verità come rivelazione, scoperta, illuminazione di

[7] Scrive infatti Heidegger: «Un'ultima risonanza della verità era rimasta, senza essere in grado di passare nella futura storia della filosofia (cfr. Aristotele, *Metafisica*, IX 10)»: M. Heidegger, 1988: 145. In un altro passo heideggeriano leggiamo inoltre che «non si può lasciar passare inosservato che presso i greci, (…), era non meno viva l'originaria se pur preontologica comprensione della verità che fu fatta avere, almeno in Aristotele (*Metafisica*, IX 10)» (Heidegger, 1976: 277).

dimensioni del reale insospettate ed inattese. L'approccio di Heidegger alla verità è dinamico e rivelativo e non consiste in un'adeguazione del pensiero al reale, perché la realtà non è un dato oggettivo e stabile a cui ci si debba adeguare, ma qualcosa che deve essere interpretativamente trasformato[8]. Heidegger riprende dunque da Aristotele la nozione di verità come disvelamento, ma ne fa il senso dominante ed esclusivo, trattando invece la verità come concordanza alla stregua di un derivato o sostituto della verità-disvelamento. Più fedele al dettato aristotelico risulta invece Ricœur che, pur avendo ben presente il concetto heideggeriano di verità, non ne fa il senso dominante od esclusivo.

La critica heideggeriana dell'*omoiosis* risulta dunque speculare alla critica gadameriana della *Verfremdung*, così come esiste una relazione piuttosto stretta tra la fine dialettica che Ricœur istituisce tra *Verfremdung* e *Zugehörigkeit* da un lato e *aletheia-omoiosis* dall'altro.

Per capire analiticamente che cosa significhi per Ricœur "spiegare di più per comprendere meglio" sarà allora utile osservare la dialettica *Verfremdung-Zugehörigkeit* all'opera in una serie di mediazioni operate in diversi domini del sapere.

3. Il conflitto delle interpretazioni

Nell'opera *Le volontarie et l'involontaire*[9] Ricœur mette a confronto due diverse modalità attraverso cui ci si può accostare al fenomeno della corporeità umana. Da un lato vi è l'interpretazione della corporeità fornita dalle scienze oggettive, che mira a "spiegare" il fenomeno della corporeità. Secondo questa prospettiva il corpo umano si presenta come un oggetto naturale sottoposto alle leggi

[8] Heidegger ritorna su questo tema in *Essere e Tempo*, *Domande fondamentali della filosofia* e *Sull'essenza della verità*.
[9] Cfr P. Ricœur, 1950.

deterministiche della natura. Dall'altro lato, invece, abbiamo la fenomenologia del corpo proprio, che prova a "comprendere" la corporeità come espressione di un soggetto personale cosciente e libero.

Le due diverse prospettive non vengono né contrapposte, né giustapposte, ma fatte interagire fecondamente attraverso una dialettica tesi-antitesi-sintesi. Il discorso oggettivo delle scienze naturali, infatti, costituisce un'antitesi rispetto alla tesi ingenua del soggetto personale cosciente e libero, antitesi che viene superata, infine, dalla tesi di una libertà conscia dei propri limiti.

Un secondo conflitto tra comprensione e spiegazione è quello che Ricœur istituisce nella prima parte del volume *Le conflit des interprétations* [10] , dedicata al rapporto tra ermeneutica e strutturalismo. In questo secondo caso i due termini dell'antinomia sono costituiti dalla filosofia riflessiva del linguaggio, che si pone l'obiettivo di comprendere e dalla scienza oggettiva del linguaggio, che vuole spiegare. Per la filosofia riflessiva del linguaggio l'essenza del linguaggio risiede, come osserva Ricœur, nella soggettività, perché linguaggio costituisce l'atto di un soggetto e la sua funzione è quella di dire qualcosa a qualcuno relativamente a qualcosa. La linguistica, al contrario, considera il linguaggio un oggetto. La linguistica strutturale, in particolare, si fonda sulla dissociazione tra la lingua, intesa come sistema o codice impersonale, e la parola, termine con cui viene indicato l'uso soggettivo del linguaggio. Anche in questo caso comprensione e spiegazione della lingua vengono dialettizzate da Ricœur sino a convergere in una sintesi finale. L'incontro tra la lingua e la parola, secondo Ricœur, avviene infatti nella frase, che rappresenta un sistema semiologico che il soggetto riattiva a fini semantici, usando il linguaggio per dire qualcosa. La

[10] Cfr. Ricœur, 1969.

lingua, infatti, è solo un sistema potenziale di significazione, che diventa significante solo all'interno della frase, ossia dell'istanza di discorso.

Un terzo conflitto tra appartenenza (o comprensione) e sapere critico (o spiegazione) lo troviamo articolato in *Lectures on Ideology and Utopia*[11]. L'ideologia, secondo Ricœur, ha a che fare con la struttura simbolica della vita sociale e acquista il suo ruolo più significativo in relazione al problema della legittimazione del potere e della struttura gerarchica della società. L'utopia, al contrario, getta uno sguardo esterno su di una certa realtà sociale, offrendo lo spunto per modi di vita alternativi. Sia l'ideologia che l'utopia hanno le loro patologie. Il pensiero ideologico diventa cieco ed angusto quando passa dall'integrazione nei confronti dell'autorità legittima alla giustificazione della dominazione. Allo stesso modo l'utopia può degenerare nell'evasione, nel rifiuto della responsabilità. Ideologia ed utopia riescono, secondo Ricœur, ad evitare queste derive patologiche solo entrando in una relazione dialettica. L'ideologia infatti può preservare il pensiero utopico dall'evasione e dalla fuga deresponsabilizzante nell'immaginazione, così come l'ideologia può svolgere una funzione importante nei confronti della patologia del pensiero ideologico, che è cieco ed angusto proprio per la sua incapacità di concepire un non luogo.

Un quarto conflitto tra spiegazione e comprensione è quello che Ricœur prende in esame in *De l'interprétation*[12] e ne *Le conflit des interprétations*[13]. In questo caso si tratta di indagare il fenomeno religioso ed i suoi simbolismi. Le due interpretazioni che entrano in conflitto, in questo campo, sono quella archeologica e quella teleologica. Lo stile ermeneutico di tipo archeologico trova i suoi

[11] Cfr. Ricœur, 1986.
[12] Cfr. Ricœur, 1965.
[13] Cfr. Ricœur, 1969.

paradigmi, secondo Ricœur, nel pensiero di Nietzsche, Marx e Freud, mentre quello teleologico ha i suoi modelli nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e nella filosofia della religione di Mircea Eliade. Da un lato l'archeologia tende a riportare la religione alle cause che l'hanno prodotta, offrendone, in questo modo, una "spiegazione". Nell'archeologia della religione troviamo dunque Freud, che la lega al desiderio di trovare un sostituto rispetto al ruolo esercitato dalla figura paterna nell'infanzia; Marx, che la riduce ad un epifenomeno della struttura di produzione e Nietzsche, che la riconduce alla volontà di dominio. La teleologia della religione, al contrario, cerca di comprendere la religione, riferendola al suo oggetto intenzionale. Ricœur, a proposito di questo conflitto ermeneutico, osserva che «noi non ci possiamo accontentare di una semplice giustapposizione tra questi due stili interpretativi; occorre articolarli l'uno sull'altro e mostrarne le loro funzioni complementari» (Ricœur, 1969: 318). La mediazione può infatti avvenire perché gli stessi simboli religiosi possono sopportare un duplice ordine di interpretazioni: da un lato quello che riesuma figure che si situano sempre dietro la coscienza (ad es. l'inconscio freudiano) e, dall'altro lato, quello che tenta un'esplorazione di quelle figure che si situano oltre la coscienza e che l'attraggono in avanti (le figure dello Spirito di Hegel). Il movimento analitico e regressivo verso l'inconscio e il movimento sintetico e progressivo verso lo spirito sono infatti complementari.

Il quinto dei conflitti ermeneutici che Ricœur prende in considerazione mi pare quello decisivo. Si tratta infatti del conflitto tra spiegare e comprendere, cioè del più radicale tra tutti i conflitti esaminati sinora. I precedenti conflitti infatti si fondano sull'uso di opposte strategie metodologiche; da un lato quella dello spiegare e, dall'altro lato, quella del comprendere. Quest'ultimo conflitto, invece,

riguarda le prospettive metodologiche stesse su cui i precedenti conflitti si fondavano[14].

Ricœur rimette in discussione il dualismo metodologico tra spiegare e comprendere attraverso l'illustrazione delle aporie che emergono nei campi della teoria del testo, della teoria dell'azione e della teoria della storia dall'esclusione di uno dei due approcci a favore dell'altro.

La prospettiva esplicativa nella teoria del testo è rappresentata dalla semiologia, che segue un modello strutturale, basato su relazioni stabili tra unità concrete. La spiegazione, applicata al racconto, inoltre, si basa sull'intreccio dei codici messi in opera dal testo, evitando questioni relative all'intenzione dell'autore, alla ricezione da parte dei lettori o al senso complessivo dell'opera, tutte questioni liquidate con la sbrigativa etichetta di "psicologismo". Al contrario, quelli che adottano una metodologia comprensiva vedono nell'analisi strutturale una oggettivazione estranea al messaggio del testo e mirano a stabilire una comunicazione tra l'intenzione autentica dell'autore ed il lettore. Tutte e due le prospettive, se isolate e giustapposte l'una all'altra, risultano alla fine insoddisfacenti. La comprensione non mediata attraverso la spiegazione rimane ad un livello ingenuo e non riesce ad elevarsi al livello della comprensione colta. L'analisi strutturale, a sua volta, non avrebbe alcuna ragione di essere se prima il racconto non fosse stato scritto da qualcuno per qualcun altro e se esso non fosse lo strumento attraverso cui una comunità si interpreta per via narrativa.

Nel campo della teoria dell'azione Ricœur critica la prospettiva di Elizabeth Anscombe che, nell'opera *Intention*[15], contrappone il gioco di linguaggio che si occupa di azioni intraprese da uomini al discorso

[14] Cfr. Ricœur, 1986: 137–211.
[15] Cfr. Anscombe, 2004.

che parla di azioni che accadono nella natura, perché il primo ha a che fare con progetti, intenzioni, motivi, ecc., mentre il secondo usa piuttosto le nozioni di causa, fatto, legge, ecc. Secondo Ricœur, al contrario, i due universi semantici non vanno contrapposti, perché motivo e causa si trovano ai due estremi di una scala sulla quale si situa il fenomeno umano. I motivi che guidano le nostre azioni possono essere più o meno razionali e più o meno condizionati da una causalità di tipo esteriore. I motivi incoscienti di tipo freudiano sono, ad esempio, molto prossimi alle cause fisiche, mentre i motivi che che guidano il giocatore di scacchi nelle sue mosse sono di tipo tendenzialmente razionale. La realtà umana, tuttavia, presenta sempre una combinazione di questi due estremi nel campo dell'azione, che appartiene, al tempo stesso, al regime della causalità e della motivazione.

La teoria della storia, infine, può basarsi sulle procedure esplicative della cosiddetta storiografia scientifica, di cui fa parte, solo per fare un esempio, la scuola analitica di lingua inglese che si ispira a Carl Hempel e al suo scritto del 1942 *The Function of General Laws in History*[16]*, s*econdo la quale la spiegazione storica segue lo schema della spiegazione di un evento fisico. Oppure, al contrario, la teoria della storia può enfatizzare il fatto che la storia ha a che fare con azioni umane, che sono guidate da motivazioni, progetti, intenzioni, che vanno comprese attraverso un movimento intropatico, che coinvolga la soggettività stessa dello storico. A questo secondo tipo di approccio si avvicinano alcuni storici di lingua inglese, influenzati da Collingwood, ed altri, di lingua francese, quali Raymond Aron ed Henry Marrou, influenzati a loro volta dalla sociologia comprensiva tedesca di Rickert, Simmel, Dilthey e Weber. Anche in questo caso Ricœur ha buon gioco nel rilevare, da un lato, la debolezza scientifica

[16] Cfr. Hempel, 1942: 35–48.

delle leggi generali invocate dallo storico e, dall'altro lato, la necessità di un momento critico all'interno di prospettive basate su relazioni immediate di entropatia.

4. La dialettica ricœuriana e quella hegeliana

La dialettica che Ricœur istituisce tra spiegazione e comprensione ricorda la dialettica tesi-antitesi-sintesi di hegeliana memoria. Ad una comprensione ingenua, che costituisce la tesi, si contrappone sempre un'antitesi, rappresentata dall'approccio critico tipico delle scienze. L'antitesi poi, come accade anche in Hegel, viene a sua volta superata dalla sintesi, che è rappresentata da una comprensione colta, la quale si è saputa misurare con la spiegazione, inglobandola al suo interno.
Accanto a queste analogie tra la dialettica Ricœuriana e quella hegeliana, tra le due vi è, però, anche una notevole differenza: Ricœur ha sempre rifiutato l'idea hegeliana della conciliazione definitiva e del sistema compiuto. Scrive, molto bene, a questo proposito Kevin Vanhoozer:

> Una delle caratteristiche più impressionanti della filosofia di Ricœur è precisamente questa abilità nel mediare opposizioni apparentemente irreconciliabili. (…) E tuttavia la mediazione non è mai totale, mai perfetta. Il dialogo tra filosofi e tra diverse discipline ha la verità come suo ideale regolativo, ma mai come suo possesso. La sintesi finale è sempre rimandata. Hegel appare come il serpente nel giardino di Ricœur, che lo istiga a mangiare all'albero della conoscenza assoluta, e che rappresenta la più grande prova e la più grande tentazione del filosofo (Vanhoozer, 1990: 5).

Ricœur rifiuta la sintesi definitiva perché è convinto che il nostro pensiero non sia in grado di porsi come padrone del senso, dal

momento che si deve sempre confrontare con un fondo enigmatico e misterioso, che si sottrae alla chiarezza del concetto e che emerge in modo paradigmatico attraverso gli enigmi del male e del tempo. Scrive infatti Ricœur, a proposito dello scacco che il problema del male rappresenta per ogni tentativo di costruire un sapere assoluto:

> Per quale motivo, in effetti, ci rifiutiamo di dire che la "fine" è sapere assoluto, adempimento di tutte le mediazioni in un tutto, in una totalità senza resto? Perché diciamo che questa fine non è che annunciata, promessa "per profezia", nel linguaggio del *Tractatus Theologico-Politicus?* Perché restituiamo al sacro il posto che un sapere assoluto ha usurpato? Perché ci opponiamo alla conversione della fede in gnosi? Il motivo, assieme ad altri, per cui un sapere assoluto non è possibile, è il problema del male, quello stesso problema che fu il nostro punto di partenza e che ci è poco fa apparso come una semplice occasione per porre il problema del simbolo e dell'ermeneutica. (Ricœur, 1991: 483)

Lo stesso fondo misterioso ed impermeabile alla speculazione filosofica che sperimentiamo di fronte al male si ripresenta quando consideriamo il tempo. Sant'Agostino, infatti, scriveva: «Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me ne chiede, lo so bene: ma se volessi darne spiegazione a chi me ne chiede, non lo so» (Agostino, 1968: 759). Questa enigmaticità, secondo Ricœur, è acuita dall'insuperabilità della dicotomia tra tempo dell'anima e tempo del cosmo, che costituisce il filo conduttore dell'analisi da lui condotta in *Tempo e racconto*, opera in tre volumi che compie un interessantissimo tragitto tra le riflessioni condotte sul tema della temporalità da grandi classici come Aristotele, Agostino, Kant, Husserl e Heidegger. Sull'analogia tra il problema del male e quello del

tempo, che rappresentano le due grandi pietre d'inciampo dei grandi sistemi metafisici, scrive così Gabriella Segarelli:

> Il tempo opera sulla filosofia allo stesso modo del male. In entrambi i casi la filosofia diventa ermeneutica e poetica, si fa ascolto e tenta nuove vie - il linguaggio simbolico, la verità metaforica, la dimensione narrativa - per parlare dell'uomo e dell'essere. E in entrambi i casi l'universo di senso cui la filosofia attinge per procedere su questa strada è il linguaggio poetico, religioso, in una parola rivelativo. (…) Con la metafora e il racconto Ricœur tenta di rispondere al problema del tempo, come, mediante il simbolo e il mito, aveva cercato di risolvere la questione del male. Anche in questo caso la filosofia si riconosce impossibilitata a risolvere il problema che le sta dinnanzi e deve ricorrere al linguaggio poetico per penetrare il mistero (Segarelli, 1988: 112–113).

Bibliografia

Agostino, (1968). *Le confessioni*. Bologna: Zanichelli.

Anscombe, G.E.M. (2004). *Intenzione*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce.

Aristotele. (1988). *Etica Nicomachea*, Id. *Opere*. Roma-Bari: Laterza.

Aristotele. (1988). *Metafisica*, Id. *Opere*. Roma-Bari: Laterza.

Bovon, F. e Rouiller, G., éd. (1975). *Exegesis. Problèmes de méthode et exercises de lecture*. Neauchâtel: Delachaux et Niestlé.

Gadamer, H.-G. (2000). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.

Heidegger, M. (1973). *Sull'essenza della verità*. Brescia: La Scuola.

Heidegger, M. (1976). *Essere e Tempo*. Milano: Longanesi.

Heidegger, M. (1988). *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*. Milano: Mursia.

Heidegger, M. (1988). *La fonction herméneutique de la distanciation*, in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris: Seuil.

Hempel, C.G. (1942). The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*, *39* (2), Jan., 15.

Ricœur, P. (1950). *Le volontarie et l'involontaire*. Paris: Aubier.

Ricœur, P. (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1969). *Le conflit des interprétations*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1986). *Lectures on Ideology and Utopia*. New York: Columbia University Press.

Ricœur, P. (1991). *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Genova: Il Melangolo

Segarelli, G. (1988). Paul Ricœur tra concetto e kerygma: Il "kantiano post-hegeliano". *Filosofia e Teologia*, *2*.

Turoldo, F. (2000). *Verità del metodo. Indagini su Paul Ricœur*. Padova: Il Poligrafo.

Vanhoozer, K.J. (1990). *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricœur. A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.