

Critical Hermeneutics

Biannual International Journal of Philosophy

Vol. 1, n. 1, December 2017

Part II

On Understanding and Interpretation: The Issues and Perspectives of Contemporary Hermeneutics

Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy

UniCA OpenJournals

ISSN 2533-1825 (on line)

Critical Hermeneutics. Biannual International Journal of Philosophy

(ISSN 2533-1825 [on line])

Vol.1, n.1, December 2017, P. II

Ed. by Giovanna Costanzo

Università degli studi di Messina

and

Vinicio Busacchi

Dipartimento di Pedagogia, Psicologia, Filosofia

Università degli studi di Cagliari

Via Is Mirrionis 1 - 09123 Cagliari, IT

Scientific Committee

Luca Alici, Luigi Alici, Carlo Alberto Augieri, Gabriella Baptist, Silvana Borutti, Francesca Brezzi, Daniele M. Cananzi, Carla Canullo, Annalisa Caputo, Marco Casucci, Fabio Ciaramelli, Vincenzo Cicero, Roberto Cipriani, Beatriz Contreras Tasso, Attilio Danese, Christian Delacroix, Giulia Paola Di Nicola, François Dosse, Adriano Fabris, Fernanda Henriques, Daniella Iannotta, Domenico Jervolino, Pier Luigi Lecis, Giuseppe Martini, Johann Michel, Gaspare Mura, Anna Maria Nieddu, Ugo M. Olivieri, David Pellauer, Jérôme Porée, Paola Ricci Sindoni, Maria Teresa Russo, Fabrizio Turollo, Pierluigi Valenza, Carmelo Vigna

Management Committee

Marcelino Agís Villaverde, Vinicio Busacchi, Giovanna Costanzo, Alison Scott-Baumann, Luís António Umbelino

Layout Editor

Simonluca Pinna

Editors' Introduction

The Twentieth century was deeply influenced from philosophical hermeneutics' theoretical-practical and reflective developments. It introduced a so large range of problematisations, contents and perspectives, and in a so vast referential and implicational (inter-) disciplinary scale, to enter into the real orbit of a philosophical koinè, not of a decennary or few decennaries (Vattimo), but of a century and more. It expresses the productivity, significance and heuristic strength of a research and thought that hits different scientific domains, particularly (but not exclusively) the human and social sciences: from psychology to sociology, from psychoanalysis to literature, from semiotic to biblical exegesis, from anthropology to linguistics, from rhetoric to narratology, from history to law, from political theory to religion etc.

This is an itinerary as vast and fecund as non linear and problematic, and even conflictual.

For a long time hermeneutics has been recognised as technical and philosophical discipline of reference in the interpretation of signs, symbols and propositional contents; in biblical exegesis and the interpretation of texts in general; in research and reflection around methodological and epistemological aspects of science; in investigation of phenomenological and ontological nature related to the phenomenon of understanding and to the contents of knowledge; in the critical approach to ideological construction; and much more.

Contemporary philosophical hermeneutics has significantly contributed to determine a truthfully complex modality to approach

the knowledge of reality, human being, cultural products and values. From here it comes the necessity of a redefinition of discursive levels and registers, of a statutory re-qualification, of refining procedures, methods and interpretative possibilities. In addition, there is a widespread practical-ethical tension, both in reference to methodology and to the contents, and as a dialectical-dialogical as a problematising and conflictual tension. This is philosophical hermeneutics as mediation-normalisation and as alternative-alteration; and philosophical hermeneutics as a discipline of conciliating synthesis and as a practical-theoretical critique.

In an opened range of investigation and research, this number of Critical Hermeneutics thematises the question of the relationship between understanding and interpretation within the thematic perspective of philosophical hermeneutics of yesterday, today and tomorrow. The question related to the possibility that interpretation and explanation could open to productive dynamics and practices of knowledge and understanding within different or potentially connected knowledges, cultures and ideas remains opened, among other questions.

In part 2 of this issue 1, the fundamental themes of twentieth century hermeneutics are re-examined, particularly in the essays by Francesca Brezzi, Vincenzo Cicero, Fabrizio Turolto and Carmelo Vigna.

In The Game as Art "or" The Art in Play, Francesca Brezzi traces the search for "truth" in the game of understanding, one of the central themes of gadamerian hermeneutics. Starting from the well-known Gadamerian reading, she attempts a "loose" reading, a sort of inverted hermeneutics, through which she will be able to demonstrate the ontological dignity of the game, of play as truth experience.

In SAYING CHRIST: Observations on Some Christological Aspects in Paul Ricoeur, Vincenzo Cicero re-examines Paul Ricoeur's fruitful contribution to Christology and the hermeneutics of the "kerygma", even though the philosopher did not dedicate specific works to the issue. The polyphonic name of the Biblical God is of great interest, as is the reconstruction of the Ricoeurian aporias related to the Christ-Logos, key issues in relation to thought which becomes stronger when confronted with faith.

Fabrizio Turollo retraces the central themes of Ricoeurian hermeneutics in his essay, Paul Ricoeur's Hermeneutic Style: Explain More to Understand Better. 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. As opposed to Heidegger, who chooses the "shortest path" to quickly reach an ontology of understanding, Ricoeur prefers the "long path" of patient reflection on psychoanalysis, linguistics, narratology, critique of ideologies, anthropology; a long path that explores the universe of signs, texts, in order to bring out the hermeneutical nature of all our knowledge. 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.

In Hermeneutics and Metaphysics: A Possible Alliance, Carmelo Vigna looks back at the legacy that hermeneutics has given to contemporary reflection. If on the one hand the hermeneutic season as the dominant form of philosophy now seems to have faded, on the other, it is an undeniable fact that hermeneutics has contributed to

the enrichment of Western theoretical heritage. Hermeneutics must still be held with due consideration within the context of the variety of philosophical knowledge forms, without being contrasted with "speculative" (metaphysical) knowledge, as it was customary to do a few decades ago. It is only when we flee from every useless and sterile contraposition, that we can think of it in the light of a new and fruitful alliance with metaphysics.

Therefore, if there are many questions that a critical reflection on hermeneutics poses, it certainly also reveals the living and vital character of a discipline that never ceases to be questioned by the world around us and never ceases to invite everyone to become faithful and discreet interpreters of their own time. Only through such understanding can we avoid the risk of being trapped inside the shallows of a closed and self-referential knowledge whose greatest danger is losing sight of the essential link with the world of life.

V. Busacchi – G. Costanzo

Editoriale

Il Novecento è stato profondamente influenzato dagli sviluppi teoretico-pratici e riflessivi dell'ermeneutica filosofica. Ha introdotto un tale ventaglio di problematizzazioni, contenuti e prospettive, e su una vasta scala di riferimento e investimento (inter-)disciplinare, da parer inserirsi nell'orbita di una vera e propria koinè filosofica, non decennale (Vattimo) ma secolare. Una produttività, significatività e forza euristica del ricercare e del pensare che ha investito vari ambiti scientifici, particolarmente (ma non solo) delle scienze umane e sociali: dalla psicologia alla sociologia, dalla psicoanalisi alla letteratura, dalla semiotica alla esegesi biblica, dall'antropologia culturale alla linguistica, dalla retorica alla narratologia, dalla storia al diritto, dalla teoria politica alla religione, ecc.

Si tratta di un itinerario tanto ampio e fertile quanto non lineare e problematico, e persino conflittuale.

Da tempo l'ermeneutica risulta riconosciuta come disciplina tecnica e filosofica di riferimento nella interpretazione dei segni, dei simboli e dei contenuti proposizionali, nella esegesi del testo biblico e interpretazione dei testi in generale, nella ricerca e riflessione sugli aspetti metodologici ed epistemologici delle scienze, nelle indagini di marca fenomenologica e ontologica relative al fenomeno della comprensione e ai contenuti conoscitivi, nell'approccio critico delle costruzioni ideologiche e altro ancora.

L'ermeneutica filosofica contemporanea ha significativamente concorso alla determinando una vera e propria modalità complessa di approccio alla conoscenza della realtà, dell'umano e dei suoi prodotti

culturali, dei valori. Da qui, la necessità della ridefinizione di piani e registri discorsivi, della riqualificazione statutaria, dell'affinamento di procedimenti e metodi e delle possibilità interpretative. Da qui, ancora, una diffusa tensione pratico-etica, tanto in riferimento metodologico quanto di contenuto, e tanto dialettico-dialogica quanto problematizzante e conflittuale. Ermeneutica filosofica come mediazione-normalizzazione e come alternativa-alterazione. Ermeneutica filosofica come disciplina dalla "sintesi conciliativa" e come teoria-pratica critica.

Dentro un ventaglio aperto di investigazione e di ricerca, questo numero inaugurale di Critical Hermeneutics pone a tema la questione del rapporto tra comprendere e interpretare nel quadro tematico e prospettico dell'ermeneutica filosofica di ieri, di oggi e di domani. Resta aperta, tra le altre cose, la domanda relativa alla possibilità che l'interpretazione e la spiegazione aprano a dinamiche e pratiche produttive di conoscenza e comprensione, tanto nella differenza quanto nella potenziale colleganza tra saperi, culture e idee.

In questo numero 1, parte II, vengono ancora ripercorsi i temi fondamentali dell'ermeneutica del Novecento e in particolare trovano collocazione i saggi di Francesca Brezzi, Vincenzo Cicero, Fabrizio Turolfo, Carmelo Vigna.

Francesca Brezzi ne Il gioco come arte o L'arte in gioco ripercorre uno dei temi centrali dell'ermeneutica gadameriana, quello della ricerca della «verità» del gioco. A partire dalla nota lettura gadameriana tenterà una lettura «infedele», ovvero una sorta di ermeneutica rovesciata, attraverso cui riuscire a mostrare la dignità ontologica del gioco, del ludus quale esperienza veritativa.

Vincenzo Cicero in DIRE CRISTO. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Paul Ricœur ricostruisce il contributo fecondo che Paul Ricœur ha dato alla cristologia e all'ermeneutica del "kerygma", pur

non avendo dedicato opere specifiche alla questione. Di grande interesse la nominazione polifonica del Dio Biblico, come la ricostruzione delle aporie ricœuriane relative al Cristo-Logos, questioni centrale per un pensiero che si irrobustisce nel confronto con la fede.

Fabrizio Turollo in Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio 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. Alla "via corta" seguita da Heidegger, che approda velocemente ad un'ontologia della comprensione, Ricœur preferisce la "via lunga" di una paziente riflessione su psicanalisi, linguistica, narratologia, critica delle ideologie, antropologia, una via lunga che scandaglia l'universo dei segni, dei testi, per far apparire la natura ermeneutica di ogni nostra conoscenza. 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.

Carmelo Vigna in Ermeneutica e metafisica. Un'alleanza possibile, ripensa al lascito che l'ermeneutica ha dato alla riflessione contemporanea. Se la stagione dell'ermeneutica come forma dominante della filosofia sembra oramai essere tramontata, tuttavia è un dato evidente di come sia riuscita a dare un contributo all'arricchimento del patrimonio teorico occidentale. Evitando di contrapporla al sapere "speculativo" (metafisico), come si usava fare qualche decennio fa, l'ermeneutica va tenuta ancora nel debito conto

all'interno del contesto della varietà delle forme del sapere filosofico. Fuggendo da ogni inutile e sterile contrapposizione, può essere pensata alla luce di una nuova e feconda alleanza con la metafisica.

Se allora, sono tante le questioni che una riflessione critica sulla ermeneutica pone, sicuramente questo rivela il carattere vivo e vitale di una disciplina che non smette di lasciarsi interrogare dal mondo che ci circonda e non smette di invitare ognuno a diventare fedeli e discreti interpreti del proprio tempo. Solo così non si rischia di restare intrappolati dentro le secche di un sapere chiuso e auto-referenziale il cui più grande pericolo è perdere di vista il legame essenziale con il mondo della vita.

V. Busacchi - G. Costanzo

Il gioco come arte o L'arte in gioco

(The Game as Art "or" The Art in Play)

Francesca Brezzi

Abstract

In this essay the Author traces the search for "truth" in the game of understanding, one of the central themes of Gadamerian hermeneutics. Starting from the well-known Gadamerian reading, she attempts an unfaithful reading, a sort of inverted hermeneutics, through which she will be able to demonstrate the ontological dignity of the game, of play as truth experience.

Keywords: Gadamer, art, game, truth, *mimesis*, image, ontology

Abstract

In questo saggio l'Autrice ripercorre uno dei temi centrali dell'ermeneutica gadameriana, quello della ricerca della «verità» del gioco. A partire dalla nota lettura gadameriana tenterà una lettura «infedele», ovvero una sorta di ermeneutica rovesciata, attraverso cui riuscire a mostrare la dignità ontologica del gioco, del ludus quale esperienza veritativa.

Parole chiave: Gadamer, arte, gioco, verità, *mimesis*, immagine, ontologia

«Ciò che ci viene incontro nell'esperienza del bello e nella comprensione del senso del dato storico trasmesso ha davvero qualcosa della verità del gioco» (Gadamer, 1983: 558).

Questa citazione di Gadamer, uno dei massimi esponenti della ermeneutica contemporanea, mette a fuoco un tema particolare, una ricerca della «verità» del gioco, e – impegnata personalmente in un itinerario che indaga il valore ermeneutico del *ludus* – ne ricerca alcune cifre in una rilettura di talune pagine gadameriane.

Come è noto, il pensatore tedesco ha interrogato in maniera nuova l'esperienza estetica per ricercare ciò che in essa è verità e arrivare in fine a fondare una ontologia dell'arte; tesi presente non solo in *Verità e metodo*, ma altresì in *L'attualità del bello*, lavoro successivo, in cui il filosofo dilaterà tale proposito a una domanda sulle fondamentali esperienze umane che nell'arte si dischiudono (Gadamer, 1986).

La nostra, tuttavia, sarà una lettura «infedele» o meglio non una semplice ricezione, bensì una sorta di ermeneutica rovesciata: se, infatti, il filosofo nella fondazione di tale ontologia inserisce il concetto di gioco con un ruolo centrale – esso rappresenta «il filo conduttore della esplicitazione ontologica» (*Ib.*: 24)¹ – da quell'affermazione della verità dell'arte vorremmo invece mostrare la dignità ontologica del gioco, *ludus* quale esperienza veritativa.

Prima di addentrarci nell'analisi riteniamo che, trascorsi gli anni 80, nei quali in Italia si è definita l'ermeneutica come *koiné*, e autori come Ricoeur e Gadamer – senza tralasciare Heidegger e altri – erano “di moda” (e giustamente Busacchi lo ricorda nell'editoriale di questa rivista), oggi sia consentito uno sguardo e un'indagine più meditata

¹ Cfr. In questo saggio non possiamo considerare le pagine finali di *Verità e metodo* nelle quali Gadamer si riferisce ai giochi linguistici, né possiamo approfondire la centralità del gioco rintracciabile per il filosofo nella «comprensione del dato storico trasmesso», cioè nel recupero della tradizione come riacquisito dialogo significativo con un passato, che è tale in quanto comunica ancora con il presente. Contro la coscienza storica tipica del romanticismo storiografico, che insegue una illusoria oggettività cancellando la distanza temporale, Gadamer fa valere la intrinseca storicità del comprendere, al quale «applica» il concetto di gioco.

ed emerga altresì la possibilità di cogliere l'eredità di quegli autori in percorsi inediti.

Gadamer stesso, ha sostenuto che il termine interpretazione ha fatto fortuna come spesso accade alle parole che esprimono in modo simbolico l'atteggiamento di tutta un'epoca (Gadamer, 1969: 29) richiamandosi esplicitamente a Heidegger per sostenere che l'interpretazione è categoria essenziale dell'esistenza, sì che non si può più considerare il comprendere come una delle tante forme possibili di comportamento del soggetto, ma modalità originaria dell'esistenza stessa.

Si è detta ermeneutica capovolta, e che tale inversione sia ammessa (e possibile) è mostrato proprio da Gadamer, quando dichiara che il gioco è l'autentico evento dell'arte, ritrovandosi in buona compagnia, in quanto, come è noto, anche Schiller aveva sostenuto la validità mediatrice dell'istinto del gioco, «forma vivente», nei confronti dei dualismi classici di sensibilità e formalità. Schiller attestava il primato dell'estetico sul gnoseologico e sul morale, e identificava la disposizione estetica con l'impulso al gioco, dando inizio ad una forma di ontologizzazione del concetto di gioco stesso².

Tenendo sullo sfondo la tesi di Schiller – e altresì quelle teorie che attribuiscono al gioco valore significativo (Huizinga, Caillois, Fink, Axelos, autori vissuti nella stessa temperie culturale di Gadamer)³ – attraverso l'opera del Nostro, si potrà giungere non solo ad una

² Per quanto riguarda Schiller, non si può affrontare adeguatamente una lettura complessiva ed esauriente, sia sufficiente un richiamo alle *Lettere sull'educazione estetica*, in particolare la *Lettera XV*, in cui, tra l'altro, leggiamo: «E che cosa invero significa un semplice gioco, dal momento che sappiamo che tra tutti gli stati dell'uomo per l'appunto il gioco ed unicamente il gioco è ciò che lo fa completo e nello stesso tempo sviluppa la sua duplice natura? ... Io direi dunque, piuttosto: con il piacevole, con il buono, con il perfetto, l'uomo si comporta unicamente con serietà, ma con la bellezza gioca ... la bellezza realmente esistente è degna dell'istinto del gioco realmente esistente; ma con l'ideale della bellezza che la ragion pone, è anche posto un ideale dell'istinto del gioco, che l'uomo in tutti i suoi giochi deve avere dinanzi agli occhi» (Schiller, 1971). Gadamer ricorda il grande pensatore in Gadamer, 1986: 63, 185.

³ Rinviamo al nostro testo: Brezzi, *Gioco senza parole*, in corso di stampa.

comprensione del gioco che ne chiarisca la verità, ma, essendo chiamati in causa l'immaginazione, la rappresentazione, *bild* e *mimesis*, si getteranno lampi di luce sull'essenza stessa del gioco, che in quei contesti è centro irradiatore, o come dice Heidegger «coscienza di una radice ontologica» (Heidegger, 1996: 7)⁴.

Il momento ludico secondo Gadamer è significativo ed essenziale per l'uomo non solo nel suo versante «negativo», cioè come vita non reale, luogo dell'indeterminismo, non finalizzato ecc., ma per la sua valenza ontologica, dirà poi il filosofo, per la sua «eccedenza ontologica» (Gadamer, 1986: 25); pertanto non si può relegare questa esperienza (come quella dell'arte) fuori dall'ambito gnoseologico o ontologico, ma si deve assumere come espressione di una realtà più complessa.

Se il gioco pertanto rappresenta, come è stato detto, una provocazione per l'intelletto⁵, un approccio corretto non sarà di tipo soggettivistico, gioco come sogno o illusione, ma ermeneutico, teso cioè a comprendere il gioco come evento, che modifica chi compie tale esperienza e in essa tenta di raggiungere anche la comprensione di sé, evento lontano, quindi, da astrazioni e purezze dannose (Gadamer, 1983: 127).

Il gioco cos'è? Gadamer, come gli autori sopra ricordati, non può sfuggire a tale interrogativo, e le sue risposte, né semplici, né univoche, manifestano un continuo e fecondo rinvio all'esperienza estetica; il filosofo rileva, infatti, la suggestiva complessità, non la contraddittorietà, del gioco, tralasciando pertanto le notazioni più consuete, come il gioco quale libero impulso, o automovimento,

⁴ Argomento inesauribile e non ancora giunto a una soluzione definitiva è quello relativo ai rapporti Heidegger-Gadamer. Si veda di Gadamer stesso: Gadamer, 1970; oltre naturalmente a Gadamer, 1983: pref. alla II edizione.

⁵ Cfr. R. Dottori, 1986: XVI; «Perché il gioco contiene quegli elementi di intellegibilità e di conformità a leggi (pur con tutta l'aleatorietà e l'infinita possibilità di esso proprie) che fa sì che esso possa dirsi riuscito o meno, o che possa o non possa riuscire».

(atteggiamento questo fondamentale dell'essere vivente in quanto tale) e accetta i risultati delle analisi psicologiche e antropologiche che disegnano la spontaneità, leggerezza e reciprocità del gioco. Gadamer va oltre, elaborando la caratteristica *mediale* del gioco, il suo primato sulla coscienza del giocatore, che costituisce il nucleo di origine da cui prende le mosse e si svolge l'analisi.

Dichiarare che «ogni giocare è un esser-giocato» comporta una circolarità significativa della ricerca gadameriana, un continuo rinvio dal gioco al giocatore, in cui entrambi acquistano risonanze altre: innanzi tutto si sottolinea la fascinazione che il gioco esercita sul soggetto, attirandolo nel proprio spazio e nel proprio tempo e investendolo di una sorta di ammaliamento⁶.

Da qui il comportamento ludico, che se è un fare privo di scopi, nel senso che non ha un *telos* fuori di sé, acquista tuttavia una densità pragmatica in quanto è un volere, seppure «un volere ciò che il gioco vuole». Situazione tutta particolare, dunque, in cui la ragione non è assente, anzi è coinvolta nell'«assegnare regole nella forma del fare libero» e il soggetto, a sua volta, si impegna con partecipazione e sforzo, sì che il gioco è anche il primo tempo di un fare comunicativo, poiché l'essere giocato ci comprende tutti come partecipi di un gioco⁷.

È possibile in tale maniera rispondere ancora alla consueta obiezione sull'evasività del gioco (e dell'arte), sulla sua astrazione dal mondo «vero», con il mostrare che il gioco non è un regno sostitutivo o un sogno, in cui si dimentica la realtà o il nostro esistere, ma è uno specchio riaffiorante (termine questo finkiano) «nel quale spesso in

⁶ «L'autentico soggetto del gioco – come è particolarmente evidente dai giochi in cui il giocatore è uno solo – non è il giocatore, ma il gioco stesso. E il gioco che ha in sua balia il giocatore lo irretisce nel gioco, lo fa stare al gioco» (Ivi, 138).

⁷ Significativa la notazione del traduttore italiano Dottori che ricorda come nel termine *Mitteilung*, comunicazione, usato da Gadamer «risuoni fortemente il suo etimo originario di con-partecipazione che è anche compartecipazione dell'essere-messo in gioco» (Gadamer, 1986: 25 e 182).

modo sorprendente e spesso in modo estraneo ravvisiamo noi stessi: come siamo, come potremmo essere e che cosa ne è di noi» (Gadamer, 1986: 182). Pertanto mostrare la dignità ontologica del gioco consente l'emergere di tale intreccio di arte e vita, di costrizione e libertà, che assume portata universale (e non quindi un valore unicamente ricreativo), non appena se ne colga l'intenzionalità o finalità interna; infatti, seppure il comportamento ludico sia considerato diverso e separato da altre condotte, ha una sua «esigenza di validità», è espressione di una oggettività e di un riferimento intenzionale all'uomo.

Asserire l'intenzionalità del gioco, tuttavia, non è senza conseguenze, perché comporta il rifiuto della istintualità di quello a favore di un fare che sceglie e mira a un fine, non solo, ma la 'tensione' del gioco apre a una dimensione più vasta di quella dell'«effettuazione reale», schiude il livello del *come se* o del mondo simbolico⁸.

Gioco come simbolo, non è una novità, ma Gadamer lo assume nel suo significato originario: se per i greci era il pezzo di coccio donato in ricordo a un amico, o a un ospite come segno di riconoscimento, e destinato ad essere ricongiunto, anche per noi essere umani di oggi deve esprimere tale rimando o rinvio, sia che si intenda come frammento che perfeziona il nostro esistere finito, sia che esso stesso sia elemento da completare. E Gadamer, da buon discepolo di Heidegger, accentua nel simbolo questo nesso inscindibile – eppure impalpabile – tra nascosto e mostrato, tra rinvio e sottrazione, «evocazione magica di un possibile ordine sacro, dovunque esso sia» (*Ib.*: 35)⁹.

⁸ «Il fare dell'uomo conosce una straordinaria varietà di tentativi e di rinunce, riuscite e fallimenti. L'*arte* ha precisamente inizio solo dal momento in cui risulta possibile anche ciò che tale non è» (Gadamer, 1986: 180).

⁹ e diversamente dall'allegoria «il simbolo, l'esperienza del simbolico, significa che questo singolo, questo particolare, rappresenta come un frammento di essere, che

Così inteso, il simbolo testimonia anche una eccedenza di essere, in quanto non solo rinvia ad altro, ma lo rappresenta, lo fa essere, e nuovamente siamo ricondotti nell'ambito della valenza ontologica del gioco e dell'arte; Gadamer inizia proprio da tale ambito per compiere una magistrale indagine su un insieme di concetti, su una galassia di significati che danno a pensare, quali *mimesis*, immagine, rappresentazione, il cui scopo finale è di rivendicare, come in Eugene Fink, «l'essere dell'apparenza»

Prima di addentrarci nell'analisi gadameriana, va evidenziato quanto il rapporto Gadamer-filosofia greca sia fondamentale e nient'affatto marginale (si pensi solo ai numerosi studi da lui dedicati al pensiero greco), ma soprattutto sia vitale per la sua stessa prospettiva ermeneutica, perché ne evita un appiattimento alla posizione heideggeriana. Se la verità, sostiene Gadamer, non è l'esattezza, ma l'autenticità della connessione, e il comprendere non è semplicemente un atto di conoscenza, ma un'esperienza che si fa storia, la dialettica (platonica) deve "intrecciarsi" con l'ermeneutica. In altre parole egli vuole collegarsi nuovamente al nucleo dialogico di quella, all'aspetto di instancabile autocorrezione di tutte le unilateralità astratte, dialettica come intreccio relazionale di *logoi*, e questa è l'*alétheia* di Platone e non l'*orthotes* di cui argomenta Heidegger¹⁰.

Gadamer ricerca sentieri nuovi e inesplorati della *mimesis*: se la strada maestra della riflessione ne ha svelato una progressiva depauperizzazione, la sua svalutazione a semplice copia, è giunto il momento di unirsi con «la misteriosa ambiguità della *Bild*», così il filosofo la definisce, pure presente nella speculazione greca. Gadamer

un essere a lui corrispondente può completare in un tutto e portare alla salvezza; o anche che esso è l'altro frammento sempre cercato, che completa in un tutto il nostro frammento di vita» (*Ib.*).

¹⁰ La prima citazione è in Gadamer, 1983: 33; per il riferimento alla dialettica platonica si veda Gadamer, 1981.

coglie nella metafora dello specchio l'origine di questo significato debole di immagine e di rappresentazione: lo specchio, infatti, esprime sì l'inseparabilità ontologica della cosa con la sua immagine, ma la connota subito come esistenza effimera, apparenza di realtà presente solo nello specchiarsi¹¹.

Il gioco invece (e l'immagine estetica), forte della sua dichiarata medietà, aspira a compiti più alti e densi e non già al proprio autoannullamento: la *mimesis* ludica non è copia, ma l'essere presente del rappresentato, il gioco non simula ma esplicita rappresentando, e dice di più dell'originale. Il filosofo ricorda il significato originario di *repraesentatio*: «tenere in luogo di», di tipo mediale, quindi, e nel Cristianesimo acquisterà ulteriore pregnanza come «rappresentanza» o far essere presente.

Ugualmente, riferendosi alla preistoria dell'immagine, il filosofo si ricollega alla indistinzione e identità di immagine e soggetto, che poi si è venuta perdendo¹²; il valore conoscitivo dell'immaginazione e della rappresentazione quindi, non consiste in una ripetizione, ma in un «riconoscimento», non un conoscere precedente, ma un conoscere di più, non anamnesi, bensì attingimento della verità, in cui il rappresentato viene alla luce nella sua autenticità¹³.

Scavando nel concetto di *mimesis* pertanto Gadamer individua un rapporto diverso tra originale e copia, un rapporto rovesciato, in cui il significante è l'immagine stessa come rappresentazione di

¹¹ Cfr. Gadamer, 1986: 182 e Gadamer, 1983: 174.

¹² Cfr. Gadamer, 1983: 174-175.

¹³ «Ciò vale pienamente per quel tipo di riconoscimento che ha luogo nei confronti della rappresentazione ludica: essa lascia appunto da parte tutto ciò che è accidentale e inessenziale, [...] ma ciò che viene rappresentato viene innalzato dalla rappresentazione alla sua verità definitiva. Dal punto di vista della conoscenza del vero, l'essere della rappresentazione è più che l'essere del materiale rappresentato», Ivi, 146. E in testi successivi Gadamer ripete: «*Mimesis* non significa imitare qualcosa che già conosciamo, quanto piuttosto produrre la rappresentazione di qualcosa, tanto che essa sia in tal modo presente nella pienezza sensibile» (in Gadamer, 1986: 39).

essere, «evento ontologico in cui l'essere si presenta in una manifestazione visibile dotata di senso».

Si deve abbandonare pertanto quel fraintendimento naturalistico che, seppure con varie tappe¹⁴ ha considerato l'arte (e il gioco che caratterizza l'autentico evento dell'arte) come semplice imitazione, o illusione, sogno, evasione, e comprendere entrambi come eventi veritativi, espressioni di verità, «incontri conoscitivi».

Come è noto, per dare alcune indicazioni ulteriori di questo "esercizio" di verità così particolare che si realizza nell'arte, Gadamer usa la quasi intraducibile espressione di *Verwandlung ins Gebilde* (trasmutazione in forma) che, in questo nostro contesto, può essere ancora euristicamente utilizzata per leggere il gioco e la sua verità. Lontano ancora da forme di soggettivismo ludico Gadamer assicura che la trasmutazione:

«non è una specie di incantesimo magico che aspetta sempre la parola che ce ne liberi facendoci ritornare al mondo di prima; è invece essa stessa una tale liberazione, e un ritrovamento del vero essere. Nella rappresentazione del gioco viene in luce ciò che è. In essa viene tratto in luce ciò che altrimenti sempre si sottrae e si cela» (Gadamer, 1983: 144).

Pertanto, non si deve interpretare, e Gadamer lo ripete continuamente, trasmutazione come sinonimo di travestimento, o come trasferimento in una sfera illusoria, ma intendere trasmutazione nella verità che postula la medietà del gioco: questo ha la possibilità di rivelare se stesso, oltre che l'identità dei partecipanti, e mostrare

¹⁴ Il filosofo ricorda a tal proposito l'agnosticismo kantiano nei confronti del valore conoscitivo dell'arte, il nominalismo della scienza moderna e il soggettivismo estetico, che considera l'esperienza estetica quale serie di mutevoli *Erlebnisse* (Gadamer, 1983: 147ss).

una forma¹⁵, e significativamente Gadamer privilegia quale esempio la poesia.

La scelta del termine *Gebilde* non è casuale e consente al filosofo di far emergere caratteri altri: innanzi tutto indica una realtà diversa dalla quotidianità, che ha in sé la propria misura e quindi non confrontabile con niente che le sia estraneo; in secondo luogo «forma» è termine più esaustivo di opera, ancora troppo legata al procedimento del suo nascere, e pertanto è aperta a tutte le possibilità, libera e non legata deterministicamente¹⁶.

Forma dunque, esprime un fenomeno da percepire, cogliere e comprendere, momento irripetibile che chiede anche di essere messo in gioco, poiché «essa non è già ciò che è, ma qualcosa che non è ... qualcosa che si manifesta come ciò che appare nello svolgersi del gioco». Collegata a queste affermazioni si può individuare anche la questione relativa al ripetersi della rappresentazione, e quindi il problema della forma nella sua identità o diversità, che sarà poi espressa in maniera paradigmatica nella festa, quale cifra della temporalità del gioco¹⁷.

¹⁵ Gadamer, 1986: 180-181: (*Gebilde*) «In questo termine forma è implicito che il fenomeno si sia lasciato alle spalle in maniera singolare il procedimento del suo sorgere, oppure l'abbia respinto nell'indeterminato, così da reggersi totalmente su se stesso nel suo peculiare aspetto ed apparire».

¹⁶ Già in *Verità e metodo* Gadamer aveva dichiarato: «Il gioco è forma e ciò significa che, nonostante il suo necessario rimando alla rappresentazione, esso è un tutto significativo che come tale può essere ripetutamente rappresentato e compreso nel suo proprio senso. La forma dal canto suo è anche gioco in quanto nonostante questa sua ideale unità, raggiunge il suo essere pieno solo nelle singole rappresentazioni, nell'essere via via "giocata"» (Gadamer, 1983: 199).

¹⁷ Interessanti le pagine che Gadamer dedica a disegnare le caratteristiche della festa, nelle quali emergono affinità sottili e suggestive tra la festa e l'arte, su cui non possiamo soffermarci; ricordiamo unicamente il valore comunitario di entrambe, il raccogliersi e riunirsi in vista di un fine, laddove il lavoro può dividere e separare. Inoltre una celebrazione, come l'arte, è "recita" con i suoi modi particolari, le sue strutture, i suoi discorsi e i suoi silenzi. Se nella rappresentazione, come abbiamo visto, emerge l'unità e identità di una forma, *Gebilde*, relativamente alla festa il suo ripetersi (essenziale sia quale rito sia quale rappresentazione) non è rinvio o richiamo più o meno fedele ad un originario, ma originario esso stesso, sì che la cerimonia si mostra sempre identica e sempre nuova, diversa; in questo è espressione di un presente, o di una temporalità *sui generis*, che non indica una

Ancora la soluzione consisterà nell'abbandono del soggettivismo a favore della mediazione totale nell'interpretazione: se il gioco e l'arte sono forma, la sua pluralità è espressione del «modo di essere dell'opera stessa che in certo senso interpreta se stessa nella varietà dei suoi aspetti», l'identità dell'opera è presente contemporaneamente nei molteplici e vari aspetti di essa che sono le rappresentazioni¹⁸.

Prima di concludere questa ricerca di una perdita valenza ontologica del gioco e della *mimesis* artistica, si possono ricordare le notazioni, invero poco lette, che Gadamer dedica all'immagine religiosa, considerata quale esempio paradigmatico della portata ontologica della *Bild*; acutamente il filosofo, ricordando che nell'antico alto tedesco *Bilidí* esprime sempre «potenza», rileva come il senso dell'immagine religiosa consista non in un segno commemorativo, o nell'esser copia, che comporterebbe una facile caduta nella venerazione degli idoli, ma in «una comunione ontologica con il raffigurato». Se l'apparizione divina acquista il suo carattere di immagine attraverso la parola e la figura, sostiene Gadamer, allora: «Parola e immagine non sono semplici aggiunte illustrative, ma fanno sì che ciò che esse rappresentano sia davvero completamente ciò che è» (Gadamer, 1983: 558)

Ne *L'attualità del bello* Gadamer dichiara:

successione storica, né un fatto avvenuto una volta per tutte, ma celebrazione, *Begehung*. L'autenticità della ricorrenza, la sua essenza è tale temporalità, radicale e problematica, insieme ricordo e presenza, unicità e ripetitività, misteriosa sospensione del tempo e insieme immersione in esso. In contrapposizione al tempo vuoto o a quello della vita quotidiana, si può dire che il rituale ha il proprio tempo e questo è il tempo proprio, «che non sottostà ad un astratto calcolo, ma è attimo o durata di celebrazione della festa, in cui l'altro tempo è come arrestato». Il filosofo evidenzia che tale tempo proprio ci è noto anche in base alle nostre esperienze di vita, come la fanciullezza o la maturità, la vecchiaia e l'approssimarsi della morte, momenti tutti in cui non serve il tempo calcolato, tempo dell'orologio (Gadamer, 1986: 44-46).

¹⁸ Cfr. Gadamer, 1983: 152ss.

«Io sono dell'avviso assieme a Lutero che le parole di Gesù, questa è la mia carne e questo è il mio corpo, non intendono dire che il pane e il vino *significhino* questo. Lutero ha tenuto fermo in questo punto all'antica tradizione romano-cattolica che il pane e il vino del sacramento *siano* la carne e il sangue di Cristo» (Gadamer, 1986: 38).

Volendo riprendere le fila di questa analisi, che ha seguito i dotti sentieri gadameriani sull'arte e la sua verità, intravedendo anche molte tematiche sottese, ricordiamo che abbiamo «capovolto» l'ipotesi gadameriana utilizzando la sua ermeneutica in riferimento al gioco: sono emerse in tal modo alcune caratteristiche del ludico, e soprattutto si può confermare, la dignità ontologica del gioco e insieme il suo essere cifra antropologica, cifra dell'umana finitezza che tende continuamente a un superamento. Lungi dal trasportarci in un mondo illusorio, di sogno o di pura fantasia, il gioco chiama i giocatori a partecipare a una realtà altra, ed è espressione di questa realtà, che si caratterizza come regno della libertà regolata, dell'identità e della differenza, dominio di creatività e ricezione.

La ricchezza ontologica presente nel gioco, Gadamer allude a una eccedenza o sovrabbondanza, chiama l'uomo adulto a questo *ludus* come pensa Nietzsche, dal momento che la maturità dell'uomo è l'aver ritrovato la serietà che si aveva da bambini nel gioco, senza escludere o dimenticare tuttavia l'inquietudine e l'incertezza che sempre accompagnano tale momento, poiché la maschera ha soltanto una faccia rivolta a noi, è una superficie senza nulla dietro.

Ma con Rilke diciamo: «Al di sopra di noi gioca [*spielt*] l'angelo» (Rilke, 2006: *La quarta elegia*).

Bibliografia

Brezzi, F. (in corso di stampa). *Gioco senza regole. Homo ludens tra filosofia, letteratura e teologia*. Roma: Castelvecchi.

Dottori, R. (1986). *Introduzione a Gadamer, H.-G. Gadamer, L'attualità del bello*. Trad. it. di R. Dottori e L. Bottani, Genova: Marietti, 1986.

Gadamer, H.-G., (1969). *Il problema della coscienza storica*. Napoli: Guida. Gadamer, H.-G. (1970). *Kleine Schriften*, vol. I, Mohr, Tübingen 1970. Trad. it. parziale a cura di U. Margiotta, *Ermeneutica e metodica universale*, Casale M.: Marietti, 1973.

Gadamer, H.-G. (1981). *Hegel e l'ermeneutica*. Napoli: Bibliopolis.

Gadamer, H.-G. (1983). *Verità e metodo*. Trad. it. e cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.

Gadamer, H.G. (1986). *L'attualità del bello*. Trad. it. di R. Dottori e L. Bottani. Genova: Marietti.

Heidegger, M. (1954). *Was heisst Denken?*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Trad. it.: *Che cosa significa pensare?* Milano: Sugarco Edizioni, 1996.

Rilke, R. M. (2006). *Elegie duinesi*, Milano: Feltrinelli.

Schiller, F. (1971). *Lettere sull'educazione estetica*. Trad. it. di A. Negri. Roma: Armando Editore

DIRE CRISTO
Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Paul Ricoeur

(SAYING CHRIST: Observations on Some Christological Aspects in Paul Ricoeur)

Vincenzo Cicero

Abstract

The paper discusses Paul Ricoeur's contribution to Christology in general, which consists in prospecting the fundamental gratis-diaconal trait of hermeneutics of kerygma. Firstly the discussion focuses on the polyphonic name of the biblical God, secondly on some Ricoeurian aporias relating to Christ-Logos, which are however fruitful from a Christological point of view.

Keywords: Ricoeur, Christology, donative, diakonia, resurrection, re-mythologizing

Abstract

Lo scritto discute il contributo di Paul Ricoeur alla cristologia in generale, il quale consiste nell'aver prospettato il fondamentale tratto gratuito-diaconale dell'ermeneutica del kerygma. La discussione verte in un primo momento sulla nominazione polifonica del Dio biblico, nel secondo su alcune aporie ricœuriane relative al Cristo-Logos, le quali si rivelano comunque feconde da un punto di vista cristologico.

Parole chiave: Ricoeur, cristologia, donatività, diaconia, risurrezione, rimitologizzazione

Non c'è uno scritto cristologico di Ricœur. E in effetti, nonostante la sua professata «fede biblica, nutrita di esegesi più che di teologia» (Ricœur, 1998: 98) malgrado le sue non rare ermeneusi neotestamentarie, benché nei suoi scritti si trovino diversi momenti interpretativi della figura di Gesù Cristo, né la sua ermeneutica biblico-teologica né tantomeno la sua impostazione filosofica hanno una vocazione cristologica, ossia cristocentrica. Eppure, proprio certi aspetti del pensiero di Ricœur possono risultare preziosi, quando non indispensabili, per l'elaborazione di una cristologia filosofica¹.

La discussione verterà fundamentalmente sul saggio del 1977 *Nommer Dieu* (Ricœur, 1977: 281–305) per sfiorare poi alcuni testi dell'ultimo Ricœur.

1. Nominare polifonicamente Dio, ossia l'innominabile

È sin dai primi passi, anzi da prima ancora di camminare, che la filosofia nomina Dio. Anche ammesso che questo nominare, come sostiene Ricœur, non arrivi esplicitamente «che nel mezzo d'una presupposizione a) incapace di rendersi trasparente a se stessa, e b) sospettata di circolo vizioso e corrosa da contingenza» (Ricœur, 1977: 282), il nome e la nozione e l'idea di Dio come essere realissimo, perfettissimo, eterno ecc. stanno di fatto all'inizio della presupposizione filosofica, il che è evidente pure nelle opere che ostentano di non parlarne, per non dire ovviamente di quelle ateologiche. A prescindere da qualsiasi fede religiosa professata, ignorata o combattuta, l'idea di Dio è destinata a venire nominata, più e meno ripetutamente, in ogni comunità umana, e la filosofia non può evitare di farne il presupposto primo – celato o palese, da svolgere o refutare – della propria ermeneusi speculativa.

¹ Ho cercato di delineare i tratti generali di una inedita cristologia filosofica in Cicero, *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, "Rivista di filosofia neoscolastica", in corso di stampa.

Altro è però nominare filosoficamente Dio, altro pronunciarne il nome entro un'economia di fede; una cosa è la nominazione e dizione di Dio secondo determinazioni coerenti dal punto di vista logico-formale, tutt'altra invocarlo, proclamarlo, pregarlo o lodarlo. Sono con-testualità radicalmente divergenti, la prima in dimensione astrattamente teoretica, la seconda sacro-liturgica. Ecco perché la dichiarazione del *filosofo* Ricœur: «Posso nominare Dio nella mia fede perché l'hanno già nominato i testi in cui mi è stato predicato» (Ricœur, 1977: 283), non è una semplice mossa retorico-argomentativa, quasi fingesse di ignorare che Dio è senz'altro nominabile e pensabile pure in contesti non confessionali, bensì ha in realtà una finalità precisa. Innanzitutto, mira a far emergere il carattere della dialettica oralità-scrittura con riguardo alla funzione referenziale del discorso in generale: la scrittura non abolisce la referenza del discorso orale, ma la trasforma, nel senso che si passa dal riferimento al mondo comune degli interlocutori attuali alla significazione di un mondo testuale che si dispiega davanti a chiunque, ovunque e comunque sappia leggere. In secondo luogo, poiché lo stesso genere di dialettica coinvolge i testi della Bibbia, dei quali Dio è il referente ultimo implicato dal mondo che gli scritti biblici dispiegano, occorre distinguere questa referenza molto speciale dalle dimensioni referenziali di tipo descrittivo (discorso *ordinario* sulle cose della vita, *scientifico* sulle entità fisiche del mondo, *storico* sugli eventi realmente accaduti, *sociologico* sulle istanze concrete delle società umane ecc.): si tratta di una referenza più arcaica che, nel pieno rispetto della posizione ricœuriana, si può chiamare *poietico-rivelativa*² (Ricœur, 1977: 285s). A questo rango superiore, la nominazione poietica di Dio intende infatti verso una regione eminentemente rivelativa.

² Per la referenza speciale dei testi biblici in Ricœur, cfr. anche Cicero, 2015b: 603–614.

Ora, nominare Dio è al meglio un'attività poetica, senza incidenza sulla descrizione, cioè sulla conoscenza vera del mondo. [...] La Bibbia è un poema. [...] È senz'altro vero che la poesia è la sospensione della funzione descrittiva. Non incrementa la conoscenza degli oggetti. Ma questa sospensione non è che la condizione del tutto negativa perché venga liberata una funzione referenziale più originaria.

[...] Questa funzione referenziale del discorso poetico racchiude ai miei occhi una dimensione di rivelazione in un senso non religioso, non teista, non biblico della parola, ma in un senso capace di fornire una prima approssimazione di ciò che può significare la Rivelazione nel senso biblico. [...] Rivelare è scoprire ciò che fino ad allora rimaneva nascosto. [...] Rivelazione designa l'emergenza d'un concetto di verità diverso dalla verità-adequazione, che è regolata mediante i criteri di verifica e falsificazione: un concetto di verità-manifestazione nel senso di lasciar essere ciò che si mostra (Ricœur, 1977: 287-289)³.

Con l'ascrivere le Scritture alla *poiesis*, pur sottolineando che il complesso biblico è poematico in un senso unico ed eccentrico, Ricœur compie un gesto speculativamente intenso – non isolato⁴ –, che s'impone come degno di svolgimento, a dispetto del concomitante concetto di rivelazione troppo appiattito su un filosofema protoheideggeriano⁵.

³ Sulla extra-oggettività-e-soggettività della qualità poetica cfr. Ricœur, 1977: 288: «Il discorso poetico si riferisce alle nostre molteplici maniere di appartenere al mondo prima di contrapporre a noi stessi le cose a titolo di "oggetti" di fronte a un "soggetto". [...] Abbiamo ratificato in maniera non critica un certo concetto di verità definito mediante l'adequazione a una realtà di oggetti e sottomesso al criterio della verifica e della falsificazione empiriche. Il discorso poetico mette precisamente in questione questi concetti non critici di adeguazione e verifica».

⁴ Le raffinate ermeneusi bibliche progettate da Ricœur in ottica poetica sono imparentate, sicuramente per ispirazione speculativa (a fronte degli esiti abbastanza differenti), con l'ermeneutica del mito religioso di Luigi Pareyson, sulla quale si vedano Cicero, 2016 e Id., *Christus patiens* (in stampa).

⁵ Il modello definitorio per la "révélation" ricœuriana è qui, al di là del contesto

Secondo il filosofo francese, è all'interno dell'ampia sfera poetica che si qualifica e specifica, insieme ad altri, il fenomeno religioso genuino – il che, nel caso del Dio della Bibbia, avviene proprio mediante la polifonia della sua nominazione nei testi scritturistici. E l'ermeneutica chiamata a elucidare questo tratto polifonico va distinta a rigore non soltanto dal sapere filosofico-metafisico, ma anche da quello teologico:

La stessa parola "Dio" appartiene a titolo primordiale a un livello di discorso che chiamo *originario* in rapporto a degli enunciati di tipo speculativo – filosofico o teologico – quali "Dio esiste", "Dio è immutabile, onnipotente", "Dio è la causa prima" ecc. Io metto gli enunciati teologici nello stesso lato speculativo degli enunciati filosofici nella misura in cui il discorso della teologia non si costituisce senza il ricorso a dei concetti improntati a una filosofia speculativa, sia essa platonica, aristotelica, cartesiana, kantiana, hegeliana ecc. Ascoltare la predicazione cristiana, per il filosofo, è anzitutto spogliarsi di ogni sapere ontoteologico. Anche e soprattutto quando vi figura la parola "Dio". L'amalgama tra Essere e Dio è a questo riguardo la seduzione più sottile (Ricœur, 1977: 289)⁶.

Per un ascolto autentico del kerygma cristiano, però, al filosofo-ermeneuta di Ricœur non basta emanciparsi dalla costituzione onto-

assai differente, la fenomenologia di *Essere e tempo*. Cfr. M. Heidegger, 1927: 34, § 7 C: «Fenomenologia dice allora: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Lasciar vedere ciò che si mostra a partire da esso stesso, così come si mostra a partire da esso stesso [*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*]». Ma non si può applicare automaticamente (acriticamente) questo concetto alla nominazione e dizione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il quale nel Cristo viene rivelato essenzialmente come il Dio *gracieux*, datore di grazia (v. *infra*, § 2).

⁶ L'accomunamento di filosofia e teologia sotto il segno dello *spéculatif* è un'utile determinazione epistemologica; ma non bisogna dimenticare che c'è una speculatività essenziale inerente anche alla *poiesis*, di cui beneficiano per esempio i complessi metaforici e i miti più complessi.

teologica della metafisica, rinunciando a sapere Dio in una (impossibile) modalità oggettiva. Deve tarpare le ali anche alla *hybris* del sapere trascendentale, il quale al principio di ogni validità colloca l'“io penso”, per cui «il soggetto vi diviene il “presupposto” supremo», il fondamento autofondantesi di tutto ciò che ha valore e vigore. Questa pretesa di autofondazione trascendentale, indice di un soggettivismo assoluto, è per Ricœur «più sottile e più tenace di quella del sapere ontoteologico», mentre l'ascolto del kerygma non presuppone alcun fondamento, ma richiede «l'assunzione di un senso antecedente che mi ha già sempre preceduto», esige «lo spossessamento del sé umano nella sua volontà di controllo, di autosufficienza e di autonomia» (Ricœur, 1977: 290). La rinuncia ai due assoluti, all'oggettivo metafisico e al soggettivo trascendentale, è così la condizione indispensabile per ascoltare il suono del nome di Dio.

Il compito di una ermeneutica filosofica è quello di ricondurre dal doppio assoluto della speculazione onto-teologica e della riflessione trascendentale verso le modalità più originarie del linguaggio mediante le quali i membri della comunità di fede hanno interpretato la loro esperienza per loro stessi e per gli altri. È là che Dio è stato nominato (Ricœur, 1977: 290).

Ora, però, questa argomentazione ricœuriana è troppo schematica, troppo rigida. Specie sul versante trascendentale, l'assolutezza del soggetto autofondantesi non è un filosofema di Kant, il quale può essere tacciato di soggettivismo solo qualora si prenda alla lettera il pronome del suo *Ich denke* – mentre si tratta di una datità strutturale né soggettiva né tantomeno oggettiva, né personale né impersonale⁷. Meglio: si tratta della struttura (analogica) di ogni struttura, del tra-

⁷ Cfr. Cicero, 2015a: 83–93. Sulla struttura analogico-trascendentale o sintassi originaria d'inquanto cfr. Cicero, 2012a: 25–26, part. §§ 21. Infine, per il fondamento analogico di ogni metaforica cfr. Id., 2012b: part. 114–172.

scendentale del trascendentale, la cui sintassi appunto analogica prefigura le relazioni di senso e di referenza sia nelle dimensioni descrittive (per usare la terminologia ricœuriana), sia negli ambiti poetici. Se si presta attenzione al ruolo essenziale giocato dalla metaforica, cioè dall'ana-logica, nelle parabole neotestamentarie in particolare e nei testi scritturistici in generale, è facile arguire come proprio Ricoeur, per il suo ascolto ermeneutico della nominazione polifonica di Dio nella Bibbia, avrebbe tratto un rimarchevole guadagno *speculativo* dall'approfondimento della sintassi d'inquanto.

A ogni modo, la polifonia delle espressioni originarie della fede nelle quali Dio viene nominato è di per sé un'acquisizione ermeneutica molto importante, che dà una mano concreta allo svecchiamento delle determinazioni metafisiche di Dio e offre spunti non scontati anche dal punto di vista cristologico.

La nominazione di Dio [...] non è monocorde, ma polifonica. Le espressioni originarie della fede sono delle forme complesse di discorso molto diverse fra loro come narrazioni, profezie, legislazioni, proverbi, preghiere, inni, formule liturgiche, scritti sapienziali. È tutte insieme che queste forme di discorso nominano Dio. Ma lo nominano diversamente (Ricoeur, 1977: 290 s).

Il fatto mirabile, secondo Ricoeur, è che *in ciascuna* di queste forme letterarie, mentre da un lato si dispiega uno stile peculiare di confessione di fede, dall'altro la struttura discorsiva e il kerygma si adattano felicemente a vicenda, ed è appunto in base alle differenze di adattamento reciproco di forma e confessione di sé che viene a diversificarsi la nominazione divina (Ricoeur, 1977: 291). Il filosofo francese fa inoltre rilevare, con la sua consueta finezza ermeneutica, che non c'è solo una dialettica adattativa interna a ogni singola forma letteraria, ma anche una vibrante tensione dialettica *fra tutti i vari generi* –

la vibrazione più significativa appare quella tra narrazione e profezia, dove l'“Io” profetico di Dio è sempre compensato dall'“Egli” narrativo, per cui si genera una comprensione paradossale degli eventi della storia sacra «come, simultaneamente, fondata nella rimemorazione e minacciata dalla profezia» (Ricœur, 1977: 292). La Bibbia può dunque definirsi come il poema polifonico di tutte le differenti vibrazioni dialettiche mediante cui avviene la nominazione di Dio.

Così Dio è nominato diversamente nella narrazione che Lo racconta, nella profezia che parla in Suo nome, nella prescrizione che Lo designa come fonte dell'imperativo, nella Saggia che Lo cerca come senso del senso, nell'inno che L'invoca in seconda persona. [...] Il referente “Dio” [...] esprime la circolazione del senso fra tutte le forme di discorso in cui Dio è nominato (Ricœur, 1977: 295).

Ma neanche l'insieme di tutte le dialettiche interne ed esterne delle forme bibliche può mai nominare Dio in maniera esauriente. Solo in parte Dio si dà nelle nominazioni, dietro le quali insieme si cela, si riserva⁸ – ri-velandosi come l'eminamente innominabile, si può dire. Ecco perché Ricœur individua nella narrazione parabolica (per eccellenza, quella sul Regno di Dio) il miglior microparadigma della nominazione di Dio: infatti la parabola, mettendo insieme la struttura narrativa, il processo metaforico e le espressioni-limite (risultanti dall'uso concertato di stravaganza, iperbole e paradosso), «fornisce la matrice stessa del linguaggio teologico, in quanto essa congiunge l'analogia e la negazione nella via d'eminenza (Dio è come ..., Dio non è ...)» (Ri-

⁸ Cfr. Ricœur, 1977: 295; «Ciò che in effetti impedisce di trasformare in sapere la dialettica della nominazione di Dio è che Dio è designato come Colui che si comunica sotto le modalità multiple di cui si è detto e, a un tempo, Colui che si trattiene in sé [*se réserve*]».

cœur, 1977: 298)⁹. La parabola nomina Dio raccontando a chi e cosa somigli, insieme negando chi e cosa sia.

Un'altra fondamentale peculiarità della forma parabolica è però quella che può chiamarsi *autonominazione indiretta di Dio*, che non ha analoghi strutturali nell'Antico Testamento, se non prefigurabilmente (nei discorsi in cui è la Sapienza a parlare, come in *Proverbi* 1-9 e *Siracide* 24). Si pone quindi la questione di Gesù Cristo come nominante poeticamente Dio – non a caso Ricœur titola "Poème de Dieu ou poème du Christ?" un paragrafo nevralgico di *Nommer Dieu*.

2. Una cristologia senza *Logos*?

L'ipotesi stessa di questa meditazione [...] è che il Nuovo Testamento *continua* a nominare Dio. Non esito a dire che resisto con tutte le mie forze allo spostamento dell'accento da Dio a Gesù Cristo, il che equivarrebbe a sostituire una nominazione con l'altra (Ricœur, 1977: 298).

È dunque con la massima recisione possibile che Ricœur sostiene la continuità, cioè l'omologazione, della nominazione di Dio tra i due Testamenti. E a scopo probativo adduce due paralleli: la medesima forma narrativa nel racconto dell'esodo e della risurrezione, la medesima fuga all'infinito del referente "Dio" nell'episodio del roveto ardente (*Esodo* 3,13-15) e nelle parabole regali. Mi soffermerò sul secondo parallelo e sulle conseguenze che il filosofo francese ne trae.

A riguardo [del trattenersi in sé di Dio nel comunicarsi], l'episodio del Roveto ardente (*Es* 3,13-15) ha un significato centrale. La tradizione ha molto giustamente denominato questo episodio: «rivelazione del nome divino». Ora, questo

⁹ Sulle espressioni-limite cfr. Cicero, 2015b: 612s.

nome è precisamente innominabile. Nella misura in cui conoscere il nome di dio era avere potere su di lui, il nome confidato a Mosè è certo quello dell'Essere che l'uomo non può veramente nominare, cioè avere a disposizione nel proprio linguaggio. Mosè ha domandato: «Ma se loro domandano qual è il tuo nome, che gli risponderò?». Dio dice allora a Mosè: «Io sono colui che sono». E aggiunge: «Ecco in quali termini ti rivolgerai ai figli d'Israele: "Io-sono mi ha inviato a voi"». Così l'appellativo "Jahvé" ("Egli è") non è un nome che definisce, bensì un nome che fa segno verso il gesto della liberazione. Infatti il testo continua in questi termini: «Dio dice ancora a Mosè: "Parlerai così ai figli d'Israele: 'Jahvé il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha inviato a voi'. È il nome che porterò per sempre, con il quale mi invocheranno le generazioni future"». Dunque la dichiarazione «Io sono colui che sono», lungi dall'autorizzare una ontologia positiva capace di coronare la nominazione narrativa e le altre nominazioni, protegge il segreto del "per-sé" di Dio, e questo segreto a sua volta rinvia l'uomo alla nominazione narrativa significata dai nomi di Abramo, Isacco, Giacobbe e, via via, dalle altre nominazioni. Questa fuga all'infinito del referente "Dio" è suggerita dalla struttura particolare di certe forme del discorso della fede [...] che sembrano essere proprie del Nuovo Testamento, e più particolarmente della predicazione del Regno di Dio da parte di Gesù. Dio vi è nominato al tempo stesso come Regno. Ma il Regno viene significato solamente mediante parabole, proverbi e paradossi, senza che alcuna traduzione letterale ne esaurisca il senso. Questo carattere indiretto della nominazione di Dio è particolarmente notevole nelle parabole. [...] Come il proverbio, sottomesso alla legge del paradosso e dell'iperbole, non riorienta che disorientando, così la parabola, sottomessa a ciò che chiamerei la "legge della

stravaganza”, fa sorgere lo straordinario nell’ordinario. [...] È allora il contrasto tra il realismo della storia e la stravaganza dell’esito che suscita quella specie di deriva con cui l’intreccio e il suo culmine sono improvvisamente trasferiti verso il Tutt’Altro [*vers le Tout-Autre*] (Ricoeur, 1977: 295ss).

Il parallelo ricœuriano, di cui non si può non apprezzare la finezza globale, si regge dunque su una omologazione prettamente referenziale, benché il gioco di questa referenzialità faccia capo a Colui che anche, insieme, le si sottrae. Ma sul piano delle fonti discorsive strutturali la differenza è tale che la stessa “continuità” di referenza viene a subordinarsi al *novum fidum* tra Dio e l’umanità nel nome di Gesù Cristo. L’autonominazione divina sull’Oreb – indirizzata a Mosè e, tramite lui, agli israeliti nella cattività egizia quale garanzia della promessa di liberazione – si presenta come voce e parola (φωνή καὶ λόγος) del Signore Dio a uno stato quasi “puro”, accompagnata cioè solo dalla fiamma inconsunta del rovetto; invece le parabole regali di Gesù – regolate su due registri nettamente distinti secondo i destinatari (l’uno cifrato alla moltitudine, l’altro esplicativo agli apostoli), e orientate alla nominazione-limite del Regno di Dio quale nucleo kerygmatico della nuova, definitiva promessa di liberazione di tutti i popoli – sono φωνή καὶ λόγος del Λόγος incarnato, cioè della Luce vivente in cui Jahvé ha dimostrato tutta la sua fedeltà al *vetus fidum* con il popolo d’Israele.

Nella parte evangelica del Nuovo Testamento è il Λόγος divino in carne e ossa a nominare Dio: in ciò si ha dunque la più grande discontinuità strutturale con l’Antico Testamento, a partire dalla quale soltanto è possibile comprendere qualsiasi continuità referenziale tra le due parti della Bibbia. In questo senso, se è corretto dire che il Nuovo Testamento si iscrive nell’Antico, è perché in questa iscrizione il kerygma cristico va a occupare il centro, per cui è altrettanto

corretto affermare che l'Antico Testamento si ri-circoscrive (nel senso che va riletto, reinterpretato, rimitologizzato) in base alla centralità assunta dal Nuovo¹⁰.

Così, quando Ricœur scrive che

ciò che Gesù predica è il Regno *di Dio*, il quale s'inscrive nella nomina di Dio da parte dei profeti, degli escatologi e degli apocalittici. E che cos'è la Croce senza il grido: «*Mio Dio, mio Dio*, perché mi hai abbandonato?», che s'inscrive nella nomina di Dio da parte del salmista? E che cos'è la Risurrezione se non un atto di Dio omologo a quello dell'Esodo? Pertanto, una cristologia senza Dio mi pare impensabile quanto Israele senza Jahvé. [...] Gesù di Nazareth non si comprende senza Dio, senza il suo Dio, che è anche quello di Mosè e dei Profeti (Ricœur, 1977: 298ss),

non fa in realtà che portare all'estremo, fino a volerla rendere inaccettabile, l'argomentazione imperniata sull'abissale, rivoluzionaria, imprevedibile novità costituita da Gesù Cristo rispetto anche alle istanze profetiche veterotestamentarie – del resto, una imprevedibilità che è coerente con quella dello stesso Jahvé.

«Une christologie sans Dieu» è una contraddizione in termini, dato che "Cristo" è l'Unto da Dio, e nessun teologo né filosofo serio potrebbe mai dedicarvisi; e Ricœur lo sa così bene che solo una funzio-

¹⁰ Per l'istanza di rimitologizzazione veterotestamentaria implicata da Cristo-Logos cfr. Cicero, *Christus patiens*, § 4. Secondo il principio di rimitologizzazione, i singoli miti si rinnovano periodicamente dall'interno, ed esigono perciò una rinarrazione che li faccia rivivere arricchiti del *novum* che di volta in volta preme per eventuarsì in modalità mitopoietica; cfr. Id., 2016: 218–220. Ricœur esprime una posizione affine, ma inserita nel differente contesto del rapporto tra oralità e scrittura: «In generale, un'ermeneutica dell'Antico Testamento è implicata, in quanto scrittura data, dalla proclamazione che Gesù è Cristo; tutti i "titoli" che gli esegeti chiamano titoli cristologici procedono da una reinterpretazione delle figure ricevute dalla cultura ebraica scritta e dalla cultura ellenistica: Re, Messia, Sommo Sacerdote, Servo sofferente, Logos» (Ricœur, 1975: 119–133). Dal mio punto di vista, questa *réinterprétation* è un altro nome della rimitologizzazione.

ne retorico-argomentativa dell'espressione ne chiarisce l'impiego in questo contesto. Di fatto, per restare agli esempi ricœuriani, non è tanto il grido di Cristo in croce (*Matteo 27,46; Marco 15,34*) a iscriversi nella nominazione divina del *Salmo 21*, quanto piuttosto quest'ultimo a venire investito di una accezione sacra fin lì inaudita, impensabile, che lo fa risuonare con nuovi accordi nella polifonia biblica della nominazione di Dio; la risurrezione non è semplicemente un atto divino omologo all'esodo, ma la *pesach* medesima, in quanto liberazione dalla cattività d'Egitto, acquisisce con la pasqua di Cristo un significato prefigurale che retroincide profondamente sulla considerazione di Dio. Gesù Cristo, dal seno stesso del Padre, illumina di nuova luce i tratti essenziali del Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Mosè e dei profeti – il quale, senza quella luce cristica, si comprende altrimenti, o non più.

Per amore del presupposto dell'omologazione senza discontinuità tra i due Testamenti nel nominare Dio, Ricœur finisce col prospettare una strana "christologie sans Logos".

Non si può forse più scrivere una cristologia a partire dall'alto, cioè a partire della speculazione trinitaria, in rapporto alla quale l'evento di Gesù sarebbe contingente. Ma non si può più scrivere una cristologia a partire dal basso, cioè dalla figura storica dell'uomo Gesù di Nazareth, senza che essa incroci in qualche punto di intersezione la totalità della nominazione di Dio, che implica il messaggio *di* Gesù e il suo messaggio *su* Dio. [...]

Il rapporto tra il fondamento cristico e la mediazione attraverso l'intera storia dei nomi di Dio è senz'altro circolare; ma questo circolo dev'essere anche assunto coraggiosamente. In un certo senso, tutto comincia con la Croce e la Risurrezione. Ma la Croce non si lascia dire e comprendere come abbandono di Dio che in rapporto con tutti i segni della debolezza di

Dio che appartengono al resto della nominazione di Dio. E la Risurrezione non si lascia comprendere che nella memoria degli atti liberatori di Dio e nell'anticipazione della risurrezione di tutti gli uomini.

Pertanto, il compito della cristologia è forse di mantenere all'interno del *medesimo* spazio di senso, come le due tendenze antagoniste della *medesima* nominazione, la celebrazione dell'onnipotenza che pare dominare l'Antico Testamento, e la confessione dell'onni debolezza [*toute-faiblesse*] che sembra dichiarata dal Nuovo Testamento. Si dovrebbe allora scoprire che, da un lato, l'onnipotenza del Dio biblico, una volta spogliata delle idee greche di immutabilità e di impassibilità, inclina già verso l'onni debolezza, significata mediante la contestazione e il fallimento di Dio. Ma si dovrebbe comprendere simmetricamente che la kenosi, significata mediante la Croce, cessa d'essere l'idea semplice che si vorrebbe ora trarre verso l'idea della morte di Dio, nel momento in cui è messa in rapporto con la potenza espressa nella predicazione del Regno da parte di Gesù e nella predicazione della Risurrezione da parte della comunità cristiana. Così il Nuovo Testamento annuncia una potenza della debolezza che dev'essere articolata dialetticamente con la debolezza della potenza che le altre nominazioni di Dio suggeriscono.

Non nego affatto la difficoltà di questo lavoro dialettico: bisogna evitare tanto la costrizione della logica dell'identità quanto la licenza della logica della differenza, o quanto il falso acquietamento della dialettica. La dialettica trinitaria ha fatto questo lavoro per un'epoca del pensiero. Oggi sembra debba essere intrapreso un lavoro simile, che si prenda in carico l'intero spazio della nominazione di Dio e la sua concordanza discordante (Ricœur, 1977: 299ss).

Che tutto cominci con la croce e la risurrezione lo si può asserire, secondo me, solo se si riconosce il loro status di imprevedibilità, la loro indeducibilità dai testi mitopoietici dell'Antico Testamento. E, se il riconoscimento accade, allora questi due *data fidei* costituiscono non tanto l'inizio, quanto essenzialmente il centro, e non di un segmento lineare, ma di (ri)circolazioni semantiche e simboliche: il centro della sfera poietica biblica. Invece Ricœur parla sì di "circolarità" tra fondamento cristico e storia delle nominazioni divine, ma di fatto il suo ragionamento tradisce una rettilineità che assorbe il momento cristico entro una "acquietata" disposizione diacronica, riducendolo ad anello omologato della catena biblica¹¹.

Inoltre, è decisamente insufficiente considerare l'abbandono di Dio come il significato fondamentale del Cristo crocifisso. È lo stesso Ricœur a suggerirlo, in un testo di poco anteriore a *Nommer Dieu*:

Alla doppia funzione segnalata per la parola "Dio" [1) raccolta dei significati dei discorsi biblici, 2) apertura di un orizzonte di fuga rispetto alla finitezza di ogni discorso], la parola "Cristo" aggiunge il potere di incarnare tutte le significazioni religiose in un simbolo fondamentale: il simbolo dell'amore sacrificale, di un amore più forte della morte. È la funzione della predicazione della Croce e della Resurrezione a dare alla parola "Dio" una *densità* che la parola "essere" non reca affatto. Nella sua significazione è contenuta la nozione della *sua* relazione a noi come datore di grazia [*comme gracieux*] e della *nostra* relazione a lui come "ultimativamente coinvolti" e pienamente "ri-conoscenti" (Ricœur, 1975: 129).

Dire Cristo nella sua accezione cristologica per eccellenza, quella del Logos, è indicare l'essenziale economia di donazione istituita da *Ado-*

¹¹ Per questa "centralità rettilinea" di Cristo cfr. Ricœur, 1986, in Id., 2008: 43-74, part. 72s.

nai Elohim – dal Signore Dio – con la cosmo-antropogonia, e articolata attraverso il *vetus fidum*, cioè attraverso la parola-promessa di liberazione con cui Dio ha fatto grazia (κεχάρισται, *Ebrei* 3,18) ad Abramo e – in concreta prefigurazione dell’adempimento – a Mosè: economia riattestata e riconfigurata nella Parola del *novum fidum*, mediante il quale sui molti si sono riversati in sovrabbondanza la grazia di Dio e il dono nella grazia recato da Gesù Cristo (*Romani* 5,15). Sulla croce l’amore è davvero più potente della morte: l’urlo del Crocifisso è la primizia dell’annuncio al nuovo popolo sorgente di ciò che il Signore avrà fatto (*Salmo* 21,31-32). Ecco perché parlare in generale e in particolare di *toute-faiblesse* di Dio appare un’interlocuzione retorica che voglia giocare con le formule lessicali e i conseguenti artifici dialettici, più che impegnarsi seriamente nell’ermeneusi dell’agonia, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

Non “abbandono”, dunque, ma: come (e inscindibilmente insieme a) la risurrezione, *dono* di Dio è la crocifissione: con la quale Cristo dà la propria vita per liberare l’umanità dal terrore della morte e rivelarle conchiusamente il senso autentico della stessa libertà: la dazione, la donazione agapica.

«Il dilemma sulla significazione della persona di Gesù» ha tormentato Ricœur, si può dire, fino alla fine¹². La sua opzione (avversione) contro la cosiddetta cristologia sacrificale, secondo la quale Cristo è fondamentalmente l’agnello di Dio in sostituzione vicaria, è venuta maturando dopo lo scritto del 1975 sulle ermeneutiche filosofica e biblica, in cui il filosofo francese – come si vede nel brano sopra citato – parla ancora di *amour sacrificiel*. In *La mort* (1996), ultima sezione del manoscritto pubblicato postumo *Vivant jusqu’à la mort*,

¹² La locuzione si trova nel Frammento I (2004) edito in Ricœur, 2007: 103.

viene sposato il capo del dilemma¹³ che potrebbe definirsi: il cortocircuito Croce-Pentecoste. Non credendo che Cristo sia risorto con il corpo, Ricœur reinterpreta tutti i racconti della risurrezione intendendo quest'ultima come acquisizione di un corpo comunitario, come diaconia della comunità, nel senso che la gratuità della morte di Gesù come dono-servizio genera la comunità storica dei fedeli, per cui «dare la propria vita per la moltitudine basta a se stesso senza necessariamente passare attraverso la risurrezione materiale, corporea» (Ricœur, 2004: 90)¹⁴.

Nella riflessione del Ricœur maturo, specie in quella dell'ultimo decennio di vita, si assiste così a una declinazione asomatico-comunitaria della risurrezione che mi pare collocarsi ai margini della legittimità cristologica¹⁵. Ma anche se ho parlato di una paradossale "christologie sans Logos", appunto perché il filosofo francese appare sacrificare il senso pieno del prologo giovanneo al presupposto della continuità-omologazione tra i due Testamenti, restano irrinunciabili dal punto di vista cristologico (e teologicamente e filosoficamente) tanto la sua insistenza oltremetafisica sulla polifonia delle nominazioni poietiche del Dio biblico, quanto l'acuta intuizione della gratuità diaconale della morte di Cristo, congiunta all'insistenza sull'accezione ermeneutica della libertà, sia divina sia umana, come donatività.

¹³ Nel Frammento 0(2), del 2004, Ricœur prospetta un'altra opzione (la sequela del modello-Cristo come profeta rivoluzionario), ma solo per negare di sceglierla in alternativa alle teorie sacrificali e per rinviare a una non meglio precisata scelta che parli *altrimenti*, sulla base di tradizioni extra-bibliche; cfr. *Ib.*: 109 (90).

¹⁴ L'asomaticità comunitaria della resurrezione cristica andrebbe comunque riproblematizzata – ma in altra sede – nell'ottica del *détachement à l'égard de l'inessentiel* dei grandi mistici renani, inteso da Ricœur come liberazione-generosità per l'essenziale (cfr. *Ib.*: 76s [67s]).

¹⁵ Quando non sembri oltrepassarli inopinatamente, questi margini, come nel brano: «Al limite, Gesù non sa, lui, che era il Cristo. Ed è la comunità che lo riconosce e che lo dice, istituita com'è da questo non-sapere» (Ricœur, 1997: 215). La chiamata in causa di un presunto non-autosapere di Gesù sfiora l'empietà.

Bibliografia

Cicero, V. (2012a). *Essere e analogia*. Saonara (Padova): Il prato.

Cicero, V. (2012b). *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora*. Saonara (Padova): Il prato.

Cicero, V. (2015a). *L'analogo e l'io-penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*. In Cicero, V.- Coglitore G. (2015). *Kant oggi. Omaggio a Santino Lo Giudice*, a cura di V. Cicero, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore.

Cicero, V., (2015b). *Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico*. In Busacchi, V. – Costanzo G. (a cura di) (2015). *Paul Ricœur e «Les Proches»*. *Vivere e raccontare il Novecento*. Cantalupa (Torino): Effatà Editrice

Cicero, V. (2016). *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*. *Annuario filosofico*, 32.

Cicero, V. (in corso di stampa). *Christus patiens*. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson. *Rivista di filosofia neoscolastica*.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. Trad. it.: *Essere e Tempo*. Milano: Longanesi, 1976.

Ricœur, P. (1975). *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* in Id. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. Trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*. Milano: Jaca Book, 1989.

Ricœur, P. (1977). *Nommer Dieu*. In Id. (1994). *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris: Seuil; III^{ème} partie, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*.

Ricœur, P. (1986). *Le soi dans le miroir des Écritures*. In Id., *Amour et justice*. Paris: Éditions Points, 2008.

Ricœur, P. (1995). *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy. Tr. it. a cura di D. Iannotta: *La critica e la convinzione*. Milano: Jaca Book, 1997.

Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éd. Esprit. Trad. it. a cura di D. Iannotta: *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*. Milano: Jaca Book, 1998).

Ricoeur, P. (2007). *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*. Paris: Seuil. Trad. it.: *Vivere fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Cantalupa (Torino): Effatà, 2008.

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

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

Fabrizio Turollo

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 distanziamento, 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 "distanziamento alienante" (*Verfremdung*) e "appartenenza" (*Zugehörigkeit*). La distanziamento 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 distanziamento 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 distanziamento, come dimostra molto bene un saggio del 1975, esplicitamente dedicato a questo tema ed intitolato *La funzione ermeneutica della distanziamento* (Ricœur, 1986: 101–117)³. Scrive infatti Ricœur, all'inizio di questo saggio, che dobbiamo «riconoscere alla *Verfremdung* (distanziamento 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 complementarità. 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 filosofia⁷. 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 trasformato⁸. 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 articularli 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 riassume 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 fondavano¹⁴.

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 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, secondo 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 dinanzi 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 exercices de lecture*. Neuchâtel: 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 volontaire 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.

Ermeneutica e metafisica*¹. *Un'alleanza possibile

*(Hermeneutics and Metaphysics:
A possible Alliance)*

Carmelo Vigna

Abstract

If on the one hand the hermeneutic season as the dominant form of philosophy now seems to have faded, on the other, it is an undeniable fact that hermeneutics has contributed to the enrichment of Western theoretical heritage. Hermeneutics must still be held with due consideration within the context of the variety of philosophical knowledge forms, without being contrasted with "speculative" (metaphysical) knowledge, as it was customary to do a few decades ago. It is only when we flee from every useless contraposition, that we can think of it in the light of a new and fruitful alliance with metaphysics.

Keywords: Hermeneutics, metaphysics, interpretation, understanding, Aristotle, Absolute

Abstract

Se la stagione dell'ermeneutica come forma dominante della filosofia sembra oramai essere tramontata, tuttavia è evidente come l'ermeneutica abbia contribuito all'arricchimento del patrimonio teorico occidentale. Evitando di contrapporla al sapere "speculativo" (metafisico), come si usava fare qualche decennio fa, l'ermeneutica

¹ Questo piccolo saggio riprende in maniera molto sintetica alcune tesi che avevo esposte in modo più analitico in un saggio del 1997, *Metafisica ed ermeneutica*, pubblicato in "Hermeneutica", Nuova serie, 23-43. Naturalmente, ho anche provveduto ad aggiornare il discorso complessivo.

va tenuta ancora nel debito conto all'interno del contesto della varietà delle forme del sapere filosofico. Fuggendo da ogni sterile contrapposizione, così può essere pensata alla luce di una nuova e feconda alleanza con la metafisica.

Parole chiave: ermeneutica; metafisica, interpretazione, comprensione, Aristotele, Assoluto

1.

La stagione dell'ermeneutica come forma dominante della filosofia in Occidente a me pare oramai tramontata da qualche lustro. Ora per lo più ci si occupa d'altro². E del resto, quasi tutti i "Maestri" dell'ermeneutica, osannati nella seconda metà del secolo scorso, sono scomparsi. Qualcuno sopravvive ancora, per la verità, ma praticamente dimenticato (evito nomi, per carità di patria). Eppure, l'ermeneutica ha avuto un suo ruolo nell'arricchimento del patrimonio teorico occidentale. Val dunque la pena, secondo me, tenerla ancora nel debito conto all'interno del contesto della varietà delle forme del sapere filosofico. Soprattutto val la pena evitare di contrapporla al sapere "speculativo" (metafisico), come si usava fare qualche decennio fa. Del resto, un'ermeneutica "critica", critica anche di se stessa, può ben evitare quella contrapposizione. Come dire che l'ermeneutica va coltivata, ma (ri)fatta amica della metafisica. Come è o come sarebbe naturale. L'Autore dei libri di *Metafisica*, si sa, ha scritto anche un testo che ci è stato tramandato col titolo di *Peri*

² Un testo che ufficialmente "certifica" la svolta in Italia è di sicuro: Ferraris, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*, dove l'autore dice di raccogliere sinteticamente le sue riflessioni degli ultimi vent'anni (v. Prologo). In particolare, la critica serrata dell'ermeneutica di G. Vattimo, in nome di un sapere sottratto alle oscillazioni del semplice opinare, a me pare largamente condivisibile. Ma poi tutta la stagione del "post-moderno" è nel mirino di Ferraris. In proposito si legga anche: De Caro, M.- Ferraris, M. (a cura di) (2012). *Bentornata realtà*, Torino: Einaudi.

*hermeneias*³. Il contenuto di questa seconda indagine aristotelica non può certo essere considerato come tale che si opponga al contenuto della prima, almeno nelle intenzioni dello Stagirita. Qualcosa, dunque, è cambiato, e in profondità, intorno all'una o all'altra forma teorica. E poiché non molto è cambiato quanto alla metafisica, almeno per l'essenziale, dobbiamo supporre che molto sia cambiato intorno all'ermeneutica presso i moderni. In effetti, le cose stanno proprio così. L'ermeneutica, almeno nella sua versione più "dura" (novecentesca), è non solo una dottrina dell'interpretazione, ma anche una dottrina che per lo più intende l'interpretare come un sapere infondato e *infondabile*. In questo senso, come un orizzonte *insuperabile*. L'errore novecentesco, in ultima istanza, è tutto da riporre in questi due aggettivi. Ed è questo errore che ha reso l'ermeneutica (una certa ermeneutica) nemica della metafisica. Forse è bene, per restare oggi immuni dalla tentazione del secolo scorso, tentare di capire un po' meglio questo nodo teorico. E per farlo, mi pare opportuno cominciare dall'interrogare il comprendere.

2.

In generale, si comprende qualcosa solo se si pone non solo ciò che qualcosa è, ma anche ciò che qualcosa non è. Dire ciò che qualcosa è, significa fare *chiarezza* intorno a qualcosa. Ma questa chiarezza non può dirsi compiuta senza la *distinzione* del qualcosa da qualcos'altro (Cartesio aveva ragione da vendere). Ora, distinguere qualcosa da qualcos'altro significa de-limitarlo, ossia de-finirlo. Se proprio non vogliamo riprendere la figura aristotelica della definizione, dobbiamo in ogni caso accedere a una qualche esplorazione del territorio

³ Il titolo dell'opera aristotelica, che in latino suona come *De interpretatione*, viene anche modernamente variato in *Dell'espressione*. Nel seguito verrà meglio in chiaro, spero, anche il significato della variazione. Ma sin da ora si può dire che Aristotele intende effettivamente l'interpretazione come *espressione del pensare apofantico*, cioè del pensare come giudicare secondo verità.

semantico che stabilisca, in modo più o meno provvisorio, cosa si intende indicare con una certa parola o una certa espressione e che cosa non si intende affatto indicare. Bisogna esibire, appunto, una qualche distinzione, che potrebbe anche assumere la forma estrema dell'opposizione.

3.

Andiamo al caso nostro. "Comprendere" è l'atto di penetrare il senso di qualcosa e di impadronirsene⁴. Uno dice d'aver compreso (o d'aver capito; possiamo trattare "comprendere" e "capire" come sinonimi), quando è venuto a capo di una questione e dunque ha ricondotto la forma di qualcosa alla trasparenza del pensato. Per la verità, in senso proprio, se uno ha *compreso*, non è più dalla parte del comprendere, che è il *tentativo* di cogliere il senso di qualcosa, ma dalla parte del *risultato* del comprendere. E il risultato quietava l'intelligenza. Se il tentativo non sortisce il risultato che quietava, allora o non si è compreso o si è compreso solo in parte quel che era da comprendere. Solitamente, noi usiamo il termine interpretare (e il sostantivo relativo: "interpretazione") per indicare precisamente un comprendere che non è sicuro di sé, cioè un comprendere che non si avverte in pari con l'oggetto da comprendere. "E' solo un'interpretazione, la tua", obiettiamo a chi afferma qualcosa intorno a qualcosa, e non pare avere inteso a dovere.

4.

Che cosa allora vien compreso nel comprendere? Certamente *una parte soltanto* di quel che è da comprendere, se quel che è da comprendere è un determinato "qualcosa", ad es. una casa. La casa

⁴ Lascio da parte la nota distinzione diltheyana tra comprendere (*Verstehen*) e spiegare (*Erklären*), perché non intendo occuparmi del comprendere di tipo scientifico, ma solo del comprendere di tipo filosofico.

come oggetto del comprendere è vista non da tutti i lati contemporaneamente; può esser vista dal basso o dall'alto, poniamo, da destra o da sinistra ecc. E così si dica per le persone che abitano la casa e per le cose che sono in casa. La casa poi inside in un contesto che solo in parte è afferrato. Eppure, anche il contesto andrebbe conosciuto per portare a compimento la conoscenza di quella casa. Ma si noti. Conoscere solo in parte una casa non è lo stesso che conoscere in modo "soggettivo" la casa, quasi che io possa solo avere una certa "sensazione" (o una certa "idea") della casa, rispetto a cui la casa *in re* sia altro. Questa è la convinzione presupposizionistica dei moderni, come si sa. Un errore grave, che rimanda subito a Kant.

5.

Conoscere "realmente" qualcosa, anche se "parzialmente", implica, però, *poter* accedere non solo alle sue variabili contenutistiche, ma anche alle sue *costanti*. E le costanti, una volta poste, non possono di nuovo essere trattate come variabili, altrimenti si verrebbe a dire che le costanti poste erano, in realtà, false costanti. Variabile può essere, dunque, una volta posta la costante secondo verità, solo l'incremento o il decremento del contesto in cui le costanti incidono. Il permanere della costante, *mentre* se ne incrementa (o decrementa) il senso, restituisce la sinergia del "realmente" e del "parzialmente", quanto al conoscere un oggetto onticamente determinato e finito, e assicura una *certa* processualità o inesauribilità del conoscere, cioè una processualità che *non* implica l'infondatezza. Fondamento qui è, infatti, la costante dell'esperienza.

6.

L'Autore del *Peri hermeneias* mi pare proprio che avesse inteso insegnare qualcosa di simile, quando assegnò all'ermeneutica il

compito di *decidere del vero e del falso intorno a qualcosa*⁵. In ogni caso, se si legge, anche superficialmente, il testo aristotelico, subito si capisce che comprendere per Aristotele è, prima di tutto, relazionarsi a qualcosa di reale, al fine di stabilirne la verità. Solo in seconda istanza acquista rilievo la relazione a qualcosa in quanto conosciuto, cioè in quanto una certa "nozione"⁶. Naturalmente, solo in terza istanza, conoscere è apprendere qualcosa di linguistico rintracciabile anche, s'intende, nella forma della scrittura⁷.

7.

Rispetto alla sequenza analitico-speculativa del *Peri hermeneias*, il pensiero contemporaneo intorno all'ermeneutica sembra aver compiuto una sorta di cammino a ritroso: anzi che privilegiare la conoscenza in atto, e da questa giungere *per li rami* sino alla scrittura, ha finito per privilegiare la scrittura (Derrida), tentando poi di risalire alla conoscenza in atto. Questo percorso ha poi generato una notevole diversità d'impianto dottrinale, con delle conseguenze

⁵ Aristotele avverte esplicitamente che il tema fondamentale del *Peri hermeneias* è il dire "*apofantikos*": il discorso che afferma o nega qualcosa, cioè il discorso (giudizio) intorno al vero e al falso (*De Int.*, 4, 17a 1-9).

⁶ Si sa, in generale, che l'essere come vero è per Aristotele una forma *debole* dell'essere; la forma *forte* dell'essere è l'essere come alcunché di reale, l'essere come *ousia* (o anche l'essere come *energeia*: i due significati si possono convertire a vicenda).

⁷ Fondamentale e noto il passo che sta agli inizi del *Peri hermeneias*, (16a, 3-8), dove si dice: "Orbene, le articolazioni sonore della voce (*ta en te fone*) sono simboli (*symbola*) delle affezioni (*ton pathematon*) dell'anima e le cose scritte (*ta graphomena*) [lo sono] delle articolazioni sonore della voce. E come le lettere dell'alfabeto (*ta grammata*) non [sono] le stesse per tutti, così neppure [lo sono] le fonazioni (*ai phonai*). In ogni modo, quelle cose originarie (*ta prota*) di cui queste sono segni (*semeia*), sono affezioni (*pathemata*) dell'anima identiche (*tauta*) per tutti; le cose poi, di già identiche per tutti, sono quelle di cui queste sono immagini fedeli (*omoiomata*, cioè copie)". Aristotele rimanda al *De Anima* per lo studio di questi processi. Noi non lo seguiremo, perché ci basta aver sottolineato il senso della scansione intenzionale, che intende salvaguardare, al di là del convenzionalismo della voce e della scrittura, la possibilità di convenire sullo stesso da parte di molti, dove lo stesso è, in prima istanza, la cosa e, in seconda istanza, l'affezione della cosa nell'anima, ossia la sensazione-noesi. L'intenzionalità originaria è, appunto, questa relazione tra l'anima e la cosa, in cui si produce una certa affezione. Ed è a questo livello che nasce quella determinazione del vero e del falso, che poi si riversa nel linguaggio e nella scrittura.

scetticheggianti. A partire dalla periferia della scrittura, infatti, è praticamente impossibile raggiungere il centro della relazione intenzionale come luogo del vero e del falso. Ma si tratta di un'impraticabilità storico-*empirica*, certamente insuperabile, quando prendo le mosse dalla scrittura d'altri; non di una impossibilità vera e propria. Se lavoro, ad es., sulla *mia* scrittura, posso ben risalire all'atto intenzionale originario. Come che sia la difficoltà in proposito, resta vero che il cammino che prende avvio dalla relazione intenzionale in atto, è quello percorribile in relativa sicurezza. Presupponendo data in atto una determinazione del vero e del falso, la sedimentazione linguistica e la versione scritta del conosciuto diventano, infatti, una sequenza veritativamente controllabile, perché permanentemente contenuta o, comunque, contenibile all'interno dell'orizzonte della presenza⁸.

8.

Forse, da un punto di vista *storico*, il percorso a rovescio, cui si è accennato, è stato presso che inevitabile, una volta dilatata a dismisura la regione dei segni e della comunicazione intersoggettiva. In effetti, con il progredire della complessità civile e culturale, il

⁸ Si noti, a chiarimento ulteriore. Le ermeneutiche novecentesche hanno ragione da vendere, quando sostengono che *questo* comprendere, cioè quello che comincia dal segno o dal simbolo, non può raggiungere la stabilità del vero. Vero è, infatti, ciò che appare, come e quando appare. Ora, il segno o il simbolo sono veri (cioè dati in presenza) *come* segni e come simboli, ma non dicono il vero quanto a ciò cui mirano in quanto segni o in quanto simboli. Ciò cui mirano, infatti, non è mai dato, a sua volta, in presenza. Se fosse dato in presenza, non avremmo certo bisogno di segni o di simboli per indicarlo. *Questo* comprendere, tuttavia, deve essere tenuto *accuratamente* distinto dal comprendere originario, come si è già suggerito. Questo comprendere per definizione prende a oggetto un medio tra la soggettività e la cosa e, mentre sa immediatamente della relazione tra la soggettività e il medio, deve congetturare della relazione tra il medio e la cosa. Tutto questo è evidente nella scrittura, ma poi anche nel linguaggio parlato. Se io leggo una lettera, non possiedo mai elementi decisivi, all'interno della lettera scritta, per venire a sapere veritativamente qualcosa intorno all'oggetto di cui si scrive o si parla, in quanto esso è in tutto o in parte al di fuori del cerchio della presenza (ossia è prodotto di un processo previo). Chi mi ha scritto la lettera potrebbe mentire.

comprendere non è diventato soltanto comprendere qualcosa, dove qualcosa è una realtà sussistente (la casa della nostra precedente esemplificazione, ma anche un essere umano o un animale o una pianta); comprendere è diventato soprattutto comprendere dei segni e dei simboli. Anzi, *questo* comprendere ha di fatto monopolizzato il significato generale del comprendere, relegando come sullo sfondo l'attività *originaria* del comprendere, quella rivolta alla cosa stessa. La società multimediale ha, infine, reso apparentemente destinale questa condizione e ha prodotto quell'enfasi della referenza segnica che è la cosiddetta "realtà virtuale". Il segno si è fatto cosa o, meglio, il segno coltiva oggi la pretesa di poter surrogare in tutto e per tutto la cosa. Siamo così addivenuti a una *divaricazione* tra ermeneutica "stabile" ed ermeneutica "dossica" (mi si passi questa etichettatura), la quale è assolutamente legittima in sé e per sé, mentre trapassa nella contraddizione se assume le forme di una vera e propria *opposizione*. Questa possibile (e in tanti casi reale) deriva, è, comunque, da intendere, più latamente, come il risultato ultimo non solo di un lungo processo storico, ma anche di un lungo processo teorico di straordinaria complessità, legato alle vicende della critica alla metafisica, prima (età moderna), e alle vicende della critica alla verità "stabile" o incontrovertibile, dopo (età contemporanea). L'eclisse della forma "stabile" della verità ha, in qualche modo, autorizzato l'ermeneutica "dossica" a occupare, o tentar di occupare, i territori tradizionalmente legati al sapere speculativo, proponendosi come sapere *alternativo*: alternativo a volte solo da un punto di vista *metodico* (perciò vi sono ermeneuti che coltivano anche un sapere in qualche modo metafisico; ad es. Ricoeur, Pareyson ecc.), altre volte anche da un punto di vista *ontologico* (abbiamo già detto che una parte degli ermeneuti è, in modo più o meno esplicito, antimetafisica; ad es. Vattimo, Derrida, Deleuze, Rorty ecc.).

9.

Ma l'alternativa non è per nulla necessaria, perché se la metafisica resta l'avversario permanente di chi nega in un modo o nell'altro, la struttura stabile della verità, essa non è per nulla avversaria del sapere ermeneutico "dossico", in quanto esso si disponga *accanto* al sapere (anche ermeneutico) di tipo "stabile". Vi sono stati e vi sono, a riprova, cultori del sapere ermeneutico che sono anche metafisici in senso forte⁹. Del resto, il sapere "forte" (speculativo) e il sapere "debole" (*a là* Vattimo) non sono due tipi di sapere che si oppongono secondo contraddizione, ma due tipi di sapere che stanno tra loro a guisa di contrari. E tra i contrari, si sa, vi sono infiniti medi. E si aggiunga che di un'ermeneutica "stabile" la metafisica non può assolutamente fare a meno (cioè della lettura dell'evidenza o della lettura fenomenologica), così come una ermeneutica "stabile" non può fare a meno della metafisica (cioè dell'oltrepassamento dell'unità dell'esperienza di ciò che originariamente appare). Si tratta, in realtà, di un circolo solido, che è poi la stessa natura profonda di ogni ontologia che intenda essere degna di questo nome.

10.

Non può dunque sorprendere se, storicamente, è stata la messa in questione del sapere metafisico a produrre non solo la *divaricazione* tra metafisica ed ermeneutica, ma anche la loro finale *opposizione*. Una vera e propria svolta. La quale non è tanto da porre nel cresciuto interesse per l'attività ermeneutica. In senso speculativo, non fa problema, infatti, né l'ermeneutica filologica, né l'ermeneutica biblica, né l'ermeneutica giuridica; né fanno problema altri tipi di ermeneutica (che si potrebbero moltiplicare a piacere; ogni oggetto d'interesse teorico può avere legittimamente la propria ermeneutica), già

⁹ Un solo esempio, ma rilevante: Italo Mancini, 1986.

praticati nell'Ottocento¹⁰; fa problema la *trascendentalizzazione* dell'ermeneutica, cioè di un sapere che nega la possibilità di stabilire incontrovertibilmente la differenza tra vero e falso.

11.

È stato Heidegger, ancora una volta, il protagonista assoluto di questa svolta novecentesca. In Heidegger, il bersaglio della polemica contro l'ermeneutica di tipo aristotelico, cioè contro l'ermeneutica stabile, si è concentrato fundamentalmente sul giudizio apofantico, che trova poi la sua massima espressione nel giudizio apodittico, ossia nel giudizio in cui il nesso tra soggetto e predicato vien posto secondo necessità. Il cap. VI della prima sezione (della parte prima, l'unica, come si sa) di *Essere e tempo*, capitolo significativamente dedicato alla "cura", contiene un gruppo di pagine celebri (il par. 44, propriamente) che inaugura la nuova (sciagurata) stagione del rapporto tra ermeneutica e verità (e implicitamente la nuova stagione del rapporto tra ermeneutica e metafisica). Il famoso "circolo".

12.

La svolta heideggeriana è comunque essenziale debitrice di una mossa husserliana: della separazione (di fatto) tra immediatezza fenomenologica e immediatezza logica. Una volta ricondotta la verità stabile alla semplice (e astratta) immediatezza fenomenologica, che è appunto la deriva husserliana, la tendenza a ridurre il fenomeno alla mobilità empirico-contenutistica diventa, infatti, presso che irresistibile. In altri termini, l'immediatezza logica non viene più a fungere da organo supremo di protezione della permanenza strutturale del contenuto e il fenomenologico immediato perde la potenza dell'offerta della stabilità del comprendere. Così, in una sorta

¹⁰ Dobbiamo indubbiamente a Schleiermacher la prima grande riflessione sulle dottrine ermeneutiche, condotta *en philosophie*.

di moto discensivo, dall'abbandono dell'immediatezza logica (Husserl), procede l'abbandono dell'immediatezza fenomenologica di tipo "stabile", e si passa, e ci si ferma, all'immediatezza fenomenologica di tipo "dossico" (Heidegger). Parallelamente, da un'ermeneutica "stabile" (aristotelica) come momento analitico del sapere speculativo, si discende a un'ermeneutica "dossica", che vorrebbe occupare il piano dell'Intero del senso.

13.

La sequenza appena accennata rispecchia, abbiám detto, buona parte dell'ermeneutica contemporanea. Eppure, non è una sequenza obbligata. E neppure produttiva. Anche questo abbiám detto. Apparentemente, essa esalta il ruolo dell'ermeneutica, tanto più quanto più l'allontana dalla metafisica; in realtà, essa obnubila la vera funzione del sapere ermeneutico, perché lo consegna ad un compito impossibile. E' impossibile, infatti, che il compito della determinazione ultima del senso della realtà sia eseguito abbracciando la sequela incondizionata della *doxa*, la quale renderebbe permanente la possibilità del sopravvenire del negativo di ciò che è posto e quindi renderebbe impossibile porre alcunché una volta per tutte. Alla "via in giù", che distrugge qualsiasi stabile sapere, bisogna, dunque, opporre (e sostituire) una "via in su", che determina la verità della cosa e permette non solo una evidente compossibilità di metafisica ed ermeneutica, ma anche una loro solida alleanza. Una certa ermeneutica (quella "stabile") è il punto di partenza della metafisica (immediatezza fenomenologica); una cert'altra ermeneutica (quella "dossica" o "peirastica", in termini aristotelici) ne è la compagna inseparabile.

14.

Doppiamente inseparabile. La metafisica, infatti, non solo ha bisogno dell'ermeneutica nel suo senso debole, quando si tratta della *ricerca* in vista della ricognizione dell'originario; essa ha *pure* bisogno dell'ermeneutica nel suo senso debole, quando ha eseguito per intero il suo compito analitico e il suo compito sintetico. Lo strato teologico dell'essere, infatti, posto in seguito alla mediazione dell'immediato (inferenza metafisica), è soltanto posto *en philosophe* quanto al suo effettivo *esserci*, ma non è posto quanto al suo *modo* d'essere, se non negativamente. In altri termini, la teologia speculativa è, rigorosamente parlando, una teologia negativa. Ma il desiderio umano di sapere non riesce certo a restare alla teologia negativa. Vuole, anzi, soprattutto quanto all'assoluto Essere, venire a sapere in modo non semplicemente negativo. E come può venire a sapere in modo non negativo, se non attraverso l'attivazione d'una qualche conoscenza *simbolica*? E la conoscenza simbolica dell'Assoluto implica, appunto, un'ermeneutica ("dossica") dei "nomi" dell'Assoluto; cioè dei nomi ricavabili per analogia dalla relazione dell'Assoluto con la finitudine del nostro mondo¹¹. Questa ermeneutica del volto dell'Assoluto può ben valere come un'eccellente corona del sapere metafisico: essa libera, in certo modo, la metafisica dalla povertà cui la costringe il rigore; essa insegna a fare i conti con la dolorosa fragilità del nostro sapere proprio intorno a ciò che più d'ogni altro vorremmo sapere; essa apre al desiderio d'una possibile rivelazione.

Bibliografia

Aristotele, (2001). *L'anima*. Bompiani: Milano.

Aristotele, (1992). *Sull'interpretazione*. Milano: Rizzoli; edizione Bur.

¹¹ Rimando su questi temi al libro di V. Melchiorre: Melchiorre, 1996. Ne ho anche io trattato nel vol. *Il frammento e l'Intero* (Vigna, 2015).

De Caro, M. – Ferraris, M. (a cura di) (2012). *Bentornata realtà*. Torino: Einaudi.

Ferraris, M. (2012). *Manifesto del nuovo realismo*. Roma-Bari: Laterza

Mancini, I. (1986). *Filosofia della religione*. Genova: Marietti.

Melchiorre, V. (1996). *La via analogica*. Milano: Vita e Pensiero.

Vigna, C. (1997). Metafisica ed ermeneutica. *Hermeneutica*, Nuova serie, 23–43.

Vigna, C. (2015). *Il frammento e l'Intero*. Napoli-Salerno: Orthotes (2a ed. in due tomi).

Indice / Contents

<i>Editors' Introduction</i> ,.....	p. V-VIII
<i>Editoriale</i> ,.....	p. IX-XII
<i>Il gioco come arte o L'arte in gioco [The Game as Art "or" The Art in Play]</i> ,.....	p. 251-263
di <i>Francesca Brezzi</i>	
<i>DIRE CRISTO. Osservazioni su alcuni spunti cristologici in Paul Ricœur [SAYING CHRIST: Observations on Some Christological Aspects in Paul Ricoeur]</i> ,.....	p. 265-283
di <i>Vincenzo Cicero</i>	
<i>Lo stile ermeneutico di Paul Ricœur: spiegare di più per comprendere meglio [Paul Ricoeur's Hermeneutic Style: Explain More to Understand Better]</i> ,.....	p. 285-299
di <i>Fabrizio Turollo</i>	
<i>Ermeneutica e metafisica. Un'alleanza possibile [Hermeneutics and Metaphysics: A possible Alliance]</i> ,.....	p. 301-313
di <i>Carmelo Vigna</i>	
<i>Indice / Contents</i> ,.....	p. 315