

# **Critical Hermeneutics**

**Biannual International Journal of Philosophy**

Vol. 1, n. 1, December 2017

Part I

***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. I

*Ed. by 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, Gaspere Mura, Anna Maria Nieddu, Ugo M. Olivieri, David Pellauer, Jérôme Porée, Paola Ricci Sindoni, Maria Teresa Russo, Fabrizio Turoldo, Pierluigi Valenza, Carmelo Vigna

### **Management Committee**

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

### **Layout Editor**

Simonluca Pinna

## **Editor's Introduction**

*The twentieth century was deeply influenced by theoretical-practical and reflective developments in philosophical hermeneutics. It introduced a large range of problems, content and perspectives, on a vast referential and implicational (inter-)disciplinary scale, to enter into the real orbit of a philosophical koinè, not for a decennary or few decennaries (Vattimo), but for a century and more. It expressed the productivity, significance and heuristic strength of research and thought that hit 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 and from political theory to religion.*

*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 a technical and philosophical discipline of reference in the interpretation of signs, symbols and propositional content; in biblical exegesis and in the interpretation of texts in general; in research and in reflection around methodological and epistemological aspects of science; in the study of phenomenological and ontological nature related to the phenomenon of understanding and to the content of knowledge and in the critical approach to ideological construction and so on.*

*Contemporary philosophical hermeneutics has significantly contributed to determining a truthfully complex modality to approach the knowledge of reality, of human beings and of cultural products*

*and values. From this comes the necessity for a redefinition of discursive levels and registers, for a statutory re-qualification, for refining procedures, methods and interpretative possibilities. In addition, there is a widespread practical ethical tension, both in reference to methodology and to content as well as in the form of a dialectical-dialogue and problematising and conflictual tension. This is philosophical hermeneutics as mediation-normalisation, alternative-alteration and as a discipline of conciliating synthesis and a practical-theoretical critique.*

*In an opened-up range of investigation and research, this issue 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 of whether interpretation and explanation could open productive dynamics and practices of knowledge and understanding within different or potentially connected knowledge, cultures and ideas, remains unanswered.*

*Papers from the following authors are included in this issue: Silvana Borutti, Vereno Brugiattelli, Vinicio Busacchi, Marco Casucci, Beatriz Contreras Tasso, Pier Luigi Lecis, Giuseppe Martini, Gaspare Mura and Luís António Umbelino.*

*In her epistemological paper, 'An Epistemological Look at Comparison', Borutti develops an analysis around a specific type of comparison, which is differential and contrastive. Wittgenstein's approach, that comparing is not simply seeing but rather 'seeing as', constitutes the main reference here. Starting from this point, a problematisation is articulated that on the one hand focuses a somehow formalising criteriology of comparison and on the other hand parallels Peirce's approach on hypothetical and indirect*

*inference. Brugiattelli's paper, 'Ontological or Nominal Hermeneutics? The Problem of the Relationship between Hermeneutics and Being in Gadamer, Rorty, Vattimo and Ricoeur', proposes an interesting parallel among some key figures in contemporary philosophical hermeneutics about the ontological-anthropological relationship between language and Being. To this, Brugiattelli connects an itinerary internal to Ricoeur's hermeneutical thought, oriented to determine both its specific ontological basis and its particular explanation concerning language possibility to express the extralinguistic. In 'Hermeneutics Reloaded: From Science/Philosophy Dichotomy to Critical Hermeneutics', Busacchi proposes a general reconsideration of the nature and function(s) of today and tomorrow philosophical hermeneutics, both under a technical-procedural and speculative plane, and introduces a specific idea of 'critical hermeneutics'. In 'Between Explanation and Understanding: On Ricoeur's Hermeneutics of the Parallel Discourse', Casucci thematises the classical, methodological and epistemological problems implicated in correlating explicative and comprehensive procedures. He realises it, trying to redefine Ricoeur's dialectical-discursive perspective in terms of 'parallel discourse', as formulated from Furia Valori around Heidegger and Gadamer. In Contreras Tasso's paper, 'Original Affirmation, Self-Appropriation and Attestation: Three Main Concepts for a Hermeneutics of Reception in Paul Ricoeur' with a notable phenomenological sensitivity she explores the connection of Ricoeur's philosophy of the capable human being with three key-terms of reflective thought (that are disposed between the anthropological and ontological dimensions): original affirmation, appropriation and attestation. Lecis and Busacchi, in their theoretical approach text, 'Imagination controlled: Representation and Factuality in Historical Knowledge', thematise the question of the relationship between*

*imagination and representation in historical knowledge. A perspective emerges that underlines the irreducible connection of hermeneutical and non-hermeneutical contents in historical and historiographical research, particularly by putting 'under tension' the theme of reality of the past with the functioning of memory and the question of the rigour of the procedure of knowing with the subjective dimension of testimony. Martini's contribution, 'Hermeneutical Perspective in Psychiatry and Psychoanalysis: An Overall View and Its Development Lines', is a work of psychiatric and psychoanalytic theory of a philosophical-hermeneutic nature focused on the relation between the representational and the unrepresentational. Martini's assumption is that 'as psychiatry and psychoanalysis tend to reduce psychic suffering, they always relate to understanding and the search of meaning'. Mura proposes with acuteness and erudition, in his article 'Hermeneutics in Late Antiquity: Theological Perspectives', a general historical-speculative reconsideration of the relationship between theological reflection and philosophical hermeneutics. Beginning from Heidegger, Gadamer and Ricoeur's suggestions referring to the narrow connection of hermeneutics and theology, Mura examines some boundary-themes, as the pre-understanding, the relationship between revelation and interpretation, etc. Finally, Umbelino, in 'On Paul Ricoeur's Unwritten Project of an Ontology of Place', develops an interesting proposal of a Ricoeurian 'ontology of place' considered in the same sense and value of Ricoeur's ontology of historicity defined in Memory, History, Forgetting (2000).*

## **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 determinazione di 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 n. 1, parte I, trovano spazio i contributi di Silvana Borutti, Vereno Brugiattelli, Vinicio Busacchi, Marco Casucci, Beatriz Contreras Tasso, Pier Luigi Lecis, Giuseppe Martini, Gaspare Mura e Luís António Umbelino.*

*Nel suo saggio di taglio epistemologico, Un regard épistémologique sur la comparaison, Borutti sviluppa un'analisi su un genere specifico di comparazione, differenziale e contrastivo. Termine di riferimento e avvio iniziale è l'approccio wittgensteiniano, con la tesi che "comparare" non è semplicemente "osservare" ma "vedere-come". A partire da questo punto si articola una problematizzazione che, da un lato, focalizza il nodo di una criteriologia della comparazione, in un certo modo formalizzante, dall'altro rileva la prossimità con l'approccio peirciano alle inferenze ipotetiche e indirette. Il saggio di Brugiattelli, Ermeneutica ontologica o*



ermeneutica nominalista? Il problema della relazione tra ermeneutica ed essere in Gadamer, Rorty, Vattimo e Ricœur, *propone un interessante confronto tra alcune figure chiave dell'ermeneutica filosofica contemporanea sulla relazione ontologico-antropologica tra linguaggio ed Essere. A esso l'Autore lega un itinerario interno al pensiero ermeneutico di Ricœur mirante a determinarne tanto lo specifico fondamento ontologico quanto la peculiarità nell'intendere la possibilità del linguaggio di veicolare l'extralinguistico. In Hermeneutics Reloaded: From Science/Philosophy Dichotomy to Critical Hermeneutics, Busacchi propone un ripensamento generale della natura e funzione(i) dell'ermeneutica filosofica di oggi e di domani, sia sul piano tecnico-procedurale sia sul piano speculativo, e avanza una specifica idea di "ermeneutica critica". Casucci mette a tema, nel saggio Tra spiegare e comprendere. L'ermeneutica del "discorso parallelo" in Ricœur, la problematica classica, metodologica ed epistemologica, implicata nella correlazione tra procedimenti esplicativi e procedimenti comprensivi. E lo fa in modo originale provando a ridefinire la prospettiva dialettico-discorsiva ricœuriana nei termini del "discorso parallelo" formulato da Furia Valori intorno a Heidegger e Gadamer. Afirmación originaria, Apropiación de sí y Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricœur è il titolo del saggio in cui Contreras Tasso esplora, con marcata sensibilità fenomenologica, la connessione della filosofia ricœuriana dell'homme capable con tre termini chiave del pensiero riflessivo (disposti tra dimensione antropologica e dimensione ontologica): affermazione originaria, appropriazione, attestazione. Nel testo, di taglio teoretico, intitolato L'imagination apprivoisée: représentation et factualité dans la connaissance historique, Lecis e Busacchi tematizzano la questione del rapporto tra immaginazione e rappresentazione nella conoscenza storica. Ne emerge una prospettiva che evidenzia l'irriducibile compresenza di componenti*

*ermeneutiche e non ermeneutiche nella ricerca storica e storiografica, particolarmente "mettendo in tensione" il tema della realtà del passato con il funzionamento della memoria e la questione del rigore del procedimento conoscitivo con la dimensione soggettiva della testimonianza. Il contributo di Martini, La prospettiva ermeneutica in psichiatria e in psicoanalisi. Quadro d'insieme e linee di sviluppo, è uno studio di teoria della psichiatria e della psicoanalisi focalizzato sul nodo del rapporto rappresentabile-irrappresentabile dal marcato taglio filosofico-ermeneutico. L'assunto di partenza dell'Autore è che, tanto la psichiatria quanto la psicoanalisi, «in quanto votate a lenire la sofferenza psichica, implicano sempre la comprensione e la ricerca di senso». Mura, ne L'ermeneutica nel tardoantico. Prospettive teologiche, propone, con grande acutezza ed erudizione, una ritrattazione generale di taglio storico-speculativo del rapporto tra la riflessione teologica e l'ermeneutica filosofico. Procedendo dalle indicazioni che, in modo diverso, sono provenute da Heidegger, Gadamer e Ricœur circa la colleganza stretta tra ermeneutica e teologia, l'Autore esamina alcuni nodi tematici "di confine", come la precomprensione, la relazione tra rivelazione e interpretazione ecc. Infine Umbelino, in On Paul Ricoeur's Unwritten Project of an "Ontology of Place", sviluppa l'interessante proposta di una ontologia ricœuriana dello spazio nello stesso senso e valenza della ontologia ricœuriana della storicità come profilata dal filosofo francese in La memoria, la storia, l'oblio (2000).*

## **Un regard épistémologique sur la comparaison**

*(An Epistemological Look at Comparison)*

**Silvana Borutti**

### **Abstract**

*This article attempts to deliver an epistemological look at a differential and contrastive kind of comparison. A differential comparison aims to avoid the epistemological prejudices of the similar and of the universal, and assumes the principle of the co-presence and of the non-hierarchical relationship between texts put in a comparative relation. By referring to Wittgenstein's concepts, I maintain that comparing is not simply seeing (observing), but rather "seeing as", seeing according to a schematizing rule which offers the comparative criterion by showing the relevant traits of the phenomena put in a synoptic co-presence. I also point out that this comparative procedure is related to Peirce's hypothetical and indirect inference which consists of collecting different data and formulating a configuration hypothesis that gives a coherent form to the data.*

**Keywords:** epistemology, comparison, inference, Wittgenstein, Peirce

### **Résumé**

*Cet article essaie de jeter un regard épistémologique sur un type de comparatisme différentiel et contrastif. Une comparaison différentielle*

*vise à éviter les préjugés épistémologiques du semblable et de l'universel, et assume le principe de la coprésence et du rapport non hiérarchique entre les textes mis en relation comparative. En faisant référence à des concepts de Wittgenstein, on soutient que comparer n'est pas tout simplement voir (observer), mais plutôt « voir comme », voir selon une règle schématisante qui offre le critère de la comparaison en mettant en évidence les traits pertinents des phénomènes mis en coprésence synoptique. On signale aussi que cette démarche comparative s'apparente à l'opération d'inférence hypothétique et indirecte de Peirce, qui consiste à recueillir des données diverses et à formuler une hypothèse de configuration donnant une forme cohérente à ces données.*

**Mots-clés** : épistémologie, comparaison, inférence, Wittgenstein, Peirce

### **1. Prémisse : valeur éthique et valeur cognitive de la comparaison**

L'épistémologie de la comparaison se détache sur un fond éthique qu'il faudrait valoriser d'autant plus au présent, au moment où notre civilisation oublie l'importance de la *Bildung* humaniste. Dans les lumineuses pages sur *Les trois humanismes*, Claude Lévi-Strauss (1956) parle de l'humanisme d'une discipline récente, l'ethnologie. Mais en quoi consiste l'humanisme de l'ethnologie ? Il nous dit en bref que l'humanisme n'est pas dans l'objet (les autres peuples, ou bien une notion générale d'homme), mais dans le *regard* des chercheurs, c'est-à-dire dans la façon de regarder l'altérité des autres (des autres peuples, ou des peuples du passé). C'est donc le style de connaissance et l'attitude cognitive de l'ethnologie qui est humaniste, en ce qu'elle

*compare des différences* : l'ethnologie reconnaît, nous dit Lévi-Strauss, qu'aucune civilisation ne peut se penser si elle ne dispose d'autres civilisations qui puissent servir de terme de comparaison. L'ethnologie est donc humaniste en ce qu'elle est pratique du rapport à l'altérité : l'humanisme de l'ethnologie, sa valeur éthique, s'avère en même temps conquête de la signification cognitive de la comparaison et de la confrontation avec ce qui est différent. Lévi-Strauss attire de cette façon l'attention sur le fondement éthique et sur la valeur cognitive du comparatisme en anthropologie, c'est-à-dire sur la comparaison comme connaissance des similarités et des différences, comme véritable mise en œuvre relationnelle des différences.

J'assume cette prémisse : la comparaison est *pratique relationnelle de la différence*. Et j'assume la valeur éthique de la comparaison, valeur d'autant plus importante dans une époque menacée par l'emprise d'un langage unique, et, bien pire, d'une pensée unique (dans la politique et dans l'économie). Ute Heidmann (2013) nous rappelle que la différenciation est un principe fondamental de la genèse des phénomènes linguistiques, littéraires et culturels. Elle se réfère aux concepts de « diversité » des cultures que les écrivains des Caraïbes opposent à l'universalité (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1993)<sup>1</sup> ; elle se réfère à la poétique du divers et de la relation à travers laquelle Édouard Glissant (1996 ; 2010) nous montre que les cultures sont moins des structures que des processus produisant par *différenciation* un archipel de mondes culturels et linguistiques. Comme l'écrit Heidmann, c'est un processus de différenciation à partir du latin qui a produit le provençal, l'espagnol, le catalan, l'italien, le français, c'est la

---

<sup>1</sup> Patrick Chamoiseau (1994, dédicace) se réclame d'une « parole de rire amer contre l'Unique et le Même », d'une parole « tranquillement diverselle contre l'universel [...] ».

différenciation qui a produit des langues et leurs écritures littéraires ; mais la différenciation ne signifie pas clôture et différences irréductibles, parce que dans la traduction et dans l'écriture littéraire les langues sont dans un *processus dialogique* continu. C'est donc le respect pour ces dynamismes différentiels et dialogiques qui peut nous protéger contre le langage et la pensée uniques. S'inspirant de ce respect, Heidmann propose une méthode d'analyse qui est en même temps comparative et différentielle, une méthode à valeur éthique et cognitive, à fin de comprendre la différenciation et le dialogisme en œuvre dans les langues, dans les cultures, dans les littératures.

À partir de cette perspective, j'essaierai de jeter un regard épistémologique sur un type de comparatisme différentiel et contrastif. Je me demande quels sont les caractères épistémologiques d'un comparatisme doué d'un regard contrastif capable d'exploiter la valeur cognitive des similarités et des différences. On verra que cette démarche de comparaison différentielle essaie d'éviter les préjugés épistémologiques du semblable et de l'universel – ce dont a certainement souffert en particulier l'anthropologie, soit sous la forme du comparatisme structuraliste, c'est-à-dire la recherche de structures constantes sous-jacentes et communes aux phénomènes observables des cultures, soit sous la forme du comparatisme évolutionniste et positiviste, c'est-à-dire le processus d'abstraction de lois générales à partir de la récolte et association de données d'observation. Mais d'universalisme souffre aussi la *World literature*, qui prétend dépasser les littératures singulières en considérant notre monde globalisé (comme le veut Moretti, 2001). En mettant tous les phénomènes littéraires sur le même plan, cette perspective finit par oublier la richesse différentielle et dialogique des langues et des cultures. Celles-ci communiquent, dans

les contacts avec l'altérité et dans la traduction, leur corps linguistique individuel et leur spécifique force signifiante, se transforment et se renforcent l'une l'autre, en échangeant d'une façon dialogique et même empruntant des formes et effets de sens des unes aux autres. Je reviendrai sur la critique de ces préjugés en développant le concept de différence et de comparaison différentielle, une méthodologie qui se nourrit du rapport direct avec les langues et avec les textes.

## **2. La comparaison différentielle et dialogique**

La comparaison différentielle et dialogique mise au point par Ute Heidmann (Heidmann, 2017) est une démarche comparatiste capable de mettre en œuvre similarités et différences. Au cœur de ce modèle il y a la critique des préjugés que l'on peut reconnaître dans la situation du rapport entre des textes dans la traduction et dans la comparaison.

À ce propos, il est important de montrer la valeur cognitive de la mise en dialogue des différences dans cette situation comparative qu'est la *traduction*. Dans *La Babele in cui viviamo* (Borutti, Heidmann, 2012), Heidmann et moi soutenons que la différence entre texte-source et texte-cible est source de signification précisément en tant qu'obstacle. Quine (1960) a montré que la traduction, n'étant pas le déplacement d'une langue à une autre d'un mot, c'est-à-dire d'une unité signifiante se référant univoquement à une chose ou à un concept, mais plutôt la transposition de discours cohérents, étant donc une transformation concernant un contexte signifiant dans son ensemble, est toujours et sans remède empiriquement indéterminée. Le texte traduit n'arrive jamais à dire « la même chose ». Mais ne pas arriver à dire la même chose n'est pas nécessairement et simplement une perte de sens dans le passage, une *entropie*. On craint l'entropie et la perte soit dans la

perspective de la langue source et du texte à traduire, qui n'arrive pas à faire passer toute sa complexité sémantique dans une autre langue, soit dans la perspective de la langue cible et du texte traduit, qui n'arrive pas à s'approprier du texte source sans transformation et perte. Mais il faut dire en effet que l'entropie, qui est l'effet de la distance des langues, est en même temps l'espace positif où l'on peut reconnaître que la connaissance est au fond travail de la distance et de la différence<sup>2</sup>. La perte peut en effet se transformer dans un *fruit heuristique* si l'acte de comparaison qu'est la traduction arrive à faire voir les différences et donc les spécificités lexicales, sémantiques et discursives des textes sur le fond d'un rapport de corrélation.

### *2.1. Principe de la coprésence et du rapport non hiérarchique*

Pour que cela se produise, pour que les langues en contact puissent, pour ainsi dire, « se secouer » réciproquement, pour qu'un texte puisse ré-instituer dans une autre langue l'être de la langue dont vit l'original, les deux textes doivent rester *en coprésence* : la traduction ne doit pas remplacer l'original, comme il se produit dans les traductions en édition monolingue. Le domaine de l'étude pour le comparatiste intéressé aux différences est l'espace intermédiaire de la coprésence des textes : l'entre-deux, le *Zwischen*, ce qui se réalise dans les éditions qu'en italien on appelle « *testo a fronte* », qui expriment bien la disposition à la rencontre des langues en traduction. La coprésence des textes signifie les maintenir sur le même niveau : d'une part l'original ne doit pas être oublié dans ses caractéristiques lexicales et discursives, d'autre part le texte traduit doit être considéré comme un véritable acte de ré-

---

<sup>2</sup> Cf. Borutti, 2001: 71. Au sujet de la différence et de son importance pour la traduction voir aussi Graham, 1985 ; Meschonnic, 1973 et 1998.



énonciation, qui a la dignité et la force sémantique d'une (r)écriture. C'est seulement à partir du dialogue intertextuel, dans lesquels différents rapports avec la situation d'énonciation et avec le contexte socio-culturel se manifestent, que la traduction peut mettre en œuvre de nouveaux effets de sens.

La coprésence des textes est un principe fondamental aussi dans la comparaison des textes littéraires. Coprésence signifie *rapport non hiérarchique* : pour que la différence puisse se manifester, il faut construire un *axe de confrontation du semblable et du différent* qui puisse placer les phénomènes sur le même plan, c'est-à-dire dans un rapport non hiérarchique. Il est important d'élaborer des critères de comparaison qui ne privilégient ni l'un ni l'autre texte, afin de faire émerger les spécificités sur le fond d'un rapport d'égalité entre les phénomènes comparés. Si nous privilégions un phénomène, on est dans la évaluation et dans la hiérarchisation, non pas dans la comparaison. En effet, les études comparatistes utilisent souvent des concepts hiérarchisant, comme les concepts d'influence et de dépendance, provenant du comparatisme positiviste<sup>3</sup> : on établit par ces concepts un rapport hiérarchique entre les textes, on abandonne le comparatisme au sens propre pour rechercher la présence de thèmes ou styles d'un texte fondateur dans un texte qui en devient ainsi dépendant. Il est vrai qu'une étude sur l'influence peut s'avérer une étape préliminaire nécessaire pour la comparaison, mais une véritable comparaison n'est possible qu'en rapport à une dimension commune aux deux textes, qui les place dans un rapport non hiérarchique.

---

<sup>3</sup> Je parle ici d'influence au sens de Pierre Zima (2000: 20), non pas au sens des règles rhétoriques, psychologiques et imaginatives du processus de production artistique caractérisant le *poet-as-poet* selon le modèle de Bloom (1973).

## 2.2. Diversalité contre universalité

Dans la construction des corpus des textes littéraires et des œuvres à analyser et à comparer, la tentation à universaliser des types est rassurante, en ce que des critères qui sont des dogmes préétablis et des classifications essentialistes reçus par le biais de canons et d'institutions littéraires peuvent unifier les procédés méthodologiques, en permettant de ne pas tenir compte des différents conditionnements socio-historiques et culturels. Considérer par exemple le conte, comme le prétendent les folkloristes, comme un genre universel, dont les réalisations en langues et cultures différentes ne sont que des variations ou variantes d'un prototype, peut être théoriquement confortable, mais il signifie effacer la complexité des procédés qui produisent *des effets de sens différents*; il signifie négliger ces dynamismes qui sont au cœur des créations littéraires en tant que mises en discours : les démarches énonciatives et scènes de parole, les formes stylistiques et syntaxique, les inscriptions génériques, les procédés co-textuels et intertextuels. Il signifie, par exemple ne pas comprendre les différences de genres entre les *Contes du temps passé* de Perrault et les *Kinder und Hausmärchen* des Grimm.

Un résultat très important de cette méthode ce sont les possibilités ouvertes par la comparaison différentielle pour l'étude des mythes, cette pratique culturelle très répandue dans les époques (Heidmann, 2008 ; 2013). À travers cette méthode, Heidmann montre que les vieilles histoires hellènes, leurs nombreuses transpositions romaines et leur reprise dans les cultures occidentales modernes doivent être comprises

et étudiées par les sciences littéraires dans leurs *modalités d'écriture et de (r)écriture*. Si les mythologues, les anthropologues et les historiens des religions étudient les pratiques mythologiques comme des formes de représentations rituelles, iconiques, culturelles, ce qui doit intéresser les sciences littéraires ce sont les formes d'écriture et de (r)écriture, à savoir, les procédés et les modalités par lesquels les différentes (r)écritures des récit mythiques produisent des *différents effets de sens*. Parler de mythe tout court signifie universaliser et rendre uniforme cette pratique culturelle et littéraire ; il signifie considérer les mythes comme une forme de pensée universelle douée d'une signification intrinsèque et archétypale ; il signifie introduire une hiérarchie entre un contenu mythique considéré comme source et sens originaire, et les transpositions dans des cultures et époques différentes. Ces transpositions sont alors considérées comme des filiations et des dépendances. Heidmann montre que la dimension commune – le comparable, le critère du rapprochement<sup>4</sup> – doit être trouvée non pas dans un prototype du mythe ou dans l'intrigue de l'histoire raconté, mais dans l'analyse des conditions d'énonciation de la nouvelle mise en discours, avec ses effets de sens pertinents. Elle propose quatre plans d'analyse qui constituent une configuration capable de pénétrer dans le dynamisme de cette activité discursive qu'est la (r)écriture des mythes : une proposition méthodologique bien sûr ouverte à des intégrations ultérieures. Les plans d'analyse concernent les modalités de l'énonciation et de la mise en scène de la parole, les modalités de l'inscription générique et de la reconfiguration des genres dans les différentes époques, les modalités de la textualisation et de la structuration co-textuelle et compositionnelle, les modalités du

---

<sup>4</sup> J'en discuterai la fonction épistémologique dans le prochain paragraphe.

dialogisme intertextuel et interdiscursif qui intègre la voix individuelle dans les discours antérieurs, présents et à venir. Dans cette optique discursive, chaque (r)écriture du mythe, ancienne ou moderne, n'est pas une simple répétition, mais constitue des effets de sens propres ; elle n'est pas simple reproduction ou modulation d'une écriture antérieure du mythe en question, mais le produit d'une mise en discours singulière par une instance énonciative socialement et historiquement déterminée<sup>5</sup>. L'analyse de (r)écritures nous montre la dissémination des mythes comme un véritable processus de différenciation, qui réinvente, en (r)écrivant, le potentiel sémantique et les effets de sens de la pratique mythique.

Le présupposé épistémologique de cette méthodologie est que, étant donné l'impossibilité de puiser à la langue, à la culture, à la littérature en soi, c'est-à-dire à des prototypes d'où déduire les caractéristiques des textes, c'est la réflexion méthodologique qui se doit de construire les procédés de la comparaison. Ce qui est important est que les constructions d'objet que nous opérons dans nos disciplines soient les plus transparentes, pertinentes et fécondes possibles sur le plan heuristique, afin d'augmenter notre connaissance, qui est toujours relative et perfectible. Et comme le suggère Earl Miner (1990), il est heuristiquement bien plus efficace de comparer les textes par rapport à leurs fonctions qui président à la création du sens, que par rapport à leurs propriétés préétablies dans des canons littéraires. Je souligne la valeur épistémologique de cette opposition entre propriétés et fonctions, qui relève de la célèbre analyse de Cassirer du *concept de concept* dans *Sustanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) : analyser un domaine de

---

<sup>5</sup> Par le biais de cette méthode, Borutti, Heidmann (2012, cap. 8) analysent des (r)écritures anciennes et moderne du mythe d'Orphée.

phénomènes à travers des propriétés essentielles signifie réifier les phénomènes, les transformer en choses douées de propriétés, et donc employer un concept substantiel (*Sustanzbegriff*) ; par contre, analyser les phénomènes à travers des fonctions (*Funktionsbegriff*) signifie privilégier les relations transformant une multiplicité de phénomènes en un ensemble cohérent<sup>6</sup>. Il convient donc de substituer à la comparaison hiérarchisante et universalisante, qui cherche dans les textes des propriétés essentielles, une méthode de comparaison dont le but est la différenciation des fonctions constituant les langues, les littératures, les cultures.

### **3. Aspects épistémologiques de la comparaison différentielle**

Une analyse comparative des différences bien conduite implique la critique du *préjugé du semblable*, critique qui finit par investir aussi le *préjugé de l'universel*. Le préjugé du semblable met en fait sur le chemin de l'universalisation : rechercher ce qui est immédiatement comparable amène en effet, par induction, à associer les traits semblables d'objets différents, jusqu'à passer, par généralisation inductive, à l'universalisation. Selon la définition donnée par John Stuart Mill, dans *A system of Logic*, l'induction est une généralisation de l'expérience, qui consiste à inférer, à partir de cas singuliers dans lesquels on observe que se produit un phénomène, qu'il se vérifie dans tous les cas d'une certaine classe, c'est-à-dire dans tous ceux qui ressemblent aux précédents dans les circonstances essentielles. Cela

---

<sup>6</sup> Aux concepts envisagés comme choses, Cassirer oppose les concepts envisagés fonctionnellement comme des relations ; à l'abstraction formelle qui rejoint le général en faisant abstraction du particulier, il oppose l'abstraction conçue fonctionnellement qui remplace les caractéristiques particulières et accidentelles par des symboles, en les transformant ainsi en variables pertinentes.

signifie que, pour Mill, la réalité de toute relation est dans les termes qui y sont connectés. C'est dans cette perspective épistémologique que des entiers domaines d'études (par exemple, la (r)écriture des mythes et des contes) finissent par rester fortement liés à un type de comparaison universalisante qui se propose d'établir le sens universel d'un mythe ou le prototype d'un récit, ce qui finit par occulter des textes qui ne correspondent aux catégories établies. Par contre, comprendre la comparaison comme une pratique qui rapproche «des objets de nature différente pour en dégager un rapport d'égalité et examiner les rapports de ressemblance et de dissemblance (entre des personnes et des choses) », selon la définition du *Dictionnaire historique de la langue française* (Rey, 2006: 457), demande que l'on adopte une méthodologie capable de mettre en évidence contextuellement ressemblances et différences. Au lieu de créer des universaux stéréotypés et des généralités simplifiées, il est important de reconnaître que, malgré le trait commun immédiatement reconnaissable, les phénomènes à comparer sont fondamentalement différents. Il s'agit alors de se demander en quoi ils diffèrent par rapport au trait commun observé : c'est là le type de comparaison différentielle reliant ressemblances et différences selon un procédé dont on cherchera à signaler des traits épistémologiques.

Il y a un trait épistémologique de fond à considérer d'abord, sous forme de prémisse. Il faut dire que la recherche immédiate du semblable et de l'universel empêchent non seulement de reconnaître et d'explorer ce qui est différent, mais aussi de prendre conscience de la nécessité de concevoir la procédure comparative non pas tant comme une simple démarche empirique, observationnelle, associative et inductive, mais comme un véritable acte de construction. Comme le

précise Marcel Detienne (2001: 10), «construire les comparables» demande de dépasser les horizons limités de ce qui est immédiatement comparable et de l'opinion dominante. Or, cette nécessité de construire les comparables en explicitant les critères de comparaison est une exigence épistémologique critique et réflexive qui relève d'une perspective d'inspiration kantienne : une critique kantienne de la connaissance scientifique exclut que l'on puisse s'interroger directement sur les objets conçus comme des données naturelles et immédiates, mais demande que l'on reconstruise les modalités par lesquelles nous les rendons visibles et connaissables : elle demande de cette façon que la réflexion épistémologique assume la tâche de considérer les critères internes de la connaissance. Dans ce modèle épistémologique d'inspiration kantienne, d'une part l'objectivité ne relève pas de critères méthodologiques externes, mais plutôt des procédés internes au savoir ; d'autre part, les objets ne sont pas des existences données, mais des constructions relevant des modalités et des méthodes du savoir produisant des organisations complexes qui transforment les données en objets scientifiques. Toutes les théories, les notions, les unités d'analyse relèvent de procédures de construction d'objet. Expliciter d'une façon réflexive ces procédures est un devoir épistémologique, est la tâche qui nous empêche de réifier et d'« ontologiser » les concepts que nous employons (cf. Borutti, 1999, ch. 2). Donc, la définition d'un genre, d'une période de l'histoire littéraire, des unités d'une analyse linguistique ou discursive est, dans le discours scientifique, une *construction d'objet* dont nous sommes tenus d'expliciter raison d'être et présupposés.

En ce qui concerne la comparaison différentielle, comment peut-on réaliser la construction des comparables d'un point de vue

épistémologique ? Comment arrive-t-on à appliquer cette méthode aux textes ?<sup>7</sup> On a dit qu'on n'induit pas ce qui est comparable moyennant l'association de données textuelles, selon des procédés empiriques positivistes, que l'on ne déduit non plus le comparable d'un prétendu archétype ou prototype (ce que l'on fait quand on assume le prétendu sens originaire d'un mythe ancien pour aller le rechercher dans les (r)écritures). On a dit que comparer est travailler sur les différences, en ayant recours à un regard synoptique qui met les données ou les textes en coprésence et en rapport non hiérarchique. Du moment où nous nous engageons dans l'exploration des différences des phénomènes à partir d'un trait commun perçu d'une façon plus ou moins intuitive, et en même temps nous renonçons à la généralisation de ce trait, il est important de l'examiner d'une façon plus approfondie afin de construire un critère de comparaison, un *tertium comparationis*. En d'autres termes, le procédé de la différenciation demande que nous nous engageons dans la construction d'un axe de comparaison pertinent et complexe, qui puisse tenir compte à la fois du trait commun perçu et des différences fondamentales des phénomènes à comparer. La construction réfléchie et explicite des axes et des critères de comparaison est une exigence épistémologique essentielle de la démarche comparative.

Ce qui est comparable ne découle pas de l'association de données, en suivant des procédures empiriques ; il n'est non plus déduit du général. La comparaison est plutôt un travail sur les ressemblances et les différences, conduit par un regard synoptique mettant les éléments en coprésence : un travail qui doit se donner des critères. Si l'on procède par association de ressemblances, on adopte une démarche

---

<sup>7</sup> Pour des réflexions épistémologiques à ce propos, cf. Borutti, 2005.



empirique, qui finit par être une démarche substantielle de type psychologique. Cassirer fait remarquer que tout processus d'abstraction inductive prétend se fonder sur l'association par ressemblance psychologique (ou bien sur la comparaison par degrés successifs d'abstraction, comme dans le paradigme du comparatisme de Stuart Mill) (cf. Cassirer, 1910 : 17-22). Mais le problème est précisément là : *la ressemblance n'est pas un critère absolu*, mais requiert elle-même des critères (cf. Cassirer, 1922, L. VI, ch. III : 372 ss.). Le « semblable » ne peut pas être réduit à une question substantielle, d'association immédiate et psychologique de contenus, mais il ne s'impose qu'à partir d'un acte de reconnaissance et d'identification, à partir d'un travail synthétique qui ordonne les données selon une règle et un critère, ou par rapport à un système de référence. On réalise donc une opération de *configuration cognitive ou mentale*, où les liens conceptuels possibles ne surgissent pas de la comparaison des contenus et de l'abstraction d'une règle, mais (on le verra) constituent eux-mêmes la règle qui rend possible la comparaison. L'ordre ne s'impose pas au niveau de l'être (il ne s'impose ni essentiellement, comme le veut une métaphysique des catégories aristotéliciennes, ni au niveau perceptif, comme le veut l'empirisme) : il apparaît plutôt au niveau de la construction réglée de l'être. On touche ici à la différence (sur laquelle je reviendrai) entre une forme générale obtenue par abstraction de l'expérience et une forme qui rend possible l'expérience à travers une synthèse schématisante.

Pouvons-nous expliciter les traits de cette opération de configuration schématisante ? Je ferai référence à ce propos à la notion de Wittgenstein de « voir comme », qui implique une idée schématique de forme, et à la notion d'inférence comme « abduction », théorisée par

Peirce. Wittgenstein nous suggère en effet, lui aussi, une démarche de construction différentielle et contrastive des comparables (cf. Borutti, Heidmann, 2012, ch. 7). Le thème du *critère* est, selon Wittgenstein, fondamental : comparer n'est pas tout simplement voir (observer), mais plutôt « voir comme », voir selon une règle schématisante qui offre le critère de la comparaison en mettant en évidence les traits pertinents des phénomènes. Comme il le dit, « voir comme » n'est pas voir des objets, mais *voir ce qui les lie d'une façon sensée* :

Je contemple un visage, et remarque soudain sa ressemblance avec un autre. Je vois qu'il n'a pas changé ; et cependant je le vois différemment. Je nomme cette expérience « remarque d'un aspect » (Wittgenstein, 1953: II, XI, 325).

Ce que je perçois au moment de la naissance d'un aspect n'est pas une propriété de l'objet mais une relation interne entre lui et d'autres objets (344).

Je vois un visage, et après j'en vois un autre qui lui ressemble : j'arrive alors à voir la physionomie, l'*Aspekt* du premier : non pas les traits substantiels, les propriétés, mais *la forme*<sup>8</sup>, la règle de construction du visage, *ses traits pertinents*. « Voir comme » c'est savoir saisir le rapport interne, idéal, schématique, d'un objet avec d'autres objets, qui en montre la forme : ce n'est donc pas voir des propriétés des objets, mais voir ce qui les lie et qui les différencie d'une façon signifiante. En appliquant les suggestions de Wittgenstein, on dirait que comparer des textes d'une façon différentielle c'est arriver à voir les règles pertinentes de construction d'un texte à travers plusieurs

---

<sup>8</sup> On pourrait traduire *Aspekt* par le grecque *eidos* : la forme qui se montre.

axes de comparaison (par exemple offerts par les modalités génériques, intertextuels, énonciatives).

La notion de Wittgenstein de « voir comme » relève d'une idée schématique et configurative de forme. À ce propos, il faut souligner le fait que cette démarche de mise en forme qu'est le « voir comme » ne relève pas d'une conception positiviste et abstraite de la forme résultant d'association d'éléments particuliers et de généralisation, mais d'une conception de la forme qui est une *synthèse* ou *schématisation mentale*. Ce n'est pas par hasard que la notion de forme comme synthèse est totalement absente du paradigme positiviste à base empiriste, qui travaille sur l'association des données, et non pas sur leur mise en forme. L'empirisme positiviste pense l'expérience comme un processus linéaire d'abstraction progressive qui part de l'observation et régistration des données pour arriver à la formulation de lois générales, le général étant engendré par l'association du semblable avec le semblable. Autrement dit, il manque dans l'empirisme l'idée d'une fonction synthétique interne à l'expérience et constitutive de la forme.

Wittgenstein propose par contre une idée schématisante de la forme, entendue non pas comme classe formelle, mais comme configuration cognitive (un type de compréhension : *Understanding, Verstehen*) qui fait voir des objets possibles, en montrant les traits pertinents. Par exemple, en vue de l'étude des significations et des jeux de langage, le régime d'analyse n'est pas tant thématique (on ne peut pas faire des significations un objet thématique direct) qu'analogique et différentiel : il ne s'agit pas de rassembler des données dans une classe formelle ; il s'agit plutôt de montrer une configuration possible des données à travers des « comme si », des combinaisons synoptiques, des sélections. Les objets se constituent alors moins dans un régime

thématique qu'analogique et différentiel : la démarche comparative et différentielle, ce que Wittgenstein appelle le « voir comme », fait voir des connexions et aboutit à montrer la forme dans un exemple, un étalon-critère, un schème – à savoir, un objet-exemple présentant la forme non pas comme un paradigme causal (au sens platonicien d'archétype en tant que principe de déduction de la réalité), mais comme une règle cognitive transformant l'environnement dans un monde sensé. Selon Wittgenstein, dans l'analyse des significations linguistiques et culturelles il s'agit moins de « démontrer » (*Erklären*, expliquer) que de « montrer » (*Darstellen*, présentation schématique) dans une *Übersicht* (vision d'ensemble). Il appelle un tel procédé une « présentation claire » (*übersichtliche Darstellung*) de la forme dans un objet-exemple<sup>9</sup>. Ce qu'exhibe l'objet-exemple, ce sont des relations schématiques. Un objet-exemple, un objet-échantillon (l'échantillon d'une feuille, par exemple) n'est pas une copie ressemblante, ni non plus l'essence abstraite de toutes les feuilles, mais plutôt un objet capable de présenter les traits pertinents qui lient les uns aux autres les objets appelés feuilles selon des liens formels, non pas associatifs. Comme le dit Wittgenstein, l'objet-exemple n'est pas tant un élément du monde *qu'un élément de la représentation, une méthode de représentation* (Wittgenstein, 1967, 22 décembre 1929) : il est au fond un modèle, entendu au sens kantien de « schème », qui n'est pas tant une image ou une copie de l'objet concret que la règle de construction d'un objet possible, d'une figure schématique. L'« objet-forme » ne présuppose pas la règle (l'élément conceptuel), mais la montre, en tant

---

<sup>9</sup> « Ce schème est compris en tant que schème et non pas en tant que la forme d'une feuille déterminée » (Wittgenstein, 1953, I, § 73).

qu'il fait voir le rapport interne, idéal, schématisant qui relie un ensemble d'objets (Wittgenstein, 1953, I, § 73).

Dans l'opération comparative, il s'agit de choisir le critère qui organise les données sous une forme pertinente et compréhensive. Mais quelle est la forme de ce type d'inférence configurative ? Cette démarche comparative, qui ne passe pas de façon linéaire du particulier au général ni vice-versa, qui n'est ni inductive ni déductive, s'apparente plutôt à l'opération d'inférence hypothétique et indirecte, appelée par Peirce (1902) *abduction*, qui consiste à recueillir des données diverses et à formuler une hypothèse de configuration qui donne une forme cohérente à ces données. On accepte par là un critère offrant une configuration conceptuelle cohérente : *on observe des phénomènes F surprenants dont on n'a pas d'explications ; ces phénomènes seraient explicables si l'hypothèse de mise en forme H était vraie ; on a des raisons pour accepter H en l'assumant comme vraie*. En ce sens, l'abduction est une forme d'inférence hypothétique et interprétative qui n'est pas déterminée par l'empirie et qui n'est pas fondée logiquement, mais qui a une fonction d'*organisation réglée des faits*. Le passage des prémisses à la conclusion s'appuie sur un rapport de configuration mentale ou cognitive : on formule une hypothèse faillible, et donc remplaçable par d'autres façons de voir et d'organiser les données, et à la fin on assume l'hypothèse comme critère d'organisation si elle montre des liens pertinents, et donc des faits signifiants. Ce que nous acceptons par abduction c'est le critère organisant les données sous une forme. Cela signifie en même temps mettre le critère à l'épreuve des faits – est-ce qu'il en donne une lecture cohérente ? Et les mettre à l'épreuve de la communauté scientifique et de l'inter-discours théorique : les critères arrivent-ils à dépasser les objections scientifiques ? D'un point

de vue épistémologique, cela est important, parce que l'on obtient un critère à la fois efficace, réfléchi et transparent.

## Références

Bernabé, J., Chamoiseau, P., Confiant, R. (1993). *Éloge de la créolité / In Praise of Creoleness* (Mohamed B. Taleb-Khyar, trad.). Paris : Gallimard.

Bloom, H. (1973). *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry*. New York: Oxford University Press.

Borutti, S. (1999). *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'antropologia e della sociologia*. Milano : Bruno Mondadori.

Id. (2001). *Théorie et interprétation. Pour une épistémologie des sciences humaines*. Lausanne : Payot.

Id. (2005). Perspectives épistémologiques. In J.-M. Adam, U. Heidmann (dir.). *Sciences du texte et analyse de discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*. Genève : Slatkine, 261–271.

Borutti, S., Heidmann, U. (2012). *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Torino: Bollati Boringhieri.

Cassirer, E. (1910). *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin: Bruno Cassirer.

Id. (1922). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin : Bruno Cassirer.

Chamoiseau, P. (1994). *Chemin d'école*. Paris : Gallimard.

Derrida, J. (2001). *Comparer l'incomparable*. Paris : Seuil.

Glissant, É. (1996). *Introduction à une poétique du divers*. Paris : Gallimard.

- Id. (2010). *L'imaginaire des langues*. Paris : Gallimard.
- Graham, J. F. (1985). (dir.), *Difference in Translation*. London-Ithaca : Cornell University Press.
- Heidmann, U. (2008), Comment comparer les (r)écritures anciennes et modernes des mythes grecs ? Propositions pour une méthode d'analyse (inter)textuelle et différentielle. In S. Parizet (dir.). *Mythe et Littérature*. Paris : Société Française de Littérature générale et comparée, 143–160.
- Id. (2013). La comparaison différentielle comme approche littéraire. In V. Jouve (dir.). *Nouveaux regards sur le texte littéraire*. Reims : Éditions et Presses Universitaires de Reims, 203–222.
- Id. (2017). Pour un comparatisme différentiel. In A. Tomiche (dir.). *Le comparatisme comme approche critique. Objets, méthodes et pratiques comparatistes*. Tome 3. Paris : Classiques Garnier, 31–58.
- Lévi-Strauss, C. (1956). Les trois humanismes. *Demain*, 35, 18–22. Réimprimé in *Anthropologie structurale II*. Paris : Plon, 1973, 311–314.
- Meschonnic, H. (1973). Propositions pour une poétique de la traduction. In Id., *Pour la poétique. II*. Paris : Gallimard, 305–323.
- Id. (1998). Les grandes traductions européennes, leur rôle, leurs limites. Problématique de la traduction. In B. Didier (dir.). *Précis de littérature européenne*. Paris : Presses Universitaires de France, 221–239.
- Miner, E. (1990). *Comparative Poetics. An Intercultural Essay on Theories of Literature*. Princeton (New Jersey) : Princeton University Press.
- Moretti, F. (2001). Hypothèses sur la littérature mondiale. *Etudes de Lettre*, 2. 9-24. Lausanne, 9–24.

Peirce, Ch. S. [1902]. Minute Logic. In *Collected Papers of Ch. S. Peirce* (Ch. Hartshorne, P. Weiss, eds.). Cambridge (Mass.): The Belknap Press of Harvard University Press, 1931-1935, vol. II, §§ 84-96.

Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge (Mass.) : The MIT Press.

Rey, A. (2006). (Dir.). *Dictionnaire historique de la langue française*. Paris : Éditions Dictionnaires Le Robert.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen*. (E. Anscombe, R. Rhees eds.). Oxford : Blackwell ; *Investigations philosophiques*. In *Tractatus logico-philosophicus suivie de Investigations philosophiques* (P. Klossowski, trad.). Paris : Gallimard, 1961.

Id. (1967). *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. (B. F. McGuinness ed.). Oxford : Basil Blackwell.

Zima, P. (2000). Vergleich als Konstruktion. In Id. (Hg.). *Vergleichende Wissenschaften. Interdisziplinarität und Interkulturalität in den Komparatistiken* (pp. 15-29). Tübingen: Gunter Narr, 15-29.



## **Ermeneutica ontologica o ermeneutica nominalista? Il problema della relazione tra ermeneutica ed essere in Gadamer, Rorty, Vattimo e Ricoeur**

*(Ontological or Nominal Hermeneutics?)*

*The Problem of the Relationship between Hermeneutics and  
Being in Gadamer, Rorty, Vattimo and Ricoeur)*

**Vereno Brugiatelli**

### **Abstract**

*In this study I will take into examination Gadamer, Rorty, Vattimo and Ricoeur's hermeneutic perspectives from the viewpoint of the hermeneutical possibility of language to express Being. In the first part, I will examine some aspects of Gadamer's ontological hermeneutics, then I will focus on the nominal consequences that Rorty and Vattimo deduce from Gadamer's hermeneutics. In light of the viewpoint expressed by these philosophers regarding the relationship between hermeneutics and ontological reality, in the second part, I intend to develop the central theme of this essay consisting in the analysis of some argumentative moments enabling Ricoeur to bring to light the ontological basis of hermeneutics together with the ability of language to express extralinguistic reality.*

**Keywords:** nominal hermeneutics, ontological hermeneutics, language, interpretation

## **Abstract**

*In questo studio prenderò in esame le prospettive ermeneutiche di Gadamer, Rorty, Vattimo e Ricœur dal punto di vista del problema della possibilità ermeneutica del linguaggio di esprimere l'essere. Nella prima parte della trattazione esaminerò alcuni aspetti dell'ermeneutica ontologica di Gadamer, successivamente mi soffermerò sulle conseguenze nominalistiche che Rorty e Vattimo traggono dall'ermeneutica gadameriana. Alla luce delle posizioni espresse da questi filosofi sulla relazione tra ermeneutica e realtà ontologica, nella seconda parte svilupperò la tesi centrale di questo saggio consistente nell'analizzare alcuni momenti argomentativi che hanno consentito a Ricœur di fare emergere le basi ontologiche dell'ermeneutica insieme alla capacità del linguaggio di esprimere la realtà extralinguistica.*

**Parole chiave:** ermeneutica nominalista, ermeneutica ontologica, linguaggio, interpretazione

## **1. Introduzione**

Nel contesto del dibattito filosofico sull'ermeneutica degli ultimi decenni ha assunto una notevole importanza speculativa la questione riguardante la possibilità del linguaggio di portare a sé la realtà extralinguistica. La risposta a tale questione qualifica l'ermeneutica in un senso ontologico oppure in un senso nominalistico. Affermare che attraverso processi interpretativi il linguaggio può esprimere qualcosa di extralinguistico significa riconoscere all'ermeneutica una dimensione ontologica e concepire il linguaggio – insieme alle possibilità conoscitive dell'uomo – come in grado di perseguire finalità ontologiche. Dire invece che mediante le nostre interpretazioni non è possibile uscire dalla sfera del linguaggio e che tutto ciò che esse offrono alla comprensione non raggiunge ciò che chiamiamo realtà, mondo, essere, ecc., significa intendere l'ermeneutica in un senso

nominalistico. Tra i sostenitori di quest'ultima concezione troviamo Richard Rorty, Jacques Derrida e Gianni Vattimo; i promotori e gli artefici della prima prospettiva sono Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricœur. In questi ultimi decenni le prospettive che affermano queste due opposte concezioni si sono confrontate direttamente e indirettamente così da fornire un grande contributo sia all'approfondimento delle tematiche ermeneutiche che al dialogo tra la filosofia e le diverse scienze umane.

In questo studio prenderò in esame alcuni rilevanti momenti di questo dibattito con l'intento di fare emergere alcuni nodi problematici dalle diverse prospettive ermeneutiche riguardanti la conoscenza che l'uomo può realizzare della realtà. In particolare, dalla parte dell'ermeneutica ontologica esaminerò la concezione di Gadamer; dalla parte dell'ermeneutica nominalista mi soffermerò sulla prospettiva di Rorty con un veloce riferimento alla posizione di Vattimo. Sempre di Rorty metterò in evidenza la legittimità del suo procedimento di portare alle estreme conseguenze l'impostazione ermeneutica gadameriana con l'attribuire ad essa una valenza nominalistica. Sarà nei percorsi della riflessione filosofica di Ricœur che individuerò le basi ontologiche dell'ermeneutica e la conseguente possibilità del linguaggio di esprimere la realtà extralinguistica.

## **2. Ermeneutica, linguaggio e mondo in Gadamer**

Gadamer si pone l'obiettivo di portare al linguaggio le dimensioni della realtà ontologica e di elaborare un'ermeneutica ontologica. In *Verità e metodo*, nel considerare il linguaggio nel contesto del circolo ermeneutico, egli afferma l'impossibilità di trascendere il linguaggio: non «si può pensare di guardare dall'alto il mondo del linguaggio, giacché non c'è un punto di vista esterno all'esperienza linguistica del mondo, dal quale tale esperienza possa essere guardata oggettivamente» (Gadamer, 1983: 517). In linea con le posizioni del

“secondo” Wittgenstein, Gadamer afferma che «Il linguaggio non è solo una delle doti di cui dispone l’uomo che vive nel mondo; su di esso si fonda, e in esso si rappresenta, il fatto stesso che gli uomini abbiano un *mondo*. Per l’uomo, il mondo esiste come mondo in un modo diverso da come esiste per ogni altro essere vivente nel mondo. Questo mondo si costituisce nel linguaggio» (507). Nel linguaggio si presenta il mondo. Tale mondo si distingue dal mondo-ambiente (*Umwelt*) degli altri esseri viventi poiché si tratta del mondo che si «costituisce nel linguaggio». In tal senso, «il mondo è mondo soltanto in quanto si esprime nel linguaggio; il linguaggio, a sua volta, ha esistenza solo in quanto in esso si rappresenta il mondo» (*Ib.*). Su questa base si può allora dire che linguaggio e mondo si coappartengono. Ciò deve essere inteso non nel senso che il mondo non sia esistito o che non esista senza linguaggio, ma nel senso che il mondo umano è un mondo che si dà attraverso l’esperienza linguistica; d’altra parte, è altrettanto vero che ogni esperienza linguistica e ogni linguaggio si danno attraverso un mondo. In questa situazione ontologica di coappartenenza tra linguaggio e mondo, non c’è una esperienza anteriore al linguaggio, «La linguisticità della nostra esperienza del mondo precede tutto ciò che è riconosciuto ed enunciato come essente» (514). Questa posizione gadameriana deve essere vista alla luce del superamento dei dualismi soggetto-oggetto e linguaggio-mondo, cosicché il linguaggio non è concepito come uno strumento per rappresentare un mondo posto innanzi:

*Il rapporto fondamentale tra linguaggio e mondo non significa perciò che il mondo divenga oggetto del linguaggio. Ciò che è oggetto di conoscenza e di discorso è invece sempre compreso nell’orizzonte del linguaggio, che coincide col mondo. La linguisticità dell’esperienza umana del mondo non implica in sé l’oggettivazione del mondo (514–515).*

L'ermeneutica gadameriana può affermare il fatto che è sempre attraverso un'esperienza linguistica che l'essere può venir compreso, è sempre entro l'orizzonte del linguaggio che la verità delle cose si svela. Ma a quale essere può accedere la comprensione? Gadamer afferma che «l'essere che può venir compreso è linguaggio (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)» (542). Con questa proposizione egli ha voluto ribadire che la manifestazione dell'essere è qualcosa che accade sempre a livello linguistico così da affermare la vocazione ontologica della sua ermeneutica. Rorty ha invece interpretato questa proposizione in un senso nominalistico: ciò che chiamiamo essere, in fin dei conti, è solo linguaggio, ed è solamente entro il suo orizzonte che l'essere ha un senso. In questo modo Rorty assimila l'ermeneutica di *Verità e metodo* alla sua ermeneutica nominalista. Stando all'impostazione di *Verità e metodo*, Gadamer non sembra preoccuparsi delle possibili conseguenze nominalistiche della sua ermeneutica che poi saranno messe in luce da Rorty. Anzi, in numerosi passaggi di quest'opera egli non fa altro che assimilare l'essere al piano dell'esperienza linguistica e, quindi, al linguaggio. Pur affermando che l'essere che emerge al linguaggio possiede una dimensione ontologica e non linguistica – ed è proprio per questo che è sempre possibile modificare e correggere le nostre interpretazioni – egli non procede a fornire una giustificazione speculativa a questa sua posizione.

### **3. Ermeneutica nominalista e contingenza del linguaggio in Rorty**

Rorty trova nell'ermeneutica di Gadamer molti aspetti filosofici in grado di superare l'impostazione metafisico-teologica della cultura occidentale. Secondo la sua prospettiva, Gadamer permette di abbandonare nozioni come «natura intrinseca» e «descrizione

identificante», consente di superare l'idea che il linguaggio sia un mezzo di rappresentazione della realtà. Per Rorty occorre rinunciare a ricercare un linguaggio il più possibile aderente alla realtà, un linguaggio in grado di esprimere il vero linguaggio del mondo. Richiamandosi direttamente a Gadamer, egli afferma:

noi non comprendiamo mai alcunché se non sotto una certa descrizione, e non ci sono descrizioni privilegiate. Quanto argomentato da Gadamer mostra chiaramente che non c'è modo di aggirare il nostro linguaggio per incontrare il mondo come è in sé. Anzi, con Gadamer il concetto stesso di "in sé" non ha senso, e ciò non perché le nostre facoltà o il nostro linguaggio siano limitati, ma perché la distinzione fra "per noi" e "in sé" è la sopravvivenza di un vocabolario descrittivo, quello della metafisica, che è sopravvissuto alla propria utilità. Dovremmo interpretare l'espressione "comprendere un oggetto" come un modo sottilmente fuorviante di connettere vecchie descrizioni con nuove descrizioni. È fuorviante perché suggerisce, come la teoria della verità come corrispondenza, che le parole possano essere controllate su non-parole per scoprire quali di esse siano adeguate al mondo (Rorty, 2000: 316).

Rorty critica anche le velleità conoscitive dei logici e dei neopositivisti e, ispirandosi alle prospettive di Nietzsche, del secondo Wittgenstein, di Davidson e di Derrida, afferma che l'uomo non deve più preoccuparsi di cercare di affinare un linguaggio sempre più adeguato al mondo. Egli porta alle estreme conseguenze l'ermeneutica di Gadamer e si oppone a quella di Heidegger criticando l'idea che il linguaggio poetico sia quello più idoneo ad esprimere l'essere. Finché l'uomo continua a pensare che ci sia una qualche

qualità chiamata «adeguatezza al mondo» o «espressione della vera natura dell'Io», allora sarà sempre alla ricerca di un criterio in grado di dire quale vocabolario possiede quella caratteristica. Heidegger non avrebbe fatto altro che riprodurre l'ennesimo tentativo del metafisico di individuare i vocaboli decisivi per poter dire l'essere. L'ermeneutica nominalista di Rorty si propone di evidenziare che sono i vocabolari a creare una certa verità del mondo e dell'Io. Secondo quest'ottica, dire che la verità è costruita e non scoperta, significa comprendere che la verità è una proprietà degli enunciati e non di una realtà extralinguistica. Dire che la verità «non è là fuori o nella profondità di noi stessi» significa che dove non ci sono enunciati non c'è verità, che gli enunciati sono componenti dei linguaggi umani e che i linguaggi sono creazioni umane. Con questa posizione, critica nei riguardi della metafisica e dell'impostazione analitica, Rorty si pone su un versante ermeneutico idoneo a far emergere l'inconsistenza del problema di riuscire a trovare un vocabolario affine al mondo. Richiamandosi a Nietzsche, Davidson e al secondo Wittgenstein, egli afferma che il linguaggio è un fenomeno storico, contingente e non un mezzo che assume gradualmente la forma del vero mondo o del vero Io.

#### **4. Linguaggio e mondo in Rorty**

Rorty osserva che la «teoria occasionale» di Davidson permette di abbandonare l'immagine del linguaggio come «terza entità» posta tra l'uomo e il mondo e come avente il compito di rappresentare fedelmente la realtà. Il linguaggio è piuttosto uno strumento per affrontare il mondo per un certo scopo. Egli trova nella filosofia di Davidson degli strumenti per superare le concezioni della metafora dei platonici, dei positivisti e dei romantici. Per il platonista e per il positivista (concezione «riduzionistica della metafora») le metafore sono inutili per il più importante scopo del linguaggio, che è quello di rappresentare il mondo. Per il romantico, invece (concezione

«estensionistica della metafora»), la metafora si lega alla facoltà di immaginare ed è qualcosa di misterioso, di mistico, poiché può rivelare la realtà che si cela nelle profondità del nostro Io. Nella storia della cultura dei romantici, il linguaggio è ciò che conduce «lo Spirito all'autocoscienza». Nella storia della cultura dei positivisti il linguaggio è qualcosa che «prende forma gradualmente ai confini del mondo fisico». Se per il positivista Galileo trovò le parole per adeguarsi al mondo, e per questo si può parlare di scoperta, per il davidsoniano Galileo si imbatté in uno strumento che dimostrò di assolvere certi scopi in modo migliore rispetto a quello precedente (Rorty, 1994: 29). Secondo quest'ottica, il vocabolario di Galileo non è più vero di quello di Aristotele. Parimenti, il vocabolario di Einstein non è più vero di quello di Newton. Un vocabolario non rappresenta il mondo meglio di altri, ma semplicemente meglio di altri costituisce uno strumento adatto per affrontare il mondo per questo o quello scopo. Così, quando si comprese cosa si poteva fare con il vocabolario galileiano, perse di interesse ciò che per i tomisti si poteva fare con il vocabolario aristotelico. Del resto, «il mondo non fornisce alcun criterio di scelta tra metafore alternative, che possiamo confrontare linguaggi e metafore solo tra di loro e non con qualcosa di esterno al linguaggio chiamato "fatto"» (Rorty, 1994: 30). La verità è una proprietà degli enunciati e gli enunciati esistono in virtù dei vocabolari creati dagli uomini.

Il linguaggio è il risultato storico di innumerevoli eventi contingenti e di una incessante produzione di metafore. «Il nostro linguaggio e la nostra cultura sono un caso, il risultato di migliaia di mutazioni genetiche che trovarono una nicchia (e di milioni di altre che non ne trovarono alcuna), allo stesso modo delle orchidee e degli antropoidi» (25). Il linguaggio dei metafisici che descrive verità eterne ed immutabili e quello rigoroso dei neopositivisti celano in se stessi dei caratteri dispotici e intolleranti, sono antidemocratici, e per



questo pericolosi. Il *filosofo ironico* assume invece un linguaggio fallibile, precario e fragile. In tal senso, *l'ironico* è colui che è pronto ad abbandonare una descrizione ed assumerne un'altra per assolvere meglio uno scopo di comune utilità, è colui che riconosce alle proprie convinzioni un valore contingente. L'ermeneutica nominalista di Rorty fa del linguaggio uno strumento come gli altri che nel tempo è stato affinato per certi scopi; essa non si propone di presentare un metodo migliore per giungere alla verità, non intende sostituirsi all'epistemologia o di «riempire un vuoto culturale lasciato dalla filosofia impostata in chiave epistemologica» (Rorty, 1986: 239). In senso costruttivo, l'ermeneutica rortiana si propone di favorire una cultura della conversazione in grado di stimolare l'uomo ad essere sensibile e solidale al dolore dei propri simili.

## **5. Vattimo e l'ontologia nihilista dell'ermeneutica**

Dal punto di vista di Rorty l'uomo è l'inventore della verità. Prima di lui, nell'età moderna, questa idea era stata affermata da Nietzsche. Secondo la sua celebre posizione espressa in *Su verità e menzogna in senso extramurale* la verità non è altro che

un mobile esercito di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e che hanno perduto ogni forza sensibile, sono monete la cui immagine si è consumata e che vengono quindi considerate non più come monete ma come metallo (Nietzsche, 1980: 361).

Per Nietzsche ciò che chiamiamo realtà è sempre frutto di elaborazioni biologico-interpretative di una determinata specie. L'uomo è quella specie che in virtù delle sue pulsioni e delle sue facoltà cognitive ha attribuito al mondo e alla vita differenti significati (religiosi, morali, ideologici, scientifici, ecc.). Rorty si pone su questo piano e, come Nietzsche, intende l'uomo come un animale interpretante che ha affinato uno strumento come il linguaggio per diversi scopi.

In definitiva, Rorty dissolve la questione dell'essere deducendo che l'essere è solamente un costrutto linguistico-ermeneutico. A suo avviso è a questo risultato che l'ermeneutica di Gadamer approda. In linea con questa posizione, per Vattimo l'adagio gadameriano «l'essere che può venir compreso è linguaggio» può essere esplicitato in un duplice senso:

Il primo senso è quello che risulta immediatamente dalla riflessione sull'esperienza ermeneutica: ciò che è oggetto di comprensione – opera d'arte, documento del passato, discorso che l'altro ci rivolge – è sempre linguaggio. Ma, in secondo luogo, ogni incontro con il mondo, anche con le cose nella loro immediatezza, si rivela un incontro linguistico [...] Non c'è un darsi delle cose al di fuori del linguaggio, a cui la parola si aggiunga come mezzo di conservazione o comunicazione di un'esperienza in sé prelinguistica (Vattimo, 1983: XXV).

Assumendo questa prospettiva interpretativa, Vattimo parla di una «vocazione nihilista» dell'ermeneutica (Vattimo, 2002: 18): l'ermeneutica di Gadamer non avrebbe fatto altro che mostrare la pura e semplice dimensione linguistica dell'essere, per cui, l'essere è sempre e soltanto qualcosa che nasce dall'interpretazione e dal

linguaggio. Nel contesto della storia della filosofia, l'ermeneutica gadameriana fa emergere l'inconsistenza ontologica della nozione "essere" e rende vana ogni ulteriore ricerca ontologica. Di qui, secondo Vattimo, il *nihilismo* implicito nell'adagio gadameriano «l'essere che può essere compreso è linguaggio» che stabilisce l'identità tra essere e linguaggio. L'esito dell'ermeneutica gadameriana esprime anche l'esito della storia dell'ontologia occidentale: l'essere si rivela come linguaggio, come qualcosa di umano, troppo umano. Essere e verità, in linea con le posizioni nietzscheana e rortiana, appartengono al solo ambito degli enunciati.

## **6. Ricoeur e il radicamento del linguaggio in un «fondo di essere»**

Al fine di riuscire a fronteggiare le posizioni che abbiamo analizzato, occorre allora mostrare che il linguaggio presuppone una dimensione ontologica dalla quale emerge e nella quale è radicato. In altri termini, occorre mostrare che esiste un pre-semantico, un antepredicativo, sul quale il linguaggio si radica e a partire dal quale può esprimere l'extralinguistico, ossia ciò che chiamiamo "essere". Questa prospettiva è una linea di pensiero che Ricoeur dibatte e svolge nei diversi momenti della sua riflessione: nel periodo della sua ermeneutica dei simboli – che si colloca nel contesto della sfida semiologica e del conflitto delle interpretazioni (anni Sessanta); nel contesto della sua concezione della metafora intesa sul piano ermeneutico (anni Settanta); negli ambiti dell'ermeneutica del testo (anni Ottanta-Novanta) e della traduzione (fine anni Novanta-inizi anni Duemila). In tutti questi momenti il filosofo francese ha sempre avuto di mira l'obiettivo di fare emergere la vocazione ontologica del linguaggio e, quindi, dell'ermeneutica. Ha sempre dibattuto ed argomentato a favore delle possibilità del linguaggio di portare a sé ciò che è altro da sé.

Come quella gadameriana, anche la prospettiva ricœuriana sul linguaggio si colloca nel contesto del circolo ermeneutico. Ma, al contrario di Gadamer, egli ha messo in luce che il linguaggio è preceduto da una dimensione ontologica a partire dalla quale è possibile esprimere la realtà extralinguistica. Come per Gadamer anche per Ricœur la circolarità tra essere e linguaggio permette di rompere con l'idea di linguaggio come mezzo di rappresentazione della realtà e, quindi, consente di superare i dualismi linguaggio-mondo e soggetto-oggetto. Il linguaggio è, a livello costitutivo, «un modo di essere nell'essere» ed è intenzionalmente aperto all'essere. Ma, a differenza di Gadamer, egli ha però mostrato il carattere derivato e secondario del linguaggio rispetto all'essere attraverso un rinvio all'originario (all'antepredicativo) che conduce alla dimensione ontica del «corpo proprio». A tale riguardo, Ricœur afferma che nell'esperienza fondamentale dell'«essere-al-mondo» è possibile ritrovare una condizione esistenziale di coappartenenza tra uomo e mondo di cui il corpo proprio ne è un'articolazione. Distinguendosi dal corpo inteso come semplice oggetto di rappresentazione, il corpo proprio costituisce il fondo «effettivo e potente» di noi stessi che consente un'esperienza pre-oggettivante di se stessi e del mondo.

Sul piano ontologico l'esperienza soggettiva del corpo proprio rompe il rapporto tra soggetto ed oggetto e tra motivo e causa. Riprendendo la prospettiva della fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty, Ricœur può così affermare che

Il problema del corpo proprio può essere tematizzato solo nell'ambito di un metodo che risale dai problemi dell'espressione linguistica ai problemi della costituzione del vissuto; problematica che, a sua volta, impone un movimento di "domandare alla rovescia" (*Rückfrage*), che porta verso le basi ontiche, cioè verso la maniera in cui il

corpo è al mondo nel modo del soggetto-oggetto. A sua volta, la presa in considerazione di questa condizione ontica rinvia ad una condizione ontologica preliminare, cioè alla struttura dell'essere al mondo di cui l'essere-corpo è soltanto un'articolazione (*La structure de l'être au monde, dont l'être-corps est une articulation*) (Ricœur, 1986: 171).

Questo cammino a ritroso consente così di cogliere che il piano linguistico dell'espressione è radicato in un fondo ontico del corpo proprio che, a sua volta, è un'articolazione della struttura ontologica dell'essere-al-mondo dell'uomo. È a partire dalla condizione ontica del corpo proprio che, attraverso il lavoro di interpretazione delle sue differenti manifestazioni, è poi possibile risalire al piano semantico. L'interpretazione dei simboli del sacro e quella dei simboli presi in esame dalla psicoanalisi costituiscono allora per Ricœur due differenti – ma non disgiunte – vie per giungere alla comprensione di ciò che si pone sul piano originario del *bios*. Quest'ultimo, proprio per il fatto di precedere ogni discorso, non può essere colto mediante la prospettiva e gli strumenti del pensiero rappresentativo ed oggettivante. L'interpretazione dei simboli, in effetti, consente di cogliere il radicamento stesso del linguaggio in ciò che non è linguaggio in quanto appartenente alla dimensione del *bios* che precede quella linguistica del *lògos*. L'essere-corpo rivela che nell'uomo c'è un fondo opaco, a lui oscuro, che rimane inaccessibile se si rimane nel contesto della cultura cartesiana di un soggetto padrone del senso e trasparente a se stesso.

Se la via della fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty ha permesso a Ricœur di accedere ad una struttura ontica che precede i dualismi soggetto-oggetto e linguaggio-essere, se nell'analitica esistenziale di Heidegger egli ha colto che la struttura del corpo proprio è radicata sempre a livello pre-dualistico nella

dimensione dell'«essere-al-mondo» dell'uomo, la sua via fenomenologico-ermeneutica lo ha condotto alle manifestazioni di senso dell'essere-corpo. Parte integrante di questo percorso è l'attività ermeneutica intenta a smascherare le illusioni e gli idoli della falsa coscienza (ermeneutica critica). A questo lavoro di smascheramento, Ricœur congiunge quello ermeneutico della riappropriazione del senso attraverso l'interpretazione dei simboli, dei linguaggi e delle opere delle diverse manifestazioni culturali dell'uomo.

## **7. Ermeneutica ed essere alla luce del «sapere come attestazione»**

In opere come *Sé come un altro* e in *Percorsi del riconoscimento*, attraverso un «sapere come attestazione», Ricœur mette in luce il radicamento del linguaggio nell'essere e la dimensione pre-semantica ed antepredicativa.

La nozione di *attestazione* accompagna tutto il percorso di *Sé come un altro* ed è negli ultimi studi di quest'opera che essa trova un suo ampio dispiegamento nella direzione del modo *elethico* (veritativo) più appropriato all'ermeneutica del sé. L'attestazione costituisce la certezza alla quale può giungere l'ermeneutica sia rispetto all'esaltazione del *Cogito* che rispetto alla sua umiliazione, anche se, riconosce Ricœur, l'attestazione esige più della seconda che della prima.

La nozione di attestazione non deve essere intesa come *epistème* considerata come sapere incontrovertibile ed autofondante,

L'attestazione, in effetti, si presenta innanzitutto come una sorta di credenza. Ma non si tratta di una credenza dossica, nel senso in cui la *dòxa*-l'opinione – possiede meno titoli di validità rispetto alla *epistème* – la scienza, o meglio il sapere. Laddove la credenza dossica si iscrive nella

grammatica dell'io credo-che", l'attestazione scaturisce da quella dell'io credo-in". Con ciò essa si avvicina alla testimonianza, come rammenta la stessa etimologia, nella misura in cui è proprio *nella* parola del testimone che si crede. Non si può far ricorso ad alcuna istanza epistemica più elevata della credenza, o se si preferisce, della *fiducia* (*créance*) che si annette alla triplice dialettica della riflessione e dell'analisi, dell'ipseità e della medesimezza, del se stesso e dell'altro da sé (Ricœur, 2011: 98).

L'attestazione per Ricœur non rivendica per sé nessun carattere di garanzia e di fondazione ultima ed è continuamente esposta al *sospetto*. Suoi caratteri precipui sono la fragilità e la vulnerabilità. Con il *sospetto* l'attestazione è condotta ad un confronto con il *Cogito* umiliano, essa è legata alla testimonianza e di fronte ad una falsa testimonianza si ricerca una testimonianza più credibile: contro il sospetto si cerca una testimonianza più affidabile. Secondo quest'ottica, l'attestazione è legata alla fiducia che è, afferma Ricœur, una specie di *confidenza* («*Fiducia è anche fidanza*»), la quale costituisce uno dei principali fili conduttori dell'analisi ricœuriana del sé. In ultima analisi, il sapere come attestazione «può definirsi "come la sicurezza di essere se stessi agenti e sofferenti"» (*Ib.*); esso porta all'espressione linguistica un sé che agisce e patisce e che ritrova in se stesso e fuori di sé una alterità costitutiva della propria identità. È su questa via che incontriamo la dimensione pre-semantic ed antepredicativa del linguaggio presupposta dal linguaggio stesso. L'attestazione come coscienza permette a Ricœur di radicare il discorso nella vita più intima del sé poiché essa conduce verso ciò che precede il linguaggio: il corpo proprio, la carne, l'Altro, il fenomeno della coscienza visto secondo i diversi aspetti di passività che il linguaggio cerca di dire fino all'impossibilità di poter dire l'Altro come

fonte d'ingiunzione. In definitiva, l'attestazione della passività-alterità è attestazione di ciò che precede il linguaggio. L'attestazione, oltre ad essere attestazione della passività del sé, è altresì attestazione di un sé agente, il quale ha come fondamento ontologico «*un fondo di essere, ad un tempo potente ed effettivo, sul quale si staglia l'agire umano*» (421). Chiaro allora che il linguaggio trova il suo radicamento e il suo presupposto ontologico anche in questo fondo di essere potente ed effettivo. In questo senso l'attestazione può costituire una via di scampo al pericolo, sottolineato in precedenza, di un discorso filosofico sul sé chiuso entro la sfera semantica.

Sul piano dell'essere attivi, l'attestazione rivela un fondo ontologico inteso come *enérgeia, dýnamis, conatus, libido*. L'attestazione di un uomo capace (di dire, di agire, di raccontare, di rispondere ai propri atti) fa emergere una dimensione d'essere che precede ogni discorso, poiché «La capacità precede l'attestazione ed in questo senso è di livello ontologico; proprio essa viene postulata dall'attestazione come suo referente» (Ricoeur, 1995: 494). È in virtù di questo radicamento del linguaggio nell'essere che per Ricoeur è poi possibile avviare il percorso inverso che, attraverso un procedimento ermeneutico, consente di portare all'espressione le diverse forme dell'uomo capace e le dinamiche affettive, comunicative, narrative, morali, etiche e sociali ad esse collegate sul piano soggettivo e su quello intersoggettivo.

## **8. Alcune considerazioni conclusive**

Alla luce del percorso fin qui svolto possiamo mettere in evidenza che quella di Gadamer è una ermeneutica che, di fatto, si presta alle assimilazioni nominalistiche di Rorty. In *Verità e metodo* egli ha sì mostrato il carattere storico dell'interpretazione e della comprensione, ma poi non ha affrontato il problema della relazione del linguaggio con la realtà extralinguistica. Anzi, egli assume il linguaggio come



quella dimensione fondamentale a partire dalla quale l'uomo ha un mondo. Di qui le conseguenze nominalistiche che Rorty e Vattimo traggono dall'ermeneutica gadameriana: l'essere è linguaggio. Per trovare le basi di un linguaggio effettivamente aperto alla realtà extralinguistica e capace di esprimerla dobbiamo allora riferirci a Ricoeur con la sua opera di individuazione della dimensione ontologica presupposta dal linguaggio e dall'attività interpretativa dell'uomo. Per Ricoeur il linguaggio è sì un mezzo di mediazione totale, per cui ogni nostra comprensione si realizza «nel e per mezzo» del linguaggio, ma il linguaggio non è un primo assoluto in quanto presuppone ed è preceduto dalla dimensione ontica del corpo proprio. Attraverso il rinvio all'originario egli ha colto nel corpo proprio una dimensione ontica antepredicativa; inoltre, sempre nel corpo proprio ha individuato la coappartenenza tra linguaggio ed essere come base del circolo ermeneutico di carattere ontologico. Nelle trattazioni degli anni Novanta, attraverso un sapere inteso come attestazione, egli ha fatto emergere le dimensioni ontiche – che precedono il piano del linguaggio – consistenti nelle diverse figure dell'essere passivo e dell'essere attivo dell'uomo. Secondo questa prospettiva ermeneutica, Ricoeur ha così potuto affermare il carattere di apertura del linguaggio nei confronti della realtà ontologica e la sua capacità di esprimere la realtà extralinguistica nel contesto del circolo ermeneutico-ontologico. In questo modo, egli ha potuto evitare le conseguenze nominalistiche che Rorty e Vattimo hanno colto nell'ermeneutica di Gadamer.

### **Bibliografia**

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

Nietzsche, F. (1980). *Su verità e menzogna in senso extramurale*. A cura di G. Colli e M. Montinari. In *Opere di Friedrich Nietzsche*. vol. III, t. II. Milano: Adelphi.

Ricoeur, P. (1986). *La semantica dell'azione*. A cura di, A. Pieretti. Milano: Jaca Book.

Ricoeur, P. (1995). Per una ontologia indiretta: l'essere, il vero, il giusto (e/o il buono). *Aquinas, III*, 483–499.

Ricoeur, P. (2011). *Sé come un altro*. Trad. it. di D. Iannotta. Milano: Jaca Book.

Rorty, R. (1986). *La filosofia e lo specchio della natura*. Trad. it. di G. Millone & R. Salizzoni. Milano: Bompiani.

Rorty, R. (1994). *La filosofia dopo la filosofia*. Trad. it. di G. Boringhieri. Roma-Bari: Laterza.

Rorty, R. (2000). L'essere che può venir compreso è linguaggio. *Iride*, 30, 313–322.

Vattimo, G. (1983). Introduzione all'edizione italiana di *Verità e metodo*. Milano: Bompiani.

Vattimo, G. (2002). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Bari-Roma: Laterza.

## **Hermeneutics 'Reloaded': From Science/Philosophy Dichotomy to Critical Hermeneutics**

**Vinicio Busacchi**

### **Abstract**

*Currently, hermeneutics is no longer a koinè, yet it pervades the field of human knowledge on different and diverse levels. With the decline of philosophical hermeneutics, the inheritance of a rich tradition of thought, there remains some very important problematic and speculative cornerstones and a poorly ordered horizon of hermeneutical practices and procedures, more or less technical and/or speculative. From this composite picture the (negative) possibility of truths without method and methods without truth or validity emerges; and therefore, again, emerge the problems of consistency, rigour and philosophical legitimacy, and the risk of non-rational seductions and/or ideological distortions. From another point of view, philosophy and reflection within hermeneutical traditions have elaborated sufficient critical content and devices for the definition of an organised, rigorous and controlled model of a comprehensive procedure. From this perspective, Paul Ricoeur's philosophical work seems emblematic. From his philosophy it is possible to extract a general model of a non-philosophically-engaged hermeneutical method, which is valuable for the human and social sciences as well as a useful procedure for interdisciplinary work. This is critical hermeneutics: a specific form of speculative and theoretical hermeneutics whose methodological and epistemological foundation*

*mirrors the new form of the contemporary hermeneutic-scientific koinè.*

**Keywords:** critical hermeneutics, ontology, epistemology, fact, value, ideology

## **1. Introduction: Hermeneutics' Persistent Legitimacy and Its Paradoxes**

I am in full agreement with what David Pellauer says at the start of his 2014 paper, 'Work to Be Done', dedicated to hermeneutics and its current task. Indeed, even more, the hypothetical and circumstantial position according to which we can overlook the distinction between philosophical hermeneutics and hermeneutic philosophy is *generalised* on the basis of the assumption that: 'hermeneutic philosophy is philosophy that takes seriously the question of interpretation in relation to understanding, where understanding is both the result of interpretation and, quite paradoxically, also what motivates interpretation in the first place' (Pellauer, 2014: 1). The only distinction that is necessary, and to which we will return later, is between hermeneutics as a technique and hermeneutics as philosophy. It is a distinction that has aspects of overlap and interrelation to the extent that, on the one hand, the technique is nourished by and involved in theoretical and methodological research, and on the other, philosophy is also exercised on a theoretical-methodological level. In fact, it is around the relationship between interpretation and comprehension that the legitimacy and speculative value of hermeneutics is at stake. This relationship defines the terrain of its problematicness and opens up the space to a series of quasi-paradoxical, if not fully paradoxical, aspects.

With Pellauer, I say: '(...) we exist as understanding, understanding ourselves, others, our world, things in that world, our

possibilities in that world' (3). Actually, Schleiermacher already explained that hermeneutics' role or end is not interpretation, but understanding: *Verstehen als die Aufgabe der Hermeneutik* (Die Aphorismen, 1805). This is the source of the epistemic, cognitive and speculative strength of hermeneutics, because it enables hermeneutics to move beyond the one-dimensionality of analytical-descriptive and scientific-explanatory knowledge, and to synthesise knowledge data, values, creation of meaning and inspiration in a unified theoretical practical synthesis, closer to both the human being and life-world reality than emerges by calculation and measurement only. However, this is also the source of the epistemic, cognitive and speculative weakness of hermeneutics, constantly driven to be articulate between truth and evaluation, knowledge and interest, reality and ideology. A discipline capable of actively supporting and nurturing both nihilistic and relativistic conceptions as well as positive and affirmative conceptions reveals all about its flexibility, ambivalence and ambiguity. On the other hand, however, some degree of mixtures of the same kind does not lack even the so-called 'analytic' and scientific knowledge, as above all, today, that much analytic thought advances a purely ideological pretence of purity and perfection, and much scientific knowledge conceals an idolatry of human intelligence, manipulability of nature and the possibilities of technology.

The problem is deep, and it is deeper than the problem of knowledge. In some way, hermeneutics establishes and maintains as radical and perpetual the problematicness of truth, value, goodness/rightness and legitimacy with regards to knowing, acting, doing and even existing. And everything is knotted on the point of (evident) precedence and the greater degree of completeness and significance of understanding on knowing.

Through this, I am not supporting the reasoning behind the ontological or ontological existential anchorage of understanding to the Being as intended by Heidegger and Gadamer, I am just suggesting that hermeneutical understanding is the form of human existence as *human existence* that is, in his/her relations with himself/herself, with his/her *Erlebnisse*, with others and the environmental context, with values and the world and even with abstract and transcendent ideas. (In fact, knowing is inevitably anchored to some guiding interest, and there is no need to bother the young Habermas to grasp this point). Even without embracing the ontological-existential idea of the grounding of understanding within the Being, one can grasp the truth, validity and scope of what Schleiermacher already pointed out: namely that *only* by means of hermeneutics does the child arrive at the meaning of words (*Jedes Kind kommt nur durch Hermeneutik zur Wortbedeutung; Die Aphorismen*, 1805). Conversely, without contravening this thesis, science is today able to identify with precision and in a structured formula the concatenation of neurobiological, cognitive and functional processes that make a child's interaction with the mother and the world possible and therefore leading to his/her mental and experiential evolution.

Thus, point of strength of hermeneutics is also its point of weakness, and this is not the only paradoxical element that characterises it:

(I) Philosophically, we no longer live in the season of hermeneutics, but that of analytic philosophy (of mind and of language). Today is the season of rooting (and radicalisation) on the naturalistic pragmatist paradigm. Hermeneutics no longer has the pervasiveness of a *koinè* (see Vattimo, 1987), except within a certain circle of followers and believers. Yet philosophical hermeneutics remains and continues to affect many disciplines and scientific

research: from dynamic and relational psychology to neurophenomenology, from social psychology to critical and qualitative-interpretative sociology, from theory of law to literature, and from history to political theory, etc. Today, hermeneutics is no longer *koinè*, and yet it persists in pervading the field of human knowledge.

(II) With the decline of philosophical hermeneutics, the teachings of an important tradition of thought remain, as well as it remains a series of speculative residuals, fertile problematic issues, and a not well-ordered horizon of hermeneutical practices and procedures.

From this variegated picture the (negative) possibility of truths without method and methods without truth or validity emerges; and therefore, again, there emerges the problem of consistency, rigour philosophical legitimacy, as well as the risk of non-rational and ideological seductions and distortions. However, from a different point of view, philosophy (in general) and hermeneutics (more specifically) have elaborated sufficient critical content and devices for the definition of an organised, rigorous and controlled model of a comprehensive procedure. The case of Paul Ricoeur's philosophical work seems emblematic from this point of view. A general and generalisable model of hermeneutical procedure can be extracted from his philosophy that does not implicate an ideological or a value-speculative personal engagement.

(III) The hermeneutical solution generates the problem, and the nature of the problem determines only one type of possible solution: that of a huge philosophical downsizing, in favour of a more meaningful theoretical practical generalisation. To renounce speculative dogmatism or school adherence is not the same as renouncing the truth; and renouncing hermeneutical radicalisation does not mean renouncing rigour, abandoning the primacy of philosophy, or suffering cultural diminution. Rather, more than ever

today, it is necessary to start from the datum that all forms of philosophical knowledge and philosophical practice not equipped with self-reflection and self-criticism disposals are *already* oriented towards radicalisation and dogmatisation. The solution is to keep and practice *problematically*. The solution is to seek aporia and conflictual difficulty, that is, to exercise philosophy as a perpetual cognitive-procedural tension and as a tensional mediation between paradigms and knowledge. This is not the expression of restlessness of thought or mind: it is philosophical research in *scientific* form. Critical hermeneutics in all disciplinary domains can be a critical procedure of philosophy exercised around truth, value and meaning.

## **2. Hermeneutics Yesterday, Today, Tomorrow**

In contrast with the idea of hermeneutics as a new koinè of contemporary philosophy, today, the field of hermeneutics is more fragmented than ever. However, it is not fragmented by the effect of an analogous sectorial hyperspecialism at work in analytic philosophy; it is fragmented because it is an 'exploded' field. Hermeneutics is currently practised in the most varied, as productive as vague and weak, ways, and in such strict modalities as in uncontrolled multidisciplinary melting pots. The problem is exacerbated by the fact that the contemporary philosophical panorama forms a fragmentary multiverse.

Wide diffusion of analytic philosophy in different theoretical-speculative and practical fields and territories does not represent the alternative answer, but rather is causally implicated in the problem. In one way or another all analytic philosophies are focused on fragments of fragments. This new characterisation of current philosophy has an uneasy framing in the history of thought and speculative traditions. Here too, the theoretical ground assumes an orderly arrangement according to the cultural perspective 'from



which' or 'for which' it is observed. This is immediately seen trying to determine a reasoned collocation of critical hermeneutics in relation to traditional philosophical hermeneutics. It can not be done by demonstration, by trial or by argumentation; it can only be done by *argumented statement*.

To classify Anglo-Saxon philosophy as 'analytic' in contrast to the European philosophy understood as 'Hermeneutical' still has certain diffusion. In his 1987 article, Gianni Vattimo noted since the 1980s in the U.S.A., hermeneutics has been used to qualify more or less all contemporary European-continental philosophy without distinctions between phenomenology, existentialism and hermeneutics. Thus, it has been considering Gadamer, Ricoeur, Derrida, Foucault, Apel and Habermas as members of the same hermeneutical family (see Vattimo, 1987: 4). In Europe, this is a still surprising simplification, even more surprising considering the growing number of areas and places in which analytic philosophy, not hermeneutic or phenomenology, is embraced and practised. There is no doubt: analytic philosophy is the new *koinè*.

Beyond this discourse, the framing of critical hermeneutics requires a specific determination about philosophical hermeneutics within the history of hermeneutics. The historical approach has been largely relevant, in this: in identifying in Schleiermacher's work the first starting point of hermeneutics as philosophy, and of a philosophical hermeneutics anchored to an exegetical tradition. In this sense, the work performed by Schleiermacher is significant and particular. His speculative developments on hermeneutical issues are closely intertwined with procedural and theoretical problems of hermeneutics as a technique. From here it has been possible to retrospectively anchor the whole philological, rhetorical and speculative tradition of Alexandrine hermeneutics to the advent of Judeo-Christian and patristic hermeneutics; from medieval exegesis

(Scoto Eriugena *et alii*) to Renaissance philology (Valla, Ficino, Luther *et alii*; according to Wilhelm Dilthey, scientific hermeneutics started with Protestantism; see. Dilthey, 1966: 597); from the seventeenth to eighteenth century biblical hermeneutics (Dannhauer, Ernesti, Vico *et alii*) to historical and (proper) philosophical hermeneutics (Vico, Herder).

Reflecting on critical hermeneutics in reference to contemporary philosophical hermeneutics, the first dilemma concerns the possibility of a specific intra-disciplinary framework or whether it refers not only to the historical diatribe between Gadamer, Bubner, Habermas, Apel, etc. but also to the models conceived for human and social sciences.

According to Javier Recas Bayón, the 'critical' adjective became paradigmatic and generalisable starting with Gadamer's *Truth and Method* (see Bayón, 2006: 22). According to him, despite being a broad and ambiguous concept, critical hermeneutics represents better than any other concept the perspectives of those who propose and require a critical extension of the hermeneutics of ontological affiliation. Human understanding is *critical*, and this critical understanding is ontologically rooted. Critical hermeneutics is a demystifying hermeneutics of the sense, and Ricoeur's idea of a hermeneutics of suspicion opposes the traditional idea of ontological hermeneutics as appropriation of meaning (see *Ib.*: 23).

This is the philosophical framework of critical hermeneutics according to Bayón. It is a wide frame, certainly interesting, but not without difficulties; above all, general historical philosophical difficulties due to a juxtaposition under the brand of 'critical hermeneutics' of philosophies as different as those of Gadamer and Habermas, Rorty and Derrida, Heidegger and Ricoeur.

According to Bayón, the *critical* element constitutes the cornerstone of a contemporary hermeneutic alternative with respect to the tradition of philosophical hermeneutics. Starting from Maurizio

Ferraris' articulation of contemporary hermeneutical philosophy in the three main areas of ontological, methodological and critical orientation, Bayón tries to reorganise, in an original way the speculative work of Gadamer, Habermas, Rorty, Derrida, Heidegger and Ricoeur, overcoming Ferraris' grid. He replaces these figures on the basis of the pre-eminence of the *critical* paradigm in contemporary philosophy. And within the framework of this enlarged conception of critical hermeneutics, Apel and Habermas are placed on the *foundationalist* front, while Ricoeur and others stay on the *anti-foundationalist* front.

This redetermination of contemporary philosophical hermeneutics certainly gives strength and significance to the critical line of hermeneutics. However, it places criticism along a mainly philosophical line. This is a *speculative* perspective that underestimates the specific potential of critical hermeneutics as a theoretical practical procedure. In addition, by extracting critical hermeneutics from Ricoeur's philosophy, the perspective appears different both speculatively and methodologically. It is true that Ricoeur's work explicitly mentions critical hermeneutics as a philosophy. In fact, the notion of 'critical hermeneutics' is used by him to define the field of his philosophical exercise of *tensional mediation* between Gadamer's hermeneutics of tradition and Habermas' critique of ideology. However, I am referring to the indirect qualification of Ricoeur's critical hermeneutics by considering his philosophical work as a whole and (then) by extracting from it his general procedural approach (see Ricoeur 1973; see Busacchi, 2013: 81–127; see Busacchi 2015).

Where all philosophical hermeneutics seems outdated, or reduced and transfigured into some deconstructive, nihilistic or post-speculative formulation, the path of critical hermeneutics seems to remain open and extremely fertile even for philosophical research.

And this requires reconsidering the entire theoretical-speculative and practical field of philosophical hermeneutics, keeping the aim of reconsideration from the procedural point of view. The challenge of a rigorous interpretation, of an interpretation as a scientific process, is the same as that posed by Emilio Betti in his *Teoria generale dell'interpretazione* in 1955. However Betti's enterprise is in some way philosophically bound to and limited by Heidegger and Gadamer's ontological perspective to which it is opposed. Where the latter understand hermeneutics in the circular movement between the Being-there (or presence; *Dasein*) and the Being (*Sein*), and therefore hermeneutics as expression and production of the Being. Betti persists in considering hermeneutics philosophically, embracing the relationship between the subject and the world and indirectly between the subject and the Being. To him, hermeneutics is the clarification or, rather, the recognition of the Being and the world; and, therefore, hermeneutics is conceived as a clarification or, better, *recognition* of the Being through the world (see Ferraris, 1998: 96–97). The problem is that this alternative generates a partial rigidity (for objectification and historicisation) on an ontological conception that requires redefinition. It is not only ontology that can be defined in alternative ways, without an exclusive focus on the Being or the world, but the problem of rigour in interpretation is *one* among many other problems concerning critical hermeneutics validity. Moreover, validity and rigour are not the only decisive components for determining and recognising the significance and productivity of the critical and scientific applications of hermeneutics.

### **3. Hermeneutics and Ontology**

With critical hermeneutics, I do not intend to take the path of a methodology. This, in fact, would be a withdrawal on the technical matrix of hermeneutics and even an abandonment of critical

hermeneutics work as a philosophical commitment. The challenge consists in rigorously articulating a hermeneutic theory as a *theory* and as a *speculative procedure*. Ricoeur's philosophy shows the concrete possibility of this dual path: on the one hand, a tensional exercise of mediation between Gadamer's hermeneutics of tradition and Habermas' critique of ideology is an example of speculative use (and interpretation) of critical hermeneutics; on the other hand, his use of and approach to philosophy follows a non-speculative procedural model.

There is first an obstacle to be clarified that concerns the connection of this critical hermeneutics with the ontological problem. Obviously, because of its dual nature, critical hermeneutics can have a free hand in terms of philosophical use (ontology included). When used philosophically, critical hermeneutics can only introduce and implement elements of mediation and argumentative rigour, but within a philosophical space that remains freely passable (even from neo-Heideggerians, neo-Derridians, etc.). More interesting is, however, the extra-speculative application of hermeneutics as a critical procedure, particularly in its coordinated functioning with science. In no way does this constitute a negation of the relation between hermeneutics and ontology, nor is it a matter of redefining the nature of this relationship; rather it (re)establishes *what ontology is*. The ancient claim of a certain philosophical hermeneutics to establish itself as ontology is part of a determined history. Not all hermeneutics said, says and can say with Nietzsche: 'facts do not exist, only interpretations'; nor is all hermeneutics interested in the experience of the Being in a Transcendent or Pantheistic sense (as Heidegger and others did). Neither more nor less than scientific work, hermeneutics remains close to the ontological discourse insofar as it deals with facts and with the interpretation of facts. In this context, the downsizing of what is the content of ontology parallels critical

hermeneutics with scientific discourse, revealing at the same time its specificity.

Critical hermeneutics does not have an idea of the primacy of interpretation because it is an exercise that (as we will see it) is articulated between description, explanation and comprehension, under a properly interpretive linking functioning. Here is the operation of critical hermeneutics: *to describe, to know, to understand* and *to evaluate* how a state of things is or must be, by considering as 'a state of things' the following cases: natural objects, social elements, cultural products, psychic (or internal) states, dispositions, actions and values. Here a functioning at both theoretical and practical level is involved. In addition, there is a meta-theoretical plan for the application of critical hermeneutics; and it is here that a first specificity aspect emerges. To the extent that knowing, understanding and evaluating things and states of things involves language, conceptual networks and a (pre-)theoretical framework, critical hermeneutics can work flexibly to adapt its procedures and functioning to the form and logic of a given descriptive construction, of a given legitimated system, etc. This is not a relativistic or *debole* approach in a philosophical sense. It is a principle of rigour in relation to a due referential paradigm or a transcendental ideal, as well as a further possibility of support for scientific and non-scientific knowledge. The possibility and effectiveness of a truth as truth remains: there is, in fact, a state and reality of the world beyond the historical-cultural framework of our way of living and knowing, as well as there is a true state of the past, about how things have happened, that is independent from means and the cognitive, reconstructive, interpretative and representative resources we have today. Certainly, there are those who *believe* that we are nothing more than 'brains in a bath', but where not understood in the original sense of a mental experiment (Putnam)

this discourse is just valid as a mythology, as a thesis without consistency and is useful for nihilistic believers only.

Critical exercise of hermeneutics also concerns science at a more philosophical level, insofar as the latter is becoming increasingly involved with metaphysics. I say more: that today science is tightening more dangerously with a certain radicalised ontology, contributing to the strengthening of a metaphysic credo around *only biological and natural data*. To illustrate this point, it is opportune to set the problem in the Husserlian formulation (as Husserl's *Krisis* suggests), to which critical hermeneutics offers elements of correlation and alternative. 'Correlation', because the phenomenological point of view introduces the discourse on the life-world, which is an application field for both eidetic-descriptive and hermeneutic philosophy; 'alternative', because the phenomenological approach remains trapped in a philosophical *a priori*, where critical hermeneutics can operate without or, rather, can take into account, an *a priori* in a non-exclusive way. The pre-eminence (or even radicalised antecedency) of a subject's point of view is this philosophical *a priori* of phenomenology. On the one hand, we have the paradigmatic model of science process as organised according to a categorial logic (in a more or less sophisticated Aristotelian sense), that is a categorism with a substantialist tendency. And here lies the root of the Parmenidism which, according to Enrico Nicoletti, forms metaphysics, and also science (see Nicoletti, 1989). In his re-reading of Husserl's *Krisis*, he points out how the German philosopher considered the correlation of philosophy and science within European or Western crisis of reason. Furthermore, he recalls that this crisis does not concern science as a methodologically constructed knowledge, but science as a global interpretation of life and reality (see Id.: 246). 'Science faces a crisis (...) when it elevates its own objectiveness to the authentic representation of the world and of life.

It is a dilation of the sense of science in which the true face of reality and life, from which science itself springs, remains concealed. In this context, science acquires a universal and necessary value: that is to say, it becomes philosophical. This is the fall of science into objectivism; it is becoming philosophy' (*Ib.*).

On the other hand, we have phenomenology, whose alternative system is expressive of a metaphysics of subjectivity, where the substantiality of the Cogito is opposed to the categorial substantiality: the subject is substance, therefore the life-world itself is transformed into a new metaphysical field. Phenomenology aims to play the role of liberator of science from its objectivism and representationism, which is a sick reflection of the crisis of modern rationality. At the same time, it aims to safeguard the methodology of science-technique; but it contrasts science's radicalisation with a new metaphysics of the subjective or a conscientialist metaphysics. It is certainly still significant that the phenomenological aim is exemplified by the eidetic motto *zurück zu den Sachen selbst!* The 'returning to the things themselves' is, in fact, a sign of the *return to the world*, which establishes and recognises the pre-eminent value of the world with respect to an objectivising and radicalised science. In Husserl's perspective, the fundamental operation that phenomenology must perform with respect to science is to define a foundation of a rigorous science of the life-world from which sciences are born, and with respect to which sciences owe relate in order to not lose the sense and limitation of their work. Therefore, the principle of scientific objectivity becomes *relative* to the transcendental foundation of the life-world, which is the only possible foundation, according to Husserl (see *Id.*: 245).

Critical hermeneutics, insofar as it is also exercised in problematic reference to its phenomenological anchorage, can remedy this risk of 're-sacralisation' and metaphysical relapse



precisely by exploiting the critical-reflexive function. In this way, it does not float on the surface of questions and problems, nor does it keep implicit or hidden any uncomfortable and 'powerful' truth. It simply operates under a domain of prevailing contingent commitment, and it can suspend its argumentative-demonstrative commitment concerning *last things*, which can be so much as not a motive of philosophical interest. To do and not be engaged on it does not imply an emptying of philosophical work value and meaning. Critical hermeneutics can support it as it can also evade it. And a similar argument is valid with respect to the (Husserlian) objective concerning the phenomenological reflective clarification lacking in science that is the sense of its own procedure. Here, hermeneutics can give a productive critical contribution without self-interpreting in the role of a re-foundational discipline and without entering into the field of ultimate implications. To give an example, the cosisation or dehumanisation determined by a radical scientist approach in the field of human relationships can be the subject of an effective criticism of the distortion of public communication or of psychological impoverishment or social alienation without 'inconveniencing' the ontological-existential discourse of an authentic or inauthentic existence as explained in Heidegger's early work, *Being and Time* (1927).

#### **4. Hermeneutics and Epistemology**

The renewed interest of the last 40 years of epistemological research for interpretation and the use of hermeneutical models and procedures in science is due, in particular, to the crisis of the neo-empiristic conception of scientific theories (Kuhn, Hanson, Feyerabend *et alii*; see Parrini 1998). The current scenario still remains fragmented and magmatic, with certain strongly polarised proposals (new scientism or new Parmenidism vs. relativism). It is

interesting to note how in all cases the problematic node remains the determination of what is objectivity and what are the possibilities and forms of valid knowledge.

And it is interesting to note how the distance between the alleged rigourism of natural science's methodologies and the 'problematically rigorous' character of the social and historical-hermeneutical sciences has now been reduced. There is an explicit hermeneutical problematisation (on truth, evaluation, procedure and interpretation) that is internal to the natural sciences' different methodologies (hypothetical-deductive, inductive, falsificationist methodology, etc.). And much methodological research in the social, historical and psychological fields aims at the application of non-hermeneutical models and therefore has an approach to the problem of interpretation under *determined procedural or epistemic aspects*. Paolo Parrini remarks the methodological parallelism that characterises the interpretative sciences and the natural sciences (Parrini, 1998: 15), by thematising the detailed comparison between the empirical process and the hermeneutical procedure that Adolf Grünbaum developed by studying Habermas and Ricoeur's interpretation of psychoanalysis (Grünbaum 1984). The methodological link is intertwined and strengthened through a redefinition of objectivity according to the critical-analytical analysis developed by Mary Hesse (Hesse, 1980), namely: (1) non-separability of data from theory; (2) theories not as hypothetical-deductive schemes but as a perceptive-cognitive classification of the facts themselves; (3) logical-theoretical synthesis in constituting facts and logical-causal correlations between facts; (4) metaphorical dimension of all the scientific language and of the representative constructions through which science interprets nature; and (5) terminological value given by the reference to the theory and not to the reality of the facts (170, 172–173; see Parrini, 1998: 15). Parrini

is able to strongly highlight the parallelism recalling (according to Gadamer) the two general and characteristic traits of the hermeneutic work: (1) the role attributed to the prejudices as conditions for understanding; and (2) the hermeneutic circle, that is the dependence of the whole comprehension from the single components (of a text) and vice versa the understanding of the single components starting from the whole. As Parrini explains, 'there is therefore a substantial similarity between the empirical and the hermeneutical method. Science also has to do with an equipped nature of conceptual assumptions and uses these same assumptions and experience data to develop hypotheses on specific issues' (17). Undoubtedly, this recognition is not limited to the interest represented by the parallel in itself, but it implies the implementation of a certain degree of *epistemic relativism*, both in the (prevalently) interpretative sciences and in the (prevalently) descriptive-explicative sciences. It is in this way that the problem arises of the compatibility of relativism with the possibility of objectivity and truth as the fundamental objective of scientific and hermeneutical practices (see Id.: 18). For Parrini, the alternatively viable ways are as follows: (1) the abandonment of the epistemological project for the hermeneutical one (that is the way exemplified by Richard Rorty's conversational position; see Id.: 20–22); (2) the awareness of subjective points of reference and intrasystemic value of objectivity (that is, the recognition of partial autonomy of cognitive experience with respect to epistemic conditioning: this is the way indicated by Hans Reichenbach and considered by Gadamer; see Id.: 23–24); (3) objectivity and truth as trans-regulatively transcendental ideals (see Id., 25–26). The latter, which is Parrini's privileged position, can be understood as a criterion applicable to the ambit of both the descriptive-explanatory and hermeneutical disciplines. At the same time, it is an *ideal* theoretical-philosophical position, since the

relativistic oscillation is not reducible to a threshold of neutrality. In other words, it is a referential transcendentalism, a *transcendental ideal*. Here is the transversality of hermeneutics and the indispensable hermeneutic-epistemological connection. Today, even for the empirical sciences has become impossible to formulate historical and purely formal criteria of scientificity. However, it is possible to compare theories with respect to the canons or values (Kuhn) that shape the scientific process according to its own progressive historical-knowing refinement (see Parrini, 2002: 156). Certainly, this can also take the path of a strong relativism, so that 'truth' and 'objectivity' are strongly conceived as inevitably connected and dependent on cultural adhesion and intersubjective participation, as it is at work within the procedural context of accreditation-recognition from a community of scientists.

Parrini does not have this in mind. He rather conceives the historical-cultural progress of methodological and epistemological knowledge as transcendent from a due historical-cultural context to the extent that it is *progressive*. This transcendentalist path aims to limit the relativistic drift and can be interestingly correlated with the analysis that Luigi Perissinotto proposes regarding the Donald Davidson vs. Michael Dummett diatribe on the objectivity of knowing or understanding. Dummett (Dummett, 1986: 464; see Perissinotto, 2002: 93–117) goes back to Ludwig Wittgenstein to refute Davidson's thesis that every understanding is inevitably interpretation. Dummett points out, as a Wittgenstein's central observation (around how to follow a rule), that 'there is a way of grasping a rule which is not an interpretation' (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, section 201); and, analogously, 'there is a way of understanding a sentence or an utterance that does not consist in putting an interpretation on it'. There is no absolute freedom or a completely decontextualised or ahistorical operating: to know and to follow the rules are intertwined

*with* the specific reality of a *form of life*. As Perissinotto remarks, if Platonism reifies and mythises the rules, who maintains the idea that between the rule and its particular applications there is always an interpretation he/she is denying and dissolving them. And with respect to these two outcomes, Wittgenstein's move consists in emphasising that it is in its *use* that a rule is a rule (see Id.: 114) As stated in section 202 of Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, 'obeying a rule is a practice'. The linguistic game is not a system of propositions to the foundation of which there would be certain propositions that are true in an evident, immediate and incontrovertible way. A foundation of the linguistic game is neither seeing nor knowledge but our acting. And this acting is not a blind acting that awaits a justification, nor an uncertain acting until the alternative basis for exclusion is found; nor is it an acting that can be chosen or abandoned in radical and absolute freewill (see Id.: 116–117). It is not the claim of eternity and absoluteness of the rules of scientific play that allows the rigour and certainty of advancement in knowledge; but rather the stability, consistency and continuity in life experience and within a due historical-cultural context of the rules given in a scientific game that determine its degree of truth, legitimacy and value. Change is possible but rules are not arbitrary. They are the result of the sedimentation of knowledge and know-how from generation to generation. They have become that canon or transcendental ideal on which we build a scale of certainty of knowledge and a scale of greater or lesser relativity, correctness, validity, credibility of a certain interpretation and knowledge.

## **5. Critical Hermeneutics**

Certainly, the *critical* determination of hermeneutics was a passage of secondary importance in Ricoeur's philosophical-hermeneutical evolution. He progressed from the paradigm of interpretation of

symbols and myths to the interpretation of symbols within psychic inner life, from the interpretation of metaphor and the text to narrative hermeneutics, from a description-interpretation of action and Self to the philosophy of translation and hermeneutics of recognition. However, within Ricoeur's work there are intrinsic possibilities to extract and develop a procedural methodology that are able to work both in/for a theoretical field and in/for a speculative field.

Today's specialisation and articulation of knowledge concerning the human being has determined a paradoxical situation: on the one hand, there is an increase in complexness and deepening of the universe of discourses referred to the human being, and these discourses are fragmented, not-harmonised and in different case are even contradictory; on the other hand, thanks to the human advancement in science, philosophy, culture and art, 'perhaps for the first time', it is concretely possible 'to encompass in a single question the problem of the unification of human discourse' (Ricoeur, 1970: 3).

In his 1965 essay on *Freud and Philosophy*, Ricoeur expressed an ambivalent position towards such a problem: on the one hand, he expresses the clear position of a perspective of resolution of it via a (non-exactly determined) philosophy of language; on the other hand he expresses the effective possibility to apply and experience such an interdisciplinary-comprehensive-universalised knowledge or such a 'comprehensive philosophy of language' (4). He writes, in fact: 'I doubt (...) that such a philosophy could be elaborated by any one man. A modern Leibniz with the ambition and capacity to achieve it would have to be an accomplished mathematician, a universal exegete, a critic versed in several of the arts, and a good psychoanalyst' (*Ib.*).

Through his work, Ricoeur has explored and put in connection many different fields of scientific and non-scientific knowledge. His vast work, which is defined as fragmented, but somehow unified or continuous, touches and traverses hermeneutics, epistemology, religion, myth, rhetoric, linguistics, literature, history, political theory, psychology, psychopathology, neurobiology, law, anthropology, social science and more. He even puts in connection and intertwines different traditions and approaches: phenomenology, philosophical hermeneutics, reflective philosophy, psychoanalysis, structuralism, philosophy of language, philosophy of action, and more. Ricoeur's work offers in itself an example of how philosophy can play the mediatory role of an interdisciplinary analysis, theoretical synthesis and theoretical-practical correlation. Philosophy has a vast tradition or series of traditions. It has a vast, rich and varied conceptual and theoretical patrimony. It has a flexibility for theoretical-practical uses and applications that other disciplines do not / can not have.

In addition, Ricoeur's work, which is not a type of comprehensive philosophy of language but an interdisciplinary hermeneutical research based on description, interpretation and critical reflection, offers the concrete example of the potential of critical hermeneutics as a methodology and epistemology for culture and science (especially for human and social sciences).

In the important introductory essay entitled *From Text to Action* (1986), Ricoeur summarises the methodological set of reflective philosophy, phenomenology and hermeneutics that he followed in his research. Without any doubt, Ricoeur has followed this methodological perspective, but other aspects of his research and particularly his epistemological-procedural model called 'hermeneutic arc', has played an additional, important role. This model or theory suggests more than a reflective-based interpretative description, it suggests the idea of a hermeneutic-based philosophy exercised as a

theoretical and critical practice. Many explanatory and anchoring points are already present in Ricoeur's 1970 paper, 'Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre' (Ricoeur, 1970b). First, he encourages the connection between critical hermeneutics to the epistemology of the hermeneutic arc. Among Italian scholarly experts on philosophical hermeneutics, Franco Bianco was the one to have grasped the epistemological centrality of the hermeneutic arc theory, especially in reference to the broader contemporary debate around the philosophical discourse and its uses among the natural and the human-social sciences (see Bianco, 2002).

Secondly, there is an already indirect-but-established connection of critical hermeneutics to Freud's psychoanalysis. Because both the epistemological and methodological constitution of Ricoeur's theory of the hermeneutic arc is realised thematising the theories of text, action and history, but *even* by considering Freud's psychoanalysis problematic case as a productive example of a multi-epistemic and multi-methodological discipline; and thus, as a paradigmatic example of an *explanatory and interpretative* discipline and procedure.

Critical hermeneutics is an interdisciplinary engaged philosophy, exercised in theoretical-practical fields and as practical theory (see Busacchi, 2015). It is a methodological model that is descriptive as well as explanatory, interpretative as well as reflective and analytical as well as comprehensive. This is not a mixture of confusing free-functions but an articulated series of disposals coordinated with a certain degree of rigour and argumentative logic under the work of critical hermeneutics.

To conclude, by considering the more general and typical uses, factors and characteristics of Ricoeur's applications, we can summarise its main functions as follows: (1) the dialectical and dialogical approach as an ideal of theoretical and interdisciplinary research, as able to put different theories and disciplines in



productive connections; (2) the interdisciplinary approach as a method (which is mirrored in critical hermeneutics' open and transversal methodology and epistemology); (3) the mediatory function of an explicative-comprehensive argumentative approach on a theoretical and practical level; (4) the articulation and differentiation of the philosophical procedure by analytic-reflective *degrees*, theoretical and practical *levels*, thematic and disciplinary *domains*, and methodological *registers*; (5) the neutral-value use(s) of critical hermeneutics as an interdisciplinary approach; (5bis) the possibility to an evaluative use of critical hermeneutics as an applied, interpretative-argumentative philosophy of tension *and* mediation; (6) the reflective-hermeneutic work from non-philosophical dimensions to philosophical dimension and vice versa; (7) the prevalence in considering and using philosophy as a theoretical practice; and (8) the philosophical *engagement* within the real life, at a(n) cultural, ethical, civic, social and political level.

## References

- AA.VV. (2003). *Ermeneutica*. Milano: RaffaelloCortina.
- Bianco, F. (2002). *Introduzione all'ermeneutica*, Roma-Bari: Laterza.
- Busacchi, V. (2013). *Pour une herméneutique critique. Etudes autour de Paul Ricoeur*, Paris: Harmattan.
- Busacchi, V. (2015). The Ricoeurian Way: Towards a Critical Hermeneutics for the Human and Social Sciences. *American International Journal of Social Science (AIJSS)*, 4(6), 82–88.
- Dilthey, W. (1966). Preisschrift ueber die Hermeneutik Schleiermachers. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1893; in *Gesammelte Schriften*, 14(2), Göttingen.

- Dummett, M. (1986). A Nice Derangement of Epitaphs: Some Comments on Davidson and Hacking. In E. Lepore, ed. (1986), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Blackwell.
- Ferraris, M. (1998). *L'ermeneutica*. Roma-Bari: Laterza.
- Grünbaum, A. (1984). *Philosophical Foundations of Psychoanalysis: A Philosophical Critique*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Hesse, M. (1980). *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*. Brighton: Harvester Press.
- Marconi, D. (2007). *Per la verità. Relativismo e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Nicoletti, E. (1989). *Fenomenologia e interpretazione*. Pref. by Paul Ricoeur. Milano: FrancoAngeli.
- Parrini, P. (1998). Ermeneutica ed epistemologia. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, 16(46), 7–31.
- Parrini, P. (2002). La psicoanalisi nella filosofia della scienza. In, Id., *Sapere e interpretare. Per una filosofia e un'oggettività senza fondamenti*. Milano: Guerini e Associati, 141–158.
- Pellauer, D. (2014). Work to Be Done. *Philosophy Today*, 58(1), 1–8.
- Perissinotto, L. (2002). *Le vie dell'interpretazione nella filosofia contemporanea*. Roma-Bari: Laterza.
- Recas Bayón, J. (2006). *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Trans. by D. Savage. New Haven & London: Yale University Press.
- Ricoeur, P. (1970b). Qu'est-ce qu'un texte? Expliquer et comprendre. In AA. VV., *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze II. Sprache und Logik*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Ricoeur, P. (1973). Herméneutique et critique des idéologies. *Archivio di Filosofia*, 43(2-4), 25–61.

Schleiermacher, F. D. E. (1977). The Aphorisms on Hermeneutics from 1805 and 1809-10. Trans. by R. Hass and J. Wojcik. *Cultural Hermeneutics*, 4(4), 367–390.

Vattimo, G. (1987). Ermeneutica come koinè. *aut aut*, 217-218, 3–11.



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

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

**Marco Casucci**

**Abstract**

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

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

## **Abstract**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

### **Bibliografia**

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

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

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

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

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

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

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

## **Afirmación originaria, Apropiación de sí y Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricœur**

*(Original Affirmation, Self-Appropriation and Attestation:  
Three Main Concepts for a Hermeneutics of Reception in Paul  
Ricoeur)*

**Beatriz Contreras Tasso**

### **Abstract**

*The hermeneutic widening of Paul Ricœur's phenomenological philosophy determines a methodical turn inspired by a problem whose dominant nucleus is man as a capable subject. Nevertheless, this capacity must be deciphered by exploring the mediations in which man seeks to understand himself. The reading hypothesis of this study holds that reception, a topic of phenomenological origin, has a hermeneutic plasticity that gives Ricœur exploration keys of some essential knots of his onto-anthropology. The three main concepts through which the role of reception is evaluated make up original affirmation, self-appropriation and attestation. This examination highlights, finally, the unfolding of a hermeneutics which, in its mature stage, is marked by the endless reception of the other.*

**Keywords:** hermeneutics, reception, finitude, original affirmation, opening/ limit

## **Resumen**

*El ensanchamiento hermenéutico de la filosofía fenomenológica en Paul Ricœur determina un giro metódico inspirado por una problemática en cuyo núcleo dominante está el hombre en cuanto sujeto capaz. Pero esta capacidad debe ser descifrada explorando las mediaciones en las cuales el hombre busca comprenderse a sí mismo. La hipótesis de lectura de este estudio sostiene que la recepción, un tema originalmente de raíz fenomenológica, posee una plasticidad hermenéutica que otorga a Ricœur claves de exploración de algunos nudos esenciales de su onto-antropología. Los tres ejes a través de los cuales es evaluado el rol de la recepción son la afirmación originaria, la apropiación de sí y la atestación. Dicho examen pone de relieve, por último, el despliegue de una hermenéutica que en su etapa madura está marcada por la inacabable recepción al otro.*

**Palabras clave:** hermenéutica, recepción, finitud, afirmación originaria, apertura/ límite

## **1. Introducción**

El objetivo del presente análisis es reflexionar acerca de la *recepción* como cuestión clave en la hermenéutica de Ricœur. Esta noción, que ha sido objeto expreso del análisis fenomenológico (Barbaras, 2014: 17)<sup>1</sup>, exhibe, de acuerdo a nuestra hipótesis, una presencia incoativa en la hermenéutica de Ricœur. Siguiendo su pista, podemos rastrear los nudos onto-antropológicos esenciales de su obra en los cuales el enfoque hermenéutico exhibe toda su productividad filosófica. No obstante, es preciso aclarar que se trata de un tema tácito en su

---

<sup>1</sup> No abordamos acá la complejidad de una teoría de la receptividad y del sentir (Barbaras, 2014).

hermenéutica, y no de un tratamiento explícito, como tampoco contamos con una literatura específica que abunde en dicha cuestión, lo cual determina el carácter tentativo de esta indagación<sup>2</sup>. Tres ejes exhiben ejemplarmente, a nuestro juicio, el carácter hermenéutico de la recepción, destacando su relevancia: nos referimos a la afirmación originaria, la apropiación de sí y la atestación.

Para partir, suscribimos el enfoque fenomenológico de la condición de posibilidad de la recepción asignada al sujeto en cuanto disponibilidad fundamental de acogida *a priori* de todo aquello que puede sobrevenir (*Ib.*), asimismo, la descripción de la receptividad ligada a la dialéctica de actividad y pasividad (25). Con todo, más allá de la discusión fenomenológica sobre intencionalidad y donación (26)<sup>3</sup>, nos interesa la dimensión existencial de la receptividad desde el enfoque hermenéutico. En este contexto, la recepción se inscribe en el ámbito del sentir, en la perspectiva de Ricœur, la cual transita desde la fenomenología a la hermenéutica (Ricœur, 1960)<sup>4</sup>. El sentimiento posee un grado de afección peculiar distinto a la "aptitud" anticipativa o intencional del sujeto, que refiere una apertura ontológico-existencial

---

<sup>2</sup> No hacemos una distinción tajante entre recepción y receptividad, pero se podría establecer una progresión de la recepción en el plano epistemológico y ontológico a la receptividad en el plano de la ética, cuestión que queda como tarea a desarrollar.

<sup>3</sup> Ricœur recoge esta tensión bajo un prisma articulador y de continuidad, en la discusión fenomenológica. Suscribimos la crítica de Barbaras a Maldiney (Barbaras, 2014: 28), siguiendo a Ricœur, quien plantea que la recepción y la receptividad son fenómenos que se implican recíprocamente (Di Martino, 2010) y se refieren a las capacidades del sí mismo para recibir y dejarse tocar por lo que adviene.

<sup>4</sup> Este "giro", como sabemos, considera la inflexión desde la fenomenología inicial, en *Voluntario e Involuntario* (Ricœur, 1950), hacia *Finitud y Culpabilidad* (Ricœur, 1960), iniciando un cambio hermenéutico desde *El hombre Falible* y explícitamente a la *Simbólica del Mal* (1960). Cf. "Between Phenomenology and hermeneutics", Richard Kearney (2005); "L'expérience brisée et l'attestation..." (Amalric, 2006).

irreemplazable (*Id.*)<sup>5</sup>, por cuya receptividad el yo resulta íntimamente afectado (Ricœur, 2004: 102)<sup>6</sup>. La base afectiva constituye entonces el anclaje ontológico-existencial de la recepción. Se trata de una noción que permea sutilmente su hermenéutica, una suerte de “*Befindlichkeit*” filosófica peculiar. Este *modus* hermenéutico receptivo se registra asimismo en el nivel de una *apertura* confiada y en el proceder no ingenuo de una hermenéutica crítica, característicos de Ricœur (2002: 344)<sup>7</sup>. En dicho sentido, la recepción se liga a la comprensión entendida en términos de mostración y ocultamiento, estrechez y trascendencia, donación y residuo. La recepción exhibe el dinamismo ontológico de la capacidad/pasividad del sentir inherente al comprender humano mismo<sup>8</sup>. Las ramificaciones antropológicas y éticas de la receptividad nos permitirán seguir la progresión del “yo puedo” develado en su clave fenomenológica al “yo hago” revelado en su filosofía hermenéutica<sup>9</sup>. Para ello, discernimos tres niveles de efectuación que se encaminan progresivamente hacia una hermenéutica marcada por la inacabable receptividad hacia el otro: en el plano ontológico, el dinamismo de la afirmación originaria y el momento de negación correlativo; en el plano antropológico, el camino de apropiación de sí a través de las

---

<sup>5</sup> Ricœur rehabilita el rol aclarador para la reflexión del sentir y consecuentemente de la afectividad como formas de inherencia al ser determinantes de la fragilidad humana (2004: 103).

<sup>6</sup> Enfoque que concierne a la cuestión de la in-intencionalidad o “transpasibilidad” en Maldiney (2007), como una “aptitud a lo imprevisible” que excluye toda forma de disponibilidad (Barbaras, 2014: 18).

<sup>7</sup> Para una visión completa del sentido crítico de la hermenéutica de Ricœur *Cf.* Vinicio Busacchi (2013).

<sup>8</sup> Asumimos el concepto heideggeriano *Befindlichkeit*, como “encontrarse” comprensivo (Heidegger, 1927, § 29), dejando de lado la discusión fenomenológica de la *esencia pura* de la receptividad, en el análisis de Barbaras y de la transpasibilidad de Maldiney, etc. (Barbaras, 2014: 25).

<sup>9</sup> Ricœur muestra la complementariedad de fenomenología y hermenéutica (Ricœur, 2002: 54–70), sin dejar de reconocer el ensanchamiento que opera esta última (Grondin, 2008: 109).



mediaciones fácticas del existir humano; en el plano ético, la atestación de sí, mediada por la alteridad, es una capacidad determinante de la hospitalidad y el reconocimiento mutuo.

## **2. Receptividad: gesto de caridad hermenéutica**

La postura hermenéutica de Ricœur juega un rol mediador relevante para esta indagación, que lo sitúa en la intersección de dos modos fundamentales de realización de la filosofía hermenéutica del siglo XX<sup>10</sup>, debate expresado por Vigo (2011) como sigue:

(...) el aspecto de identificación en el modo de la reproducibilidad que asegura la posibilidad del acceso a aquello que debe ser comprendido (...) y el aspecto de distancia crítica que permite el despliegue del potencial emancipatorio propio de la racionalidad frente al prejuicio, el encubrimiento y los mecanismos larvados de dominación (...) (Vigo, 2011: 197).

Esta divergencia, cuya complejidad nos excede, determina una apuesta distinta acerca del acceso de la comprensión al sentido (198). Autores de la talla de Nietzsche, Marx y Freud, la Escuela de Frankfurt, Foucault y Derrida (197), adscritos por Vigo a la hermenéutica de la sospecha, intentan descifrar el lado distorsionante de las verdades recibidas y se abocan a desmontar los mecanismos de ocultamiento propios de la comprensión, llegando en algunos casos a poner en suspenso la presuposición misma del sentido. El principio de caridad (194) exhibe la apuesta decidida de sus defensores por el sentido como

---

<sup>10</sup> Para el tema de la hermenéutica contemporánea, *cf.* Jean Greisch (1985).

presupuesto global de la comprensibilidad (198). En este esbozo, Heidegger y Gadamer estarían en la segunda postura (caridad), pues en ambos prevalece la confianza en la posibilidad de apertura interpretativa del sentido correlativa a la comprensión (Maldiney, 2007: 284). Heidegger problematiza el carácter manifestativo de la verdad y determina la posibilidad del acceso al sentido como tarea de desocultamiento, ahondando en el círculo hermenéutico<sup>11</sup>. La "opacidad" constitutiva del *Dasein* respecto de sí mismo determina la tarea de desvelamiento ontológico de su existencia; sólo podemos acceder a la verdad porque disponemos de una pre-comprensión que la anticipa (Heidegger, 1927: 144) y que es preciso interpretar. Gadamer con su tesis de la conciencia histórica, determinante en toda comprensión del sentido (Gadamer, 1967)<sup>12</sup>, deposita su confianza en que la comunicabilidad del pasado supera el malentendido de la comprensión. El *prejuicio* es rescatado, pues pertenece a la comprensión anticipativa de la experiencia humana que posibilita la reinterpretación de la historia (Gadamer, 1999: 35). En suma, ambos autores descifran las condiciones limitativas del acceso al sentido rehabilitando la posibilidad de su apertura<sup>13</sup>. Ricœur adopta un punto intermedio, entre la hermenéutica de Gadamer a favor de las herencias culturales recibidas y la crítica de las ideologías de Habermas en pos de una humanidad liberada (Ricœur, 1986). La propuesta hermenéutica de Ricœur articula

---

<sup>11</sup> Maldiney (2007: 284), se refiere a la comprensión heideggeriana relevando la condición de apertura del *Dasein*, y enfatiza el comprender como un "poder-ser-que se abre", constitutivo de la facticidad del *ahí* del *Dasein*.

<sup>12</sup> "Estamos siempre situados en la historia (...) nuestra conciencia está determinada por un devenir histórico real de tal modo que no tiene la libertad de situarse frente al pasado", (Gadamer, 1967: 158), citado por Ricœur (2002: 92).

<sup>13</sup> Heidegger, reitera en *Ser y Tiempo* la necesidad de volver a despertar la pregunta por el sentido del ser. Gadamer mantiene un cuidado respecto a la ambición de hacer objetivables todos los prejuicios sin residuos (Grondin, 2008: 79).

dichos polos opuestos legitimando a cada uno su ámbito de ejercicio<sup>14</sup>. En este sentido, promueve un camino de *receptividad* que ratifica su irreductible aporte, manteniendo la diferencia: "(...) una y la otra necesitan siempre regionalizarse para asegurarse del carácter concreto de su reivindicación de universalidad..." (Ricœur, 2002: 347).

El gesto articulador de esta hermenéutica se confunde a veces con una militancia ecléctica, pero desde el inicio Ricœur (1950-60) enfrenta la tensión de fuerzas que chocan y develan el anclaje finito de nuestra comprensión humana y su riqueza de resonancia (Nancy, 2002: 28). La pluralidad de interpretaciones del sentido y los conflictos inherentes, más que constituir una limitación superable apelando a un meta-lenguaje unívoco, serían una condición de la comprensión del sentido (Kearney, 2004: 24), la cual describe nuestra propia parcialidad finita y la resistencia de los fenómenos a develar.

Cuando yo recibo una palabra, una nueva situación es creada de la que yo no soy el amo. Mi dominio es puesto en cuestión por este acontecimiento de descentramiento; yo no estoy más en el centro; otra palabra. Entonces, ¿qué significa aquí obedecer, a partir de este no-dominio del origen de la palabra? Significa primero y esencialmente escuchar" (Ricœur, 1967: 11).

La finitud es una clave onto-antropológica relevante para entender el alcance de las mediaciones que dilatan u oscurecen la comprensión

---

<sup>14</sup> Ricœur desarrolla esta misma forma de articulación para armonizar la polaridad ética entre contextualistas al estilo de MacIntyre o Taylor y universalistas como Rawls o Habermas. Su propuesta es distinguir el nivel de efectuación y el de fundamentación. Cada uno juega un rol determinante en su momento. Cf. Contreras (2012: 395).

del sentido. Por tal motivo, Ricœur señala “[...] que la existencia de la que puede hablar la filosofía hermenéutica permanece siempre como existencia interpretada” (Ricœur, 2006: 27)<sup>15</sup>. El ser encarnado y su pasibilidad respectiva (Ricœur, 1960) afectan el obrar/ejecutivo y el recibir/pasivo de la escucha, dos formas indisociables de nuestro modo de ser-en-el-mundo<sup>16</sup>. La receptividad es apertura finita de la existencia al mundo, que se debate entre la estrechez de la perspectiva y la imprevisibilidad del acontecimiento de la trascendencia. La iniciativa develadora y la receptividad acogedora muestran esa riqueza de la comprensión que se reconoce en lo que Ricœur denomina la “plurivocidad específica en el significado de la acción” (Ricœur, 2002: 187). Asimismo, nuestros intereses existenciales hablan un lenguaje polisémico y expresan “[...] esta relación viva y viviente de un existente con su condición de ser. El sentido tiene una dimensión existencial y ontológica, mientras que la significación no tiene más que una dimensión lógica” (Ricœur, 1965): 6). Del mismo modo, el “*arco hermenéutico*” (Ricœur, 2002: 192) como paradigma de la interpretación del texto, muestra el gesto articulador que busca *explicar más, para comprender mejor*; en dicha complementariedad se registra la receptividad inherente a su hermenéutica y su sentido crítico develador (Amalric, 2006: 9).

La palabra “recepción”, que deriva del acto de recibir, designa, por un lado, las acciones de aceptar, tomar, acoger, admitir y aprobar, todos rasgos activos del verbo. Por otro, “recibir” significa salir a encontrarse para celebrar la llegada de... sufrir o experimentar una noticia, captar una señal, esperar la embestida del toro para dar la estocada y por último, tomar la investidura de... Estas significaciones

---

<sup>15</sup> Cf. Richard Kearney (2004).

<sup>16</sup> Cf. Jean-Luc Nancy y su lúcido análisis en *À l'écoute* (2002).

refieren formas de pasividad del recibir cuya polisemia es notable. La recepción comporta el momento activo de la iniciativa receptiva y la acogida *pasiva* de lo que es dado. El enlace dinámico de actividad y pasividad posee una opacidad inevitable, correlativa a la facticidad de la apertura del ser-en-el-mundo. La hermenéutica problematiza esa complejidad de la comprensión del sentido y devela en el intento de autotransparencia el gesto confirmatorio de un *cogito* quebrado por su finitud (Amalric, 2011). Los símbolos poseen una fuerza manifestativa cuya verdad se resiste a la donación directa y apela al desciframiento (Ricœur, 2006: 27). El psicoanálisis brinda a Ricœur otra fuente de interpretación del sí mismo; una búsqueda arqueológica que devela zonas de pasividad irreductibles, sin claudicar por ello a la tarea de vencer el desconocimiento verdadero de sí mismo (25). En suma, la asunción auténtica de la finitud sirve de antídoto a la exaltación del *cogito* cartesiano (Ricœur, 1990), y da su fuerza teleológica a la hermenéutica para potenciar la *intención de verdad* en todas las direcciones no exploradas del sentido. Ricœur se identifica con Gadamer en el reconocimiento de las condiciones históricas de toda comprensión humana, sometida "al régimen de la finitud" (Ricœur, 2002: 334), y suscribe la cautela en la confianza excesiva, reconociendo a la crítica de las ideologías su "gesto altivo" de desafiar las distorsiones de la comunicación humana (*Ib.*). Asimismo, el gesto "diacrítico" de la hermenéutica de Ricœur, siguiendo a Kearney (Kearney, 2004: 213), enfatiza el carácter inclusivo de la alteridad, que en la hermenéutica ricœuriana supone la acogida del otro, que no lo reduce a lo absolutamente trascendente ni a lo absolutamente inmanente (*Ib.*). En síntesis, la sospecha crítica no borra el espíritu de benevolencia. Esto

explica que Vigo (Vigo, 2011: 197) atribuya justamente a Ricœur ese puesto mediador frente a las dos orientaciones de la hermenéutica.

### **3. Una ontología de la afirmación**

En el plano ontológico encontramos la base más profunda de la receptividad cuyo fundamento es la finitud de la existencia. Ricœur desarrolla una indagación lúcida en *Historia y Verdad* (1955) de la relación entre Ser y negatividad como suelo ontológico de la afirmación de la existencia<sup>17</sup>. En los artículos “Verdadera y falsa angustia” y “Negatividad y Afirmación originaria” (1955), analiza el dinamismo de la negatividad que exhibe la *afirmación originaria* como una *vehemencia de existencia* (Ricœur, 1955: 358). Se trata de la libertad, cuestión que pertenece al corazón de la finitud determinada en la existencia del hombre como apertura encarnada<sup>18</sup>. Ricœur se inspira en Nabert (366), al retomar la afirmación originaria en la raíz de una tensión ontológica fundadora entre ser y negatividad<sup>19</sup>. Una Nada revela en el corazón mismo de la existencia su *dependencia* al ser. Ningún existente detenta el ser que *recibe* (368) y al mismo tiempo, la contingencia del nacimiento, que pudo no ser, es una prueba fáctica de su finitud. Esta doble negatividad revelada en la angustia existencial alcanza un grado paroxístico ante la muerte. La existencia se afirma en la transgresión de su finitud (Ricœur, 2015: 387), esto es, negándola. Existir por

---

<sup>17</sup> Ricœur suscribe, como Maldiney, el acceso a la nada distintivo del sentir humano (1960) y ausente del texto de la vida, (Barbaras, 2014: 20).

<sup>18</sup> Cf. *Filosofía de la Voluntad* (Ricœur, 1950).

<sup>19</sup> Este planteo de la negatividad (Ricœur, 1955) tiene notable semejanza con el sentir originario de la nada que en Maldiney (1991) caracteriza la existencia humana y a su vez posee una pasividad irreductible (Barbaras, 2014: 20). Ricœur refiere esa condición ontológica privilegiada del sentimiento (1960) como dimensión de apertura al ser, un *inesse* originario (2004: 120), cuya relación irreductible con la negatividad comporta esa pasividad descrita en “Negatividad y Afirmación originaria” (1955), y descrita también en el trípode de la pasividad (1990).

afirmación significa negar la negatividad para mantenerse en el ser<sup>20</sup>. Como Ricœur observa, “Debemos, entonces, establecer esta proposición inicial según la cual la experiencia específica de la finitud se presenta de entrada como una experiencia correlativa de límite y de superación de límite” (387). Dos momentos de dicho análisis nos parecen cruciales en el dinamismo de la recepción entendida como dialéctica de apertura y límite: la afirmación originaria frente a la angustia y la afirmación originaria mediada por mi cuerpo.

### 3.1. Verdadera angustia

La interpretación de la angustia en “Verdadera y falsa angustia” exhibe la negatividad radical y afirma aquello que *resiste* a dicha negatividad. La afirmación originaria es la *vehemencia de existencia* que se erige en la lucha con la nada que en dicha angustia se anticipa. “Meditar sobre la angustia es, creo, utilizar su dura enseñanza para explorar y captar la afirmación originaria, más originaria que toda angustia que se creyera original” (366)<sup>21</sup>. La angustia es develada en diferentes grados escalando desde el plano vital, psicológico, histórico, existencial de la culpabilidad, hasta el metafísico, todos los cuales refieren la contracción, la amenaza y el vértigo de la muerte<sup>22</sup>. El nivel vital primario exhibe bien la dialéctica de cerrazón y apertura. La angustia es la contraparte limitativa del querer-vivir que se afirma *a pesar* de dicha amenaza. Su

---

<sup>20</sup> Esta receptividad al ser es semejante a la pasibilidad que describe Maldiney (1991), quien afirma que el niño posee una dependencia hacia la madre, primera, original y perpetua, en la cual éste es pasible del ser.

<sup>21</sup> La tematización de la angustia expuesta por Ricœur en estos textos tiene estrecha semejanza con la base ontológica de la angustia heideggeriana en *Ser y Tiempo*. Sin embargo, Ricœur revela el fenómeno de la angustia en la perspectiva de la afirmación originaria, mientras que Heidegger considera que la negatividad óptica radical de la angustia posibilita la manifestación del ser, revelada al Dasein a través de su propia experiencia de “nihilización”. Cf. M. Heidegger (1927, § 40).

<sup>22</sup> No entramos en el análisis de los distintos niveles de la angustia y sus modulaciones en la historia (Ricœur, 2015: 376).

aguijón nos golpea con esa contingencia que refiere el límite: en la impotencia del sufrimiento, en la inseguridad en nuestras capacidades, en la inevitabilidad del envejecimiento, en la experiencia de nuestro advenimiento casual a esta vida y en su inevitable final. La angustia primaria "(...) corroe mi ser en el mundo" (369), dejando la presencia carnal como única réplica. Esta angustia es "imperfecta" (*Ib.*) nos acecha "sin tocarnos", y no logra imponerse cabalmente, pero a ella replica el querer-vivir como respuesta rotunda ante la amenaza de mi existencia en su totalidad. La existencia se afirma en el vértigo y trasciende su propia negatividad. El límite se experimenta como tal en la apertura, la apertura es trascendencia del límite. Esta circularidad expresa la dinámica propia de la finitud que acompaña el existir en su afirmación originaria. Los fenómenos defectivos como el impulso suicida o aquellos extraordinarios como el sacrificio por una causa permiten a Ricoeur mostrar la justeza de su descripción (370). Tras la afirmación existen razones para querer-vivir o razones para no querer-vivir (*Ib.*), las cuales suponen una comprensión y no una respuesta ciega, ya en este nivel primario del querer-vivir que puede flaquear.

La angustia puede ser interpretada finalmente como "impulso" que nos sitúa en el núcleo de nuestra finitud y nos enfrenta a la fragilidad de nuestra libertad. La libertad queda así expuesta en ella misma a la degradación, es afirmación que puede caer. De ahí su referencia al problema del mal, tema crucial para Ricoeur, que culmina el análisis de este artículo siguiendo a Kant (381). La libertad enfrenta el mal, negatividad a la que está expuesta por su polo subjetivo: "Hacer y hacerse haciendo"; tengo miedo de no poder, tengo miedo de ser presa de una impotencia, presa de un maleficio, de un encantamiento, del que sería al mismo tiempo autor y víctima" (378).



En síntesis, la experiencia de cerrazón radical de nuestra existencia es mediada por la afirmación originaria. Ricœur reafirma el concepto ontológico-existencial de la angustia de Heidegger (1927)<sup>23</sup>. Ratifica la interpretación de la angustia como disposición afectiva que no es un miedo óntico, sino el *retroceso* a una nada más global, descrita por Heidegger como la pérdida total del arraigo al mundo y a las cosas; ese “retiro” e insignificancia de lo intramundano hace de la angustia un temple ontológico revelador del mundo en su mundaneidad. Asimismo, al *Dasein* le es revelado su poder-ser más propio, “(...) su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 1997: 210). Esta correspondencia del planteamiento de angustia, negatividad y libertad resulta notable. Sin embargo, en la ontología de Ricœur prima la afirmación del ser, del querer-vivir, más originaria y determinante que la muerte, considerada por él como fenómeno “exterior” a la vida (Ricœur, 2015: 369). Ricoeur otorga al nacimiento el rol existencial destacado. Cuando Heidegger enfatiza la prioridad ontológica de la *Unheimlichkeit*, ese no-estar-en-casa que “(...) *debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*” (Heidegger, 1927: 211), Ricœur (2003: 407) considera ontológicamente más originarios el esfuerzo por existir y el deseo de ser.

Por último, el análisis de la afirmación originaria exhibe un sentido profundo de esperanza en Ricœur. La afirmación es más originaria que la negatividad, su irrupción no anula la angustia, no impide su sentir, pero se “consuela” con una esperanza tímida que nace de un *presentir* “(...) una totalidad buena del ser en el origen y el final del “suspiro de la creación” (Ricœur, 2015: 384), que no tiene el sentido de una garantía,

---

<sup>23</sup> Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927, § 40).

sino de una "(...) idea reguladora de mi tacto metafísico; y permanece inextricablemente mezclada con la angustia que presiente una totalidad propiamente carente de sentido" (385). La receptividad es espera de una llegada, apertura al misterio en esa nada que asedia, sin ser la última palabra. Así, " (...) la afirmación original, secretamente armada de esperanza, no opera ninguna *Aufhebung* tranquilizadora; no "supera", sino que "enfrenta"; no "reconcilia", sino "consuela"; es por eso que la angustia la acompaña hasta el último día" (*Ib.*).

### 3.2. *El cuerpo y su receptividad*

El análisis de "Negatividad y Afirmación originaria" (1955) nos permite la aclaración de la receptividad propia del cuerpo. La tensión constitutiva de la finitud entre apertura finita y experiencia del límite, que constituye una clave de desciframiento hermenéutico, encuentra su fundamento en la constitución humana corporal. Ricœur desarrolla la idea de recepción corporal examinando el fenómeno de la percepción y exhibe allí esta condición mixta de parcialidad y trascendencia. El cuerpo aparece a primera vista bajo el signo de la cerrazón finita, pero una descripción atenta muestra su apertura en diversos actos:

(...) apertura de la necesidad por la cual carezco de algo del mundo; apertura del sufrimiento mismo por el cual me descubro expuesto al afuera, expuesto a sus amenazas (...) apertura de la percepción por la cual recibo al otro; carecer de..., ser vulnerable, recibir, he ahí tres maneras irreductibles entre sí de estar abierto al mundo (Ricœur, 2015: 388).

El cuerpo nos abre el mundo y por él somos capaces de afección: compartimos con otros, tenemos iniciativa en el mundo y desplegamos nuestro querer. La apertura corporal caracteriza las posibilidades del ser-en-el-mundo que engloban la acción y la pasión humanas. A primera vista, parecería que la dependencia del mundo constituye la finitud de la apertura, pero el mundo, aclara Ricœur (389), no es la frontera sino el correlato de la existencia. El cuerpo media en la apertura, pero es una mediación intencional dirigida al mundo. Con todo, es una apertura que posee su propia estrechez constitutiva, su finitud. Su estrechez se manifiesta en la percepción o el acto de recibir (*Ib.*). Ricœur centra el análisis en el punto de vista para referir expresamente la finitud inherente a la receptividad como tal. Esta descripción fundamenta uno de los primados de la hermenéutica, a saber, el carácter mediado de los procesos de apropiación comprensiva del sentido. La condición corporal determina la condición holístico-contextualista del acceso comprensivo-interpretativo al sentido (Vigo, 2011: 181). El cuerpo, por su estrechez de perspectiva, exhibe la condición mediada de nuestro comprender y delimita el acceso hermenéutico de la comprensión.

Consignemos brevemente los elementos más notables de la finitud de la perspectiva en la percepción: primero, su unilateralidad (percibo la cosa por escorzos y no la totalidad que debo unificar); segundo, su inadecuación temporal (siempre determinada como presente); tercero, su parcialidad espacial (mi "aquí" irrebasable). Estos componentes exhiben la finitud específica del recibir situado y de lo percibido unilateralmente por mí (Ricœur, 2015: 389). Ricœur corona este análisis con la interpretación del punto de vista finito y su transgresión constitutiva. Este paso hermenéutico notable refiere el carácter anticipativo-proyectivo del acceso comprensivo (Vigo, 2011: 184) en la

*intención de* significar que trasciende el punto de vista, el escorzo puntual, la cara que veo de la cosa, etc. (Ricœur, 2015: 390). Encontramos así, una transposición del querer-vivir inscripto en la afirmación originaria al querer-decir inherente al comprender: “ (...) no soy solo mirada, sino querer decir y decir” (*Ib.*). Así, el corolario hermenéutico del análisis fenomenológico de la recepción es la cualidad específica del comprender apropiador del sentido, que sobrepasa la intención perceptiva finita, que otorga la plenitud de lo percibido a cada instante, en cuanto a la intención de verdad, al querer decir. Por tanto, finitud y trascendencia, apertura y límite, expresan la contraparte irreductible de la inmediatez del ver, del percibir, de esa primera percepción clara, ofrecida, abierta, según expresa Ricœur (391), pues muestran el reverso de opacidad que atraviesa la mediación corporal relativa a todas las experiencias y su impulso de superación. A juicio del filósofo, en el carecer de..., el padecer, expresar, recibir, poder, etc., late el carácter especificado y electivo de la necesidad (*Ib.*). Sin embargo, la intención de verdad es transgresora porque interpone una “distancia” del mundo en la cual “reconoce” la parcialidad de la recepción. Experimentamos el punto de vista porque apuntamos a la cosa en su sentido más allá de todo punto de vista (*Ib.*). En definitiva, finitud y trascendencia son correlativas o como señala Ricœur “ (...) solo puedo hacer la prueba en el movimiento que tiende a “superarlas” (392). Apertura y clausura de nuestra afección son rasgos esenciales de esta condición finita: nuestra afectividad es comprensiva; nuestro sentir es revelador de esa dialéctica de manifestación y ocultamiento. La *Befindlichkeit* es el *encontrarse* por el que sentimos “ (...) esa muda e indecible presencia ante sí del cuerpo” (391). Dicho temple es nuestra forma carnal de recibir el mundo en el “aquí y el ahora”. En ese sentido,

el cuerpo “habla” pero su voz es muda y refleja su opacidad profunda. Por ello, “Que el cuerpo no pueda ser pura mediación sino que sea también inmediato para sí mismo, esa es su clausura afectiva” (*Ib.*). Ricœur sintetiza en el *carácter* esa inmediatez afectiva del cuerpo respecto de sí mismo, “ (...) el carácter es la apertura finita de mi existencia...” (392). Esta base afectiva de apertura es una presuposición del gesto afirmativo “Yo puedo” que es la perspectiva práctica del “Yo quiero” (391). El querer resulta un punto antropológico neurálgico en el cual está cifrada la posibilidad misma de la trascendencia de nuestra apertura finita. “Nos vemos así remitidos, por la prueba de la necesidad y del dolor, del deseo y del temor, a buscar en el acto mismo del querer la superación originaria de nuestra finitud” (392). En suma, el querer-vivir, el querer-decir, el querer-hacer y también el querer-cumplir-la-palabra, exhiben esa marca afectiva de nuestra finitud en tanto que apertura, trascendencia y superación, es decir, como capacidad. Ricœur concluye: “(...) la noción de límite aplicada a la existencia humana tiene una doble significación; por un lado, designa mi *ser-ahí limitado* en tanto que perspectiva; por el otro, designa mi *acto-limitante* en tanto que intención de significación y de querer” (*Ib.*). El acto es *primero*<sup>24</sup> en tanto que en su deseo, en su intención de... sobrepasa la perspectiva al reconocerla/revelarla en su límite.

---

<sup>24</sup> Esta prioridad sugiere la huella aristotélica de una ontología del acto, sin embargo, se trata de un acto que incorpora las nociones de deseo y de posibilidad e intención, que son repensadas en la ontología ricœuriana a la luz del esquema dialéctico de actividad/pasividad (Ricœur, 1990, Estudio décimo).

## **4. Libertad y apropiación de sí**

### *4.1. El sentir y su pasividad receptiva*

La reflexión acerca de la libertad es indesligable de la base afectiva que revela nuestro querer. La afectividad enfrenta su negatividad específica en la experiencia de la falta, en el carecer de... (388) que es la expresión de nuestro estar volcados perceptivamente al mundo; ese polo de pasividad acompaña la actividad desde el inicio. Este carecer de... expresa un no dominio del mundo, en la niñez por ejemplo, la necesidad de dar los primeros pasos impulsa a superar una *precariedad* inicial, sentida como exposición o incluso como amenaza. El sufrimiento en la enfermedad también nos incapacita y exhibe nuestra *vulnerabilidad*. Por último, nuestra pasividad en el comienzo de la vida sumada a la anticipación proyectiva del fin, son fenómenos existenciales reveladores de nuestra *receptividad* y *contingencia*. Estos rasgos existenciales *a pesar de* su pasividad correlativa comportan manifestaciones afirmativas del ser, posibilidades provechosas para la vida, que Ricœur sintetiza en la apertura que constituye nuestro ser corporal:

(...) por la expresión, mi cuerpo expone lo interior en lo exterior, como signo para otro, mi cuerpo me hace descifrable y me entrega a la mutualidad de las conciencias. Por último, mi cuerpo ofrece a mi querer un paquete de poderes, de pericia, amplificados por el aprendizaje de la costumbre, excitados y desajustados por la emoción... esos poderes me vuelven el mundo practicable, me abren a la utilización del mundo, por lo que me permiten tomar de él (*Ib.*).

Estos núcleos de "potencialidad" y de "negatividad" de mi apertura al mundo están sosteniendo el poder-ser que me inclina a ser libre. La negatividad comporta entonces, si se nos permite, una forma de "nihilización productiva", puesto que su fuerza de negación alcanza su grado más creador en la libertad, como negación de la negación, es decir, afirmación en el suelo de la negación. De esta manera, todo lo que originalmente pudiera ser experiencia de clausura, en el carecer de..., ser vulnerable a..., recibir perceptivo *del* mundo, etc., conlleva grados de apertura. La clausura afectiva del propio cuerpo, por su inmediatez respecto de sí mismo "afecta" al querer, pero esa afección es de doble valencia:

"Ese mismo factor de clausura lo encontramos en todos los poderes que permiten actuar al querer. Todo querer es un complejo de potencia e impotencia (...) Un poder que tiene una forma, eso es el "Yo puedo"... (*Ib.*).

El "Yo puedo" exhorta a cumplir una promesa y da el valor que le falta a las cosas en el proyecto. Es decir, el "yo hago" es la prueba de la superación del ser-dado en el ser del valor (411). Asimismo, el "yo soy" agrega valor a la existencia propia en el "yo valgo" y a la ajena en el "tú vales". Tras esta "(...) impugnación de lo real por la cual surge un valor en el mundo se esconde una afirmación de ser" (407). La afirmación de ser es mediada por las condiciones fácticas de la existencia que configuran la vida. Por tanto, el sentido ontológico de la afirmación originaria en clave antropológica debe entenderse como un proceso de *apropiación de sí*.

#### 4.2. Libertad: odisea de apropiación

La libertad ha sido presupuesta en los análisis ontológicos anteriores como la "tenacidad" para existir *a pesar de* los condicionamientos involuntarios de la acción (Ricœur, 1950). El fenómeno de la *apropiación de sí* es indesligable de la libertad (Ricœur, 2013: 209)<sup>25</sup>, dado que ésta no se manifiesta en la inmediatez de un acto, sino que se atesta en el largo trayecto de la existencia:

El "yo puedo" debe ser igualado por todo un curso de existencia, sin que ninguna acción particular testimonie ella sola... es todo un curso ulterior, toda una duración a venir, que es requerida para *testimoniar* el ser-libre (...) Se puede llamar (...) ética esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, este viaje de la creencia ciega (*yo puedo*) a la historia real (*yo hago*) (Ricœur, 2006: 712).

La hermenéutica del sí mismo es una exploración que va recopilando los hitos de ese viaje en que el sí se conquista a sí mismo en su ipseidad y en dicha aventura redescubre su relación originaria con la alteridad. La identidad narrativa acredita una temporalidad constitutiva del sí que excluye la posibilidad de cosificar su comprensión, aceptando: "...la potencia afirmativa de existir, que implica un tiempo indefinido, una duración que no es otra cosa que la continuación de la existencia" (Ricœur, 2003: 407). El desafío de la reflexión (Ricœur, 1990), se evidencia por la dificultad del proyecto: la pregunta por el *quién* y no acerca de un *qué*. Se trata de un sí mismo que deviene sujeto a través de un acceso mediado, que alcanza la comprensión de

---

<sup>25</sup> No podemos abordar de manera detallada las distintas facetas implicadas en el examen de la libertad. Cf. Ricœur (2013: 201).



sí en distintas interpretaciones y relatos en los cuales existe. Ricœur (1990) describe la opacidad de la comprensión del sí mismo anclada en el trípode de la pasividad o alteridad, a saber: 1º la alteridad de la carne (inmediatez de nuestro cuerpo propio que es clausura), 2º la alteridad de la conciencia (voz anónima a la que consentimos), 3º la alteridad que proviene del otro (cuya solicitud nos conmina). Estos tres niveles de pasividad tienen un carácter receptivo indiscutible. El cuerpo propio posee una receptividad doble: es inmediatez por la cual el sí resulta íntimamente afectado, una forma de manifestación del ser del hombre consigo mismo, y es afectado intencionalmente en su recepción del mundo, por esa *profunda pertenencia y complicidad al ser de las cosas* (Ricœur, 2004: 102). La voz de la conciencia exhibe una receptividad compleja, cuya interpelación manifiesta esa dialéctica de actividad/pasividad que nos hace debatirnos entre la escucha y la negación (Ricœur, 1996: 381). Por último, recibimos la solicitud del otro al acoger su llamado, pues como señala Ricœur, cómo podría el otro hacernos su rehén (Lévinas), sin un quién que fuera conminado (378).

Por otra parte, la apropiación de sí despliega el *esfuerzo* y *deseo* (Spinoza), nociones que configuran la apropiación de sí en su dinamismo ontológico irreductible. El *esfuerzo para existir (conatus)* manifiesta "la potencia afirmativa de existir" y *el deseo de ser* es "expresión de la falta" que lo determina (Ricœur 2003: 407). Esfuerzo y deseo se apropian progresivamente, mediante esta tarea de largo aliento que nos constituye en sujetos *capaces* de libertad: "(...) la afirmación de ser en la falta de ser, esa es la estructura más originaria que está en la raíz de la ética. En ese sentido radical, la ética consiste en la apropiación progresiva de nuestro esfuerzo por existir" (*Ib.*).

La apropiación de sí afectada por la determinación temporal e histórica posee un sentido narrativo. La vida del hombre está tejida por las historias enmarañadas en la vida de los otros, en las narraciones comunes, en los mitos fundadores, en la identidad colectiva que va forjando las identidades individuales. Este zócalo vital-existencial simbólico abarca el mundo cultural y lingüístico de las significaciones sociales y políticas heredadas, que permiten forjar innovaciones y abrir rumbos nuevos. Por ello, resulta imposible asir al hombre en sus rasgos característicos mediante un acto totalizador definitivo (Ricoeur, 2013: 234). Las interpretaciones no son definitivas pues el hombre se busca a sí mismo por diversas vías y se encuentra progresivamente, en cada época, con desafíos inesperados que surgen en la "(...) travesía por los oficios, los roles sociales, las instituciones, las obras, una *política*, que justifica la creencia puramente puntual, formal y vacía del *yo puedo*" (Ricoeur, 2006: 711). El conflicto surge de la polisemia de la acción y de la pluralidad humana, pero también nace desde la propia apertura al sentido. La libertad del hombre está marcada por esa desproporción de sí a sí que genera una relación dialéctica:

(...) tendida entre una exigencia infinita, que refleja su poder ilimitado de auto-afirmación, y la tarea de autorrealización en una realidad finita. La individualidad no es otra cosa que esta confrontación entre el infinito de la reflexión y la finitud de la actualización (Ricoeur, 2013: 225).

La libertad afronta la bipolaridad de afirmación y negatividad en la tensión dialéctica de finitud e infinitud. Este *desproporción* de la existencia en el seno mismo de la vida afectiva entre el deseo vital y el

amor intelectual (Ricœur, 2004: 328), desafía al hombre, lanzado más allá de sí, al esfuerzo de *devenir un sí mismo*, en la tarea de apropiación de sí. La libertad debe ajustar esa desproporción interna en la efectuación en el mundo: el retorno a sí desde “fuera”, el desposeimiento de sí a partir de su ser-en-el-mundo, única mediación que permite al existente apropiarse de sí mismo. La existencia es apertura en la distancia de sí, negociación entre la objetivación y la subjetivación: un volver a sí enriquecido por la alteridad y por el mundo. La expresión “animal hermenéutico” de Michel, adquiere así pleno sentido: “(...) se puede decir que no existe sujeto en Ricœur, si se entiende por “sujeto” una concepción fija, inmutable, substancialista del ser. Sólo existe devenir-sujeto, es decir, subjetivación coextensiva con el proceso interpretativo de las mediaciones” (Michel, 2009: 65).

## **5. Estadio ético de la recepción**

### *5.1. Atestación de sí*

La apropiación de sí contribuye al “espesor de sentido” logrado en la ética de Ricœur (2013: 227)<sup>26</sup>, y ésta aporta rasgos receptivos ejemplares en relación a la solicitud, que alcanza su coronación en la noción de atestación. El análisis onto-antropológico previo posee ramificaciones éticas innegables. El mismo índice de negatividad determina la relación afirmativa con el otro (Ricœur, 2015: 395). Se trata de una “transposición” del esquema de la perspectiva finita de la percepción a la *imaginación* de otra perspectiva, que permite al sí mismo descentrar su unilateralidad, mirada parcial de la primera

---

<sup>26</sup> En sentido inverso, se detectan elementos de una ética incoativa en *Voluntario e Involuntario* (Ricœur, 1950), en la dimensión de la libertad como decisión en el *Hombre Falible* (Ricœur, 1960), en la relación de afectividad y fragilidad en la *Simbólica del Mal* (1960).

persona, yo, considerando el polo del *tú* que desafía su libertad y el polo del tercero, *él*, del lenguaje narrativo y las instituciones justas. “La imaginación simpática de otra perspectiva” (*Ib.*), me limita y obliga a trascender mi propia perspectiva. Este paso del sí mismo al otro por vía imaginativa descentra al sí de la afirmación en la apertura al otro, la cual implica el límite ético de la propia perspectiva (Amalric, 2006)<sup>27</sup>.

El otro solo me limita en la medida en que planteo activamente esta existencia; participo imaginativamente de esa limitación de mí mismo; a partir de ahora la apercepción de otro hace aparecer mi finitud como desde afuera, superada en otro (Ricoeur, 2015: 395–396).

Esta apertura receptiva que es imaginación de otra perspectiva comporta, en un segundo nivel, una negatividad de otro orden, de carácter ético, en la que el otro “(...) es el no yo por excelencia...” (396), y desafía mi capacidad de respuesta, siempre falible, a su solicitud. La experiencia del límite de mi existencia por la irrupción de otra existencia conlleva al unísono dos pasos: mi propia apertura experimentada por el límite que me muestra que “no estoy solo, hay otro”, y la asignación al otro de valor, una existencia-valor. En ese sentido, la ética abre una dimensión de trascendencia de la finitud que supone “subir un grado” en la escala de la afirmación de sí del hombre capaz mediante la acogida al otro. La dimensión de la identidad que descubre esa capacidad de atestación es la ipseidad (Ricoeur, 1996: 351). La atestación de sí impulsa el acto nihilizador del existir a su grado afirmativo más elevado por la receptividad del otro distinto de sí. La atestación de sí se sitúa más allá del plano del “yo puedo”, pues aterriza el querer (Ricoeur, 2015: 391) al plano del “yo hago” que trasciende la finitud propia en

---

<sup>27</sup> Cf. el lúcido análisis de Amalric (2006) sobre la atestación y sus implicancias hermenéuticas en Ricoeur.

pos de la alteridad. La presencia insustituible de otro llama a mi desposeimiento. La atestación de sí supone un momento afirmativo que se expresa en la capacidad de responder al otro, atestiguando un "podérselas" con su llamado (Ricœur, 1996: 330). La ipseidad, que es finalmente lo atestado, está codeterminada originariamente por la alteridad; el otro es mediación fundamental del sí mismo ético y, al mismo tiempo, ensancha sus capacidades de auto-distanciamiento: la unilateralidad del interés propio se relativiza por la irrupción de otro que lo interpela.

Hemos recorrido dos peldaños en la escala onto-antropológica: el primero es la "vehemencia de existencia" por la cual afirmo el ser; el segundo es la apropiación de sí que me hace devenir-sujeto en el curso de la vida, por la decisión de continuidad de mi existencia a través de las mediaciones del mundo; el tercer paso es la ipseidad, que afirma la identidad del sí mismo en su capacidad responsiva a la alteridad. La ipseidad alcanza su "prueba" en la atestación, en la confianza en sí, que no "demuestra", sino que "muestra" al sí en su capacidad de obrar/padecer con y para otro (334). La promesa es el gesto ejemplar de la atestación de sí. Su fuerza afirmativa proviene de la convicción, pues se basa en una seguridad – arrojada – acerca de la propia capacidad de cumplir la palabra empeñada (118). A través del compromiso expresado en la promesa trasciendo mi aquí y ahora; lanzo mi existencia en posibilidades que me superan, que anticipo con la sola fuerza de la imaginación apoyada en la voluntad de cumplimiento (Amalric, 2006). La afirmación de la atestación está colgando de una negatividad: la capacidad de prometer es a la vez voluntad de no fallar, voluntad de voluntad (Ricœur, 2015: 394), afirmación que puede flaquear.

La atestación refiere una dimensión existencial cuya estructura temporal determina la dimensión ética de la identidad humana. El sí mismo atesta su ipseidad, es decir, la afirmación de sí en el tiempo; afirmación que es mediada por la alteridad. La ipseidad es la esfera de la identidad que se reivindica continuamente en su receptividad al otro. La dimensión ética de la promesa revela un sí capaz de ser tocado afectivamente por el otro. Si no pudiera sentir al otro como un igual, si no pudiera ponerme imaginativamente en su lugar, si no tuviera la capacidad de interpretar su pedido, no podría comprometerme a responder a su solicitud. La promesa reúne en un mismo acto el ser-responsable y la capacidad de estima de sí: pues el sí mismo se valora por su capacidad de responder al otro, sin la cual no habría ipseidad (Ricœur, 1996: 119). Asimismo, la promesa es un acto bilateral, que congrega a dos: el otro es receptivo a la palabra dada, la "interpreta" y acepta, cree en ella. Sin esta "confianza" cruzada del sí en su capacidad y del otro en la fidelidad a la palabra recibida, no habría posibilidad de relación ética. La reafirmación mutua es revestida en la vida ética de valor: atestación es también reconocimiento. Se trata de un acto en que el sí al atestiguar su compromiso con otro abre un espacio al reconocimiento mutuo. La atestación es entonces atestación-reconocimiento. Los otros de alguna forma testimonian con su reconocimiento que soy alguien en este mundo (Greisch, 2015: 158).

De esta manera, la ipseidad revela un grado de afirmación de sí que refleja una identidad distinta al carácter, cuya permanencia responde a la estrechez de nuestra apertura finita (Ricœur, 2015: 391). La ipseidad es la dimensión de la libertad que otorga valor, que escucha y responde al otro, a pesar de las limitaciones propias de toda existencia finita. Así, la atestación testimonia mi poder-ser y mi poder-responder

(392). La libertad anclada en la ipseidad lanza al existente a la odisea de ser plenamente un sí mismo y despliega su capacidad de auto-imputación, su ser-responsable. Este grado de receptividad-responsiva o de responsabilidad, como señala justamente Jonas, caracteriza al ser del hombre de manera eminente.

### *5.2. Doble receptividad: cuidado y reconocimiento*

Una reflexión anticipativa de la ética que reafirma la capacidad responsiva del sí mismo y el reconocimiento la encontramos en el análisis de la fragilidad afectiva en el *Hombre Falible* (Ricœur, 1960). Ricœur se refiere allí a tres pasiones antropológicas ejemplares: el tener, el poder y el valer. Sin detenernos en dicha caracterización, no interesa la rehabilitación ontológica de la afectividad que permite conectar este suelo fundamental con la dimensión ética. Ricœur se refiere a la “paradójica textura intencional” (Ricœur, 2004: 106) del sentimiento, en cuya vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad (107–109). El sentir complementa al conocer aportando vivencias inaprehensibles por la sola representación intencional de las cosas<sup>28</sup>. Su sentido ontológico ejemplar reside en “... la ligazón indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y del amor” (*Ib.*). El sentimiento es una especie de “conciencia” o *inesse* originario; una pertenencia existencial al ser (120). De esta manera, el sentimiento tiene una función universal de religarnos al mundo. Es decir, el sentimiento “... une la intencionalidad que me lanza fuera de mí a la

---

<sup>28</sup> Su aporte sirve de contrapeso a la objetivación. Ricœur sostiene: “[...] el sentimiento, se entiende como la manifestación de una relación con el mundo que establece continuamente nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que cualquier polaridad y que cualquier dualidad.” (Ricœur, 2004: 103).

afección por la cual yo me siento existir...” (2004b: 330), y en ese sentir con... quedan coimplicados los otros.

La pasión del valer es una forma de pertenencia afectiva fundamental del sí mismo al ser y a la vida compartida con otros. Su negatividad específica o desviación es el egoísmo, pasión narcisista que desconoce al otro. Sin embargo, esta negación efectiva en el valer auto-centrado no desmiente la dimensión de copertenencia al ser. El valer es la pasión que busca el reconocimiento del otro y exhibe la necesidad de estima de sí, no sólo como intención auto-centrada, sino como pasión expuesta en su realización a la presencia del otro y en cuya relación de reconocimiento éste se constituye. Si bien en la objetivación del valer en el mundo histórico y social encontramos formas de desviación aberrantes como el desconocimiento, egoísmo, invisibilidad o exclusión de otros, esto no niega que en las pasiones sociales y culturales no existan significaciones que apuntan a un deseo profundo en el hombre en la raíz de su afectividad, de encontrarse a sí mismo, que siempre es mediado por la búsqueda de reconocimiento mutuo (328). Así, el desprecio u otras formas de desconocimiento más sutiles en nuestra sociedad representarían una negatividad sobre la cual se afirma el reconocimiento. Esta afectividad fundadora del sentir humano abre la posibilidad de una complicidad originaria con otros, desde el comienzo - desde el nacimiento, si se puede decir, en la receptividad del otro-, y modula originariamente nuestra capacidad de hospitalidad<sup>29</sup>. Esta respuesta tan primaria en la vida humana, entreteje diversas formas de mutualidad que pueden ser sintetizadas en el cuidado. El cuidado del otro es una experiencia afectiva de entrega que supone la hospitalidad,

---

<sup>29</sup> Desarrollo este tema en *Connaissance de soi et reconnaissance. Bases éthico-anthropologiques de la justice dans la pensée ricœurienne. Études ricœuriennes/Ricœur Studies*, 6(2), 2015, 68-87.



el descentramiento del sí mismo y la delicadeza para alcanzar la justa distancia de una protección sin dominación, un dejar ser al otro *vigilante*. Esta solicitud que Ricœur trabaja en la ética, requiere sabiduría práctica, ese recurso ético imperioso en la vida compartida. Podemos acudir, si se nos permite, a un ejemplo de ese tino *phronético* en la relación del cuidado de la madre al recién nacido. En dicha hospitalidad primaria subsiste la posibilidad de la desprotección, del descuido, negatividad anidada en la disimetría de esta relación. La receptividad es bidireccional: receptividad pasiva del niño al cuidado de la madre y receptividad activa de la madre frente a la necesidad del recién nacido. Esta doble receptividad señala una relación de hospitalidad del sí mismo con el otro desde el origen: una copertenencia afectiva asimétrica en que el otro nos hace responsables. Este modelo está en la raíz de las distintas formas hospitalarias que se desarrollan en las relaciones de reciprocidad en el mundo adulto. La reciprocidad de las relaciones cara a cara tiene su correlato en el mundo social y en la vida política a través del modelo del reconocimiento. Este modelo de hospitalidad, sea que se lo encuadre en la lucha hegeliana, o en la mutualidad ricœuriana (Ricœur, 2004), que pudiera pecar de una cierta ingenuidad o mirada optimista, representa sin embargo un camino ético de tolerancia a conquistar y exhibe, a pesar del difícil e inevitable enfrentamiento humano en el conflicto, la capacidad de empatía y apertura a otras perspectivas. Sin abordar las complejidades desarrolladas por Ricœur acerca del reconocimiento y su institucionalidad públicaa (*Id.*), encontramos su vocación hermenéutica de apertura a las diferencias, que resulta esencial para arbitrar los conflictos irreductibles de la vida humana. La vocación de escucha de las diversas formas de comprensión del sentido, la distinción de diversas

esferas de justicia (Walzer) provee de un modelo ético y no solamente epistemológico, al proponer una canalización de la conflictividad propia de la vida social y política. La sabiduría trágica es en este sentido un ejercicio hermenéutico instructivo para la sabiduría práctica (Ricœur, 1996: 261), último recurso del juicio moral en situación que armoniza la exigencia de la ley y el *tacto* insustituible en la aplicación concreta. Esta postura articuladora engloba una propuesta "militante" en relación al compromiso responsable con la vida social y sus urgencias contingentes, pero al mismo tiempo está abierta a la compasión que nos desafía a responder reflexivamente a sus problemáticas.

## **6. Conclusión**

El desarrollo de la recepción ha conducido el análisis desde la neutralidad ontológica a la dimensión de receptividad ética. La capacidad existencial de la recepción cubre el largo trayecto por el cual el sí mismo se afirma en la existencia como libertad. La relación recíproca de voluntario e involuntario registra inicialmente la dialéctica de recepción. La dinámica del lenguaje, en el paradigma de la hospitalidad de la traducción, encierra ese mismo gesto hermenéutico de reciprocidad del decir y del escuchar, otra forma de recepción en la palabra. El acto de responder, una forma elemental del lenguaje, posee un sentido ético indiscutible, a través del cual acogemos la interpelación del otro: aceptamos su pedido y no defraudamos su confianza. El umbral ético de la receptividad deriva de nuestra apertura primordial al mundo, una recepción que está antes incluso de la acción, porque posee un momento irreductible de pasividad, instaurado desde una intencionalidad que nos adviene y reclama más allá de nosotros mismos. La recepción es esencial a la vida misma, desde el nacimiento recibimos

el ser por y gracias a otro. La hermenéutica revela esa necesidad de recepción, deseo de recepción y esfuerzo de recepción. En el acto primitivo e involuntario del no-saber admirativo recibimos un mundo en el que el comienzo es siempre un poco a ciegas, necesitamos superar ese estado de inoperancia, de falta de dominio, de precariedad. La recepción está también en el momento instaurador que constituye la escucha, la humilde reserva de la inexperiencia, la inevitable perspectiva finita y situada en un mundo dado. La receptividad refleja el esfuerzo para existir que nos impele a la reafirmación de nosotros mismos. Una odisea que requiere al otro, compañero de ruta que nos lleva a vencer el miedo a la desaprobación, mediante la confianza en que es un igual a quien reconozco al acoger su llamado, que me hace responsable. La recepción marca el polo afirmativo de auto-aceptación, de confianza en las propias capacidades, de consentimiento a la propia debilidad y humildad ante nuestro padecimiento. La existencia se erige como atestación de sí, con y para otro, a pesar de la experiencia efímera de nuestra temporalidad finita. Existir implica responder al reto de mantenerse en el ser. La hermenéutica de la recepción atestigua, en suma, el carácter finito de la comprensión. Una comprensión provisoria que se hace consciente de su falta, que atestigua, en el largo recorrido de la vida, el deseo de ser y el esfuerzo para existir. Desde esta perspectiva, se entiende la pregunta de Ricœur: " (...) ¿el ser tiene prioridad sobre la nada en el corazón del hombre, es decir, en el corazón de ese ser que se anuncia, él mismo, por su singular poder de negación?" (Ricœur, 2015: 386).

## Referencias

Amalric, J.-L. (2006). L'expérience brisée et l'attestation dans l'herméneutique critique de Ricœur. En Deniau, G., Stanguennec, A., (Ed.), *Expérience et herméneutique*. Actes du colloque des Nantes de Juin 2005. Paris: Le Cercle Herméneutic Editeur, 1-13.

Amalric, J.-L. (2011). Affirmation originaire, attestation et reconnaissance. *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*, 2(1), 12-34.

Barbaras, R., Benoist, J., Brunel, S., Courtel, Y., et al. (2014). L'essence de la réceptivité: transpassibilité ou désir? En *Maldiney une singulière présence*. Paris: Éditions Les Belles Lettres, 17-31.

Busacchi, V. (2013). *Pour une herméneutique critique: Études autour de Paul Ricœur*. Paris: L'Harmattan.

Contreras, B. (2012). *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Di Martino, C. (2010). *El conocimiento siempre es un acontecimiento*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Greisch, J. (1985). *L'Age herméneutique de la raison*. Paris: Éditions du CERF.

Greisch, J. (2001). *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

Greisch, J. (2015) *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*. Paris: Cercle Herméneutique.

Gadamer, H.-G., (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.

Grondin, J. (2003). *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: PUF.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria.

Kearney, R., (2005). *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*. England, Hampshire, Ashgate.

Maldiney, H. (2007). *Penser l'Homme et la folie*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon.

Michel, J. (2006). *Paul Ricoeur une philosophie de l'agir humain*. Paris: Les Éditions du Cerf.

Michel, J. (2009). El animal hermenéutico. En Fiasse. G. (Ed.), *Paul Ricoeur Del hombre falible al hombre capaz*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 59–81.

Nancy, J.-L. (2002). *À l'écoute*. Paris: Éditions Galilée.

Ricoeur, P. (1950). *Philosophie de la volonté 1 Le volontaire et l'involontaire*, Paris: Aubier.

Ricoeur, P. (1966, Février). La recherche philosophique peut-elle s'achever?. *Orientations* (31-44), 1–28.

Ricoeur, P. (1967, Javier-Février). Autonomie et obéissance. En *Cahier d'Orgemont*, (59), 3-22.

Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (1995). *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Éditions Esprit.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Ricoeur, P. (2002). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (2004b). *Finitud y Culpabilidad*. Madrid: Trotta.

Ricoeur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Éditions Stock.

Ricoeur, P. (2006). *El Conflicto de las Interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ricœur, P. (2006). Éthique. En *Encyclopædia Universalis. Dictionnaire de Philosophie*. Nouvelle édition augmentée. Paris: Encyclopædia Universalis et Albin Michel, 711-719.

Ricœur, P. (2013). *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricœur, P. (2015). *Historia y Verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Vigo, A.G. (2011). Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea. En F. De Lara (Ed.), *Entre fenomenología y hermenéutica. Franco Volpi in memoriam*. Madrid: Plaza Valdés Editores, 165–202).

## **L'imagination apprivoisée : représentation et factualité dans la connaissance historique**

*(Imagination Controlled: Representation and Factuality in  
Historical Knowledge)*

**Pier Luigi Lecis**

**Vinicio Busacchi**

### **Abstract**

*This paper aims to show how Ricœur's inquiry on memory, trace, and testimony contributes to rebalance a framework that, at the level of the dialectic between imagination and representation, would essentially present Historian's work as a hermeneutical work. In Ricœur's later writings, we find a differently balanced perspective by focusing the (neurobiological and psychological) substrate of representation behind trace and memory. Representation precedes interpretation. And neither the fidelity of memory nor the epistemic truth of history belong to a game that would be solely played within the communicative space of a plurality of cognitive agents who are exchanging, controlling, and sharing their own experiences. Consequently, the reality of the past itself reemerges as the corollary of the practice of memory.*

**Keywords:** realism, memory, imagination, trace, testimony

### **Résumé**

*Cet article se propose de montrer de quelle façon l'enquête ricœurienne contribue, autour de la question de la mémoire, de la trace, du témoignage, à rééquilibrer un cadre qui présenterait, au niveau du binôme imagination-représentation, le travail de l'historien*

*comme un travail essentiellement de type herméneutique. Dans une époque de maturité de Ricoeur nous trouvons une perspective orientée différemment en visant le substrat neurobiologique et psychologique derrière la mémoire et la trace. La représentation précède l'interprétation. Et, ni la fidélité de la mémoire, ni la vérité épistémologique de l'histoire n'appartiennent à un jeu qui se jouerait uniquement dans l'espace de rencontre communicative entre une pluralité d'agents cognitifs échangeant, contrôlant, et partageant leurs propres expériences entre eux. Par conséquent, la réalité du passé elle-même réémerge comme le corollaire de la pratique de (la) mémoire.*

**Mots-clés** : réalisme, mémoire, imagination, trace, témoignage

### **1. Réalisme critique ou ancrage anthropologique ?**

L'intérêt de Paul Ricoeur pour le thème de la relation vérité/histoire remonte aux premières années de son travail philosophique, travail qui a été traversé par cette question, de différentes manières, dans toutes ses étapes. Un mouvement articulé qui va toujours en se renforçant, jusqu'à une polarisation sur des questions plus méthodologiques et épistémologiques dans les années quatre-vingt et, surtout, quatre-vingt dix. C'est tout particulièrement au cours de ces dernières années que se situe la maturation théorique de Ricoeur sur la question de la connaissance historique, à la fois à travers l'abandon d'une approche plus générale et, au moins en partie, "militante" (allant de pair avec, par exemple, les questions "existentialistes" : pensons au *Le socius et le prochain* dans *Histoire et Vérité*, 1955), et par la caractérisation d'un nouveau *modus* de recherche, toujours spéculative, mais concentrée sur les problèmes de la construction d'un savoir historique (au-delà du pur horizon herméneutique et bien que ce soit précisément son domaine propre) en référence à des itinéraires thématico-problématiques et



bibliographiques porteurs du débat historique et de la « philosophie de l'histoire » (*philosophy of history*) contemporaine. C'est de cette façon que Ricœur s'inscrit dans le débat actuel sur la nature et la cohérence de la connaissance historique et celle des fonctions épistémologiques qui y sont impliquées. Il le fait à partir d'une préoccupation anthropologique de fond, à la fois phénoménologique et herméneutique, à propos de l'historicité de l'homme, mais en pénétrant dans le nœud précis de la dialectique technico-spéculative entre, d'une part, la prétention d'objectivité et de vérité de la connaissance historique et, d'autre part, le caractère (inévitablement) de représentation du travail de reconstruction de l'historien à travers lequel, et par ce seul moyen, cette même connaissance est recherchée. Quelle est la propriété de référence de la représentation historique ? Quel est l'équilibrage ou la formule procédurale et aléthique la plus sûre afin de garantir une référentialité objective de la connaissance historique, afin donc de garantir une juste/vraie formule de synthèse (*synthèse véridique*), entre l'ordre des éléments empiriques ou empiriquement vérifiables et utilisables (traces, objets, documents, témoignages oculaires, oraux ou écrits, etc.) et l'ordre des fonctions représentatives (cognitives, linguistico-conceptuelles, rhétorico-narratives) ? L'approche du réalisme critique ricœurien intercepte et affronte cette tensionnalité en parcourant une interpénétration dialectique tripartite, c'est-à-dire en ajoutant le dilemme herméneutico-spéculatif de l'identité historique de l'homme.

Il s'agit d'une exacerbation, sinon un déséquilibre, du cadre de la problématique dialectique peut-être ; mais peut-être également la voie pour repérer une nouvelle ressource argumentative en faveur de la force épistémique et heuristique d'une reconstruction (bien disciplinée) représentationnelle *ex post*. (I) D'une part, le domaine de l'histoire est celui du *passé qui a été*, celui de faits s'inscrivant dans l'espace du temps, de la mémoire et des traces ou supports matériels

et culturels. Dans ce cadre, le référent *princeps* concerne l'unitarité ou l'objectivité référentielle du temps (et des faits qui s'y inscrivent, c'est-à-dire des faits "qui ont été" et "qui ont été comme qu'ils ont été") ; du temps en tant que tel (ontologiquement) et/ou du temps dans le sens des "histoires humaines passées" (temps non cosmico-physique mais temps calendrier, temps des faits inscrits/ordonnés dans le temps) Ricœur adhère manifestement, sur cet aspect, à une conception épistémique *réaliste*, puisqu'il superpose et identifie temps historique et temps physique, selon une position que nous pourrions qualifier d'ontologie objectiviste : l'historien ne peut altérer les faits du passé dans leur statut de "faits qui se sont déroulés comme ceci et cela." Il ne peut le faire que dans leur "restitution" représentative, narrative, interprétative ; et même la représentation estimée/véifiée comme étant la plus fidèle, la plus proche de la vérité, est dans tous les cas une reconstruction représentative, quelque chose qui – dans le domaine spécifique de l'histoire (qui est une discipline s'exerçant à ordonner, expliquer et comprendre un patrimoine en partie immatériel, fragmentaire, "obscur") – en appelle immanquablement aux opérations propres aux processus cognitifs de mesure pragmatique et de reconstruction hypothétique, d'explication et interprétation, d'observation et de représentation, de description et d'imagination (cf., Ricœur, 1994: 139–201). (II) D'autre part, le champ de l'histoire est celui de la connaissance historique, il n'existe qu'à travers l'utilisation de fonctions cognitives et représentationnelles. Ici, la position ricœurienne tend vers une orientation épistémologique à prévalence herméneutique. En effet, si d'un côté sa théorie de l'arc herméneutique constitue un modèle épistémologique et méthodologique transversalement disposé entre explication et compréhension, d'un autre côté Ricœur place l'interprétation, justement pour la coordination des deux différentes âmes fonctionnelles de ce modèle, il en imagine l'exercice dans des

disciplines de type épistémologique problématique comme la psychologie, la sociologie ou encore l'histoire. Dans *Mémoire, histoire, oubli* (2000), le concept d'interprétation est présenté de la manière suivante :

Parler de l'interprétation en termes d'opération, c'est la traiter comme un complexe d'actes de langage – d'énonciations – incorporé aux énoncés objectivants du discours historique. Dans ce complexe, on peut discerner plusieurs composantes : d'abord le souci de clarifier, d'explicitier, de déployer un ensemble de significations réputées obscures en vue d'une meilleure compréhension de la part de l'interlocuteur. Ensuite, la reconnaissance du fait qu'il est toujours possible d'interpréter autrement le même complexe, et donc l'admission d'un degré inévitable de controverse, de conflit entre interprétations rivales ; ensuite, la prétention à doter l'interprétation assumée d'arguments plausibles, possiblement probables, soumis à la part adverse ; enfin, l'aveu qu'à l'arrière de l'interprétation subsiste toujours un fond impénétrable, opaque, inépuisable de motivations personnelles et culturelles, dont le sujet n'a jamais fini de rendre compte. Dans ce complexe de composantes, la réflexion progresse de l'énonciation en tant qu'acte de langage à l'énonciateur comme le qui des actes d'interprétation. C'est ce complexe opératoire qui peut constituer le versant subjectif corrélatif du versant objectif de la connaissance historique (Ricoeur, 2000b: 442).

L'enchevêtrement d'aspects ici présents est considérable. Nous y serons reconduits au fur et à mesure, à différents moments et selon divers parcours.

Dans l'œuvre de 2000, non seulement la référence à la théorie de l'arc herméneutique mais aussi son véritable emploi s'avèrent à la fois massifs et stratégiques ; et cela précisément sur les points techniquement les plus complexes en référence à la constitution du savoir historique et à la synthèse générée par l'emploi de procédés donnés et d'opérations de "sélection" et de "couture" (cf. *Ib.*, P. II., chap. 2).

Force est de constater chez Ricœur la présence d'une certaine composante de réalisme épistémologique ou, du moins, la considération problématisante du caractère irréductible de cette composante. Nous la retrouvons soit dans son traitement de l'action humaine soit dans la manière dont elle problématise l'opération historique de constitution d'entités conceptuelles complexes. D'une part, les actions ne peuvent être traitées de façon exhaustive, elles ne peuvent être comprises comme nous comprenons des événements naturels, bien qu'elles le soient dans un certain sens et qu'elles demandent aussi un aspect de description empirique (le support physico-biologique). Les actions incorporent l'intentionnalité, elles sont "dotées de sens" (Weber, avant même von Wright, est un auteur cher à Ricœur). Dans le domaine, dirons-nous, de la *Lebenswelt*, la capacité de saisir les actions comme quelque chose de différent des simples événements ou mouvements physiques est spontanée et irréfléchie, immédiate. Personne ne nous "enseigne" que le geste d'une mère est constitué d'un aspect physique et d'un élément intentionnel. Les mots sont saisis immédiatement, comme doués de sens, différents de simples sons, et cela même lorsque nous ne connaissons pas la langue du locuteur. Ici domine l'élément de la compréhension immédiate, préthéorique, pré-conceptuelle, liée à notre appartenance commune à une forme de vie humaine. C'est le bagage qui compte, en partie inné et en partie acquis, mais implicite, non réflexif, du monde de la vie. D'un autre côté, nous avons les

entités conceptuelles complexes, se référant à de complexes macro-agrégats d'actions humaines. C'est là que naît de façon spécifique la question herméneutique de l'interprétation. Là que le déchiffrement du sens de cycles étendus et complexes d'évènements, découlant de l'entremêlement de nombreuses actions requiert le recours à l'*ars interpretandi*, comme techniques réflexives et expertes. Ce travail n'est pas réductible à l'explication empirique de processus naturels. Il demande une capacité de lecture, comparable au déchiffrement de textes en philologie ; et il demande d'aller bien au-delà de la compréhension d'intentionnalités individuelles. En effet, il met en œuvre des méthodes et des idéaux de vérité dialogique, des constructions de consensus intersubjectif, en partie détaché des critères de correspondance à des états de choses objectifs. Il est intéressant de remarquer que la théorie de l'arc herméneutique semble offrir une efficacité procédurale et de légitimation équilibrant les deux instances, celle empirique et celle herméneutique : d'une part, l'action effectuée, de l'autre l'action interprétée ; d'une part l'importance, l'analyse, la mesure, l'étude empirique et factuelle de chacun des éléments, données et documents recueillis, de l'autre la synthèse interprétative-narrative de l'ensemble (micro/macro-histoire). Ici, nous voyons qu'entre en jeu la problématique de la dialectique entre les paradigmes et les modèles historiographiques ; dialectique par rapport à laquelle Ricœur (différemment de sa disposition ontologique) ne prend pas de position réaliste, ni même antiréaliste, mais au contraire de réalisme critique, comme anticipé. Il s'agit d'une sorte de position ou de voie intermédiaire dont la contrepartie dialectique la plus explicite est représentée d'un côté par le modèle de Hayden White – histoire comme savoir rhétorique-poétique ou également esthétique-pratique – et de l'autre (mais toujours dans la même lignée) par les modèles de Hans Kellner et Frank Ankersmit – histoire comme opération narrative, histoire

comme discipline herméneutique. La comparaison avec ces derniers affaiblit peut-être encore plus Ricœur, du point de vue de l'effective caractérisation *alternative* de son modèle. En effet, allant de pair avec le suspect de sa propension pour la connaissance historique en tant qu'opération substantiellement interprétative, et de l'interprétation entendue d'une certaine manière (comme nous le déduisons de la citation ci-dessus), nous observons une convergence tendancielle d'intérêts à valoriser la dimension narrative et, avec elle, justement ces aspects rhétoriques-herméneutiques en partie rejetés (ou du moins redimensionnés) dans l'analyse de Kellner et Ankersmit. Par ailleurs, c'est justement la dimension narrative qui constitue le troisième paradigme majeur de l'herméneutique ricœurienne en tant que philosophie générale (passée de la focalisation sur l'interprétation des symboles dans les années soixante au travail herméneutique sur le texte dans les années soixante-dix et, de là, à la problématique narrative dans le domaine du récit, de la phénoménologie herméneutique de soi et, donc, de l'histoire).

(III) Enfin, le domaine de l'histoire est celui de l'expérience humaine, du sujet qui connaît le monde, y intervient, le manipule, crée et recrée son propre espace culturel, identitaire et de relations intersubjectives, qui [ou à travers lequel il se] représente et imagine. Selon certains des experts les plus importants de l'œuvre ricœurienne, son parcours philosophique serait caractérisé par un motif anthropologique général de fond, qui serait passé dans sa maturité, « de la grammaire de l'identité personnelle à sa déclinaison dans la condition historique effective des êtres humains. Ce passage était ailleurs déjà *in nuce* dans la dynamique intérieure des études de *Soi-même comme un autre* [1990], à savoir dans le passage de la description à la narration et à la prescription » (Jervolino, 2002: 48). L'implication en termes de problématisation de la connaissance historique serait directe, omniprésente ; pas uniquement en raison de

la spécificité de la connotation *spéculative* de l'interprétation de la vérité en histoire selon la perspective de la problématique (a) de la vérité dans la connaissance historique et (b) de la vérité dans l'action historique, c'est-à-dire dans la dialectique entre histoire en tant que *res gestae* et histoire en tant que *historia rerum gestarum*. Ricœur semble faire peser sur le "facteur humain" – pour ainsi dire – une signification à la fois en ce qui concerne l'encadrement spéculatif et gnoséologique qu'en ce qui concerne le côté méthodologique et épistémologique du problème de la construction du savoir historique. La dense citation mentionnée ci-dessus à propos de la notion d'interprétation, reproduit bien ces éléments, en y reflétant l'indice d'une opération de tension méditative ancrée à une "vision" donnée : l'interprétation, oui, comme une opération encadrée dans un ensemble d'actes de langage formant le discours historique, et en même temps outil de clarification (de connaissance et compréhension) du côté de l'interlocuteur, même dans le jeu (intersubjectif) des « lectures » possibles. Mais également l'interprétation, reflet des instances de motivation, subjectives et culturelles, qui renvoie aux interrogations du « qui » en tant que sujet expert (l'historien) et/ou personne concernée. Dans ce même canal doit s'insérer un discours plus ample, étroitement impliqué (selon l'encadrement ricœurien, et herméneutique en général) au sein de la problématique méthodologique-épistémologique de la connaissance historique – porteuse de difficultés et de criticités ultérieures ou, au contraire, de potentielles clés productives *pro argumentum*. Introduit par la formule du questionnement, il pourrait se présenter de la manière suivante : "Quelle relation subsiste entre les composantes argumentatives et celles de l'imagination dans le domaine de la construction du savoir historique ?" Et bien, non seulement Ricœur ne tient pas compte de la formule polarisée que nous utilisons pour la poser – à propos de laquelle, prise à la lettre, il

y a volonté de suggérer (du moins, hypothétiquement) une distinction de structure et/ou de système entre fonctions linguistique-cognitive-rationnelle et fonctions symbolique-psychologique/idéologique-de représentation – mais il voit plutôt à l'intérieur du tissage argumentatif opérer l'intervention d'instances motivationnelles, rhétoriques-argumentatives. Non seulement cela, nous l'avons dit, mais il choisit une stratégie – celle d'une analyse *a tutto tondo* de la fonction, ou plutôt, de la *faculté* imaginative – qui reflète encore une sensibilité de type anthropologique-herméneutique pour la construction de la position théorique argumentative. Dans l'essai sur l'imagination (Ricœur, 1976: 207–228), il reconnaît à cette faculté soit un rôle novateur, en tant que capacité de s'ouvrir à d'autres points de vue, soit un rôle "critique", central dans le travail de l'historien de connaissance, d'interprétation et de reconstruction des faits passés – en vertu de la capacité (imaginative) de s'identifier à l'autre et dans les événements du passé, en vertu de l'ouverture intersubjective, reliée tout à la fois à cet aspect spécifique et à l'opération plus générale de recherche et de connaissance exercée et mesurée dans le contexte de la communauté des historiens. Non seulement, donc, du côté de la compréhension de l'opération de connaissance de l'historien y a-t-il une configurabilité potentielle de la "position idéologique" du point de vue des fonctions rhétoriques-narratives (fonctions nécessaires à la synthèse connaissance-compréhension-communication du savoir historique) autant qu'une identifiabilité potentielle des composantes internes de la construction argumentative (d'une manière ou d'une autre entremêlées aux fonctions précédentes) – non seulement cela (?) : l'imagination se construirait comme une faculté méditative et synthétique entre des apports, objets de perception, de mesure et, en général, de conscience et des apports symboliques et performatifs, entre données "externes" ou acquises (composantes objectives) et des éléments



hypothétiques-herméneutiques, entre éléments de causalité faisant l'objet d'analyses descriptives-explicatives et éléments de motivation étant objet de reconstruction narrative-compréhensive (le tout sous l'égide de l'interprétation, à la disposition procédurale de la théorie de l'arc herméneutique).

Eh bien, cette centralisation de la faculté imaginative met directement en cause, avant tout, la fonction de la représentation et la question de la construction représentationnelle dans le savoir historique. En effet, dans la mesure où la reconstruction de l'historien dépend massivement du fonctionnement de la faculté imaginative, le récit de l'historien, sa synthèse narrative, son cadre compréhension-explication et son opération générale de réarrangement interprétatif, doivent être encadrés en référence à cette faculté et doivent par la force des choses trouver une issue, *in primis*, dans quelque chose de représentationnel.

## **2. Fonctions cognitives et pratiques sociales dans la représentation historique**

Il a été dit que l'issue de la prise de position (essentiellement) critico-réaliste de Ricoeur en référence à la connaissance historique est le résultat de sa recherche historique et phénoménologique-herméneutique dans une époque de maturité du philosophe. Il s'agit, d'une position qui, en soi, limite l'espace d'action de connaissance des opérations herméneutiques – opérations qui sont en effet regroupées autour du *datum* inaltérable et insurmontable du réel – et, en même temps, favorise l'utilisation de l'"armement" herméneutique spécifique, à la fois épistémologique (théorie de l'arc herméneutique) et en termes d'instruments linguistiques-esthétiques et encore poético-narratif. C'est pour cette raison qu'un itinéraire critique à travers une théorie narrative telle que celle exposée dans la trilogie *Temps et récit* (1983-1985) n'est en rien extemporané ou marginal

dans le cadre d'une enquête sur la théorie de la connaissance historique ricœurienne (et ceci au-delà du fait que l'on l'admette ou pas la validité de l'hypothèse anthropologique présentée ci-dessus ; ajoutons par ailleurs que c'est justement dans les conclusions générales de cette trilogie que Ricœur introduit l'idée de dimension essentiellement *narrative* de l'identité personnelle). Au contraire, s'agissant d'une enquête systématique sur le récit de fiction et sur le récit historique, c'est justement la théorie narrative qui se concentre sur le point problématique, clé de la "dialectique" entre *fait historique* et *représentance* (avec des passages explicites, d'analyse et d'interprétation, dans le texte *Temps et récit*). Il s'agit d'une dialectique qui, si d'une part elle ramène à la surface cette disposition ricœurienne à (prendre) une position de réalisme critique, offre d'autre part accès à la question de la représentation historique – dans le sens d'une synthèse de connaissance entre les fonctions cognitives-compréhensives et le *quid* du fait, de la donnée, du passé qui a été – qui se révèle immédiatement en tension avec l'idée de représentation du discours herméneutique sur la faculté imaginative – ce qui place la représentation historique (et la connaissance en général) comme une synthèse créative et productive, comme une intentionnalité de connaissance : (a) sur le monde et sur les faits – à savoir sur le terrain théorique des *événements* – et, en même temps, (b) sur l'homme en tant que sujet de *motivation* et d'*action* – à savoir le terrain théorico-pratique de l'initiative.

De plus, cette tension est reproduite sur le terrain de la narration, en tant que premier résultat "matériel" et "performatif" de l'opération de représentation dans la synthèse de l'historien : d'une part, la synthèse narrative comme rupture épistémologique avec la forme de la vérité racontée, à prévalence rhétorico-poétique, transmise oralement (ou bien, sous forme écrite) en vertu de l'exercice de la mémoire, c'est-à-dire « rupture épistémologique » car

synthèse à prédominance explicative et descriptive-interprétative, résultat d'une recherche sur le terrain autour des éléments de preuve, des données et des documents du matériel d'archives, etc. ; d'autre part, la synthèse narrative comme expression cristallisée et objectivée (du travail accompli et du travail imaginatif de l'historien) dans une formulation capable de "vie autonome" (et, par conséquent, de vérification) au sein de la communauté scientifique, par opposition à la synthèse expressive encore transmise par la mémoire, dépendante du travail de modélisation dans les souvenirs et dans le vécu, c'est-à-dire à la psychologie et à la sphère existentielle et du vécu du narrateur des faits.

Déjà en elle-même, de part sa richesse, la sémantique de la notion de représentation est révélatrice de la densité conceptuelle et théorique dont elle peut être un catalyseur et un véhicule. D'autre part, cette même recherche philosophique a montré depuis l'antiquité la fertilité spéculative de cette notion et de sa polyvalence. Pensons par exemple à Aristote qui inscrit la représentation soit en tant que fonction de connaissance de l'intellect soit en tant que capacité psychologique de représentation du perçu dans la mémoire – une position qui renvoie, par analogie, à l'articulation que, des siècles plus tard, Emmanuel Kant introduira entre représentation comme intuition (*Anschauung*) et représentation comme concept (*Begriff*). Le parallèle n'est pas accidentel : dans l'utilisation de cette notion dans le domaine de ses recherches autour de la connaissance historique, Ricoeur montre qu'il articule son analyse justement en référence à une polysémie de la notion de représentation comparable – essentiellement tripartite dans le sens psychologique et expérientiel (cognition et travail de mémoire), sens cognitif et intellectuel (résumé descriptif-explicite, compréhension) sens productif et expressif (imagination, création de sens, innovation). Il s'agit d'une polysémie qui génère une dialectique interdisciplinaire complexe et qui génère

l'effet d'une théorie "en spirale" – justement en faisant levier sur le binôme *représentance-représentation* –, se déplaçant entre psychologie et philosophie de l'esprit, d'une part, et phénoménologie de la mémoire et connaissance historique de l'autre ; mais également entre ontologie historique et théorie narrative et de la création rhétorico-poétique d'une part, et herméneutique de l'action et de soi de l'autre (cf., Michel, 2013: 278 et sv.). Peut-être nous trouvons-nous à un tel niveau de dilatation/déformation de l'idée de représentation et de ses utilisations, que nous sommes en mesure de la juger comme une notion inutilisable soit du point de vue de l'avancement soit de celui de cette analyse de la position théorique ricœurienne. Toutefois, (1) cette notion est particulièrement importante dans le domaine de la construction du savoir historique, et impliquée dans ses points problématiques les plus significatifs. En outre, (2) Ricœur en développe une réflexion ordonnée et progressive dans l'ouvrage *Mémoire, histoire, oubli* (IIe partie, chap. 3) – reflet par ailleurs du style de son herméneutique critique : une approche interdisciplinaire sur plusieurs plans discursifs et disciplinés selon des niveaux et des degrés d'analyse. Nous pouvons constater qu'actuellement, (3) nous arrivent du domaine de la recherche interdisciplinaire les plus importantes avancées sur les "objets de représentation" – également traités dans le domaine de la *philosophy of history* – et sur la "vie représentationnelle" – objet d'intérêt dans la science cognitive. Cette dernière fournit un élément de soutien à la question du fondement de la représentation sur la substantielle unité et régularité psychobiologique des sujets – argument utile pour reconnaître dans le domaine de la connaissance historique, d'une part, la validité et la "tenue ontologique" de présupposés tels que la permanence des raisons d'action et des raisons à la base des comportements des agents historiques, et de l'autre l'acceptabilité et "tenue méthodologique-épistémologique" d'opérations cognitives

s'appuyant sur la faculté imaginative, c'est-à-dire l'interprétation, l'identification, la reconstruction narrative, etc. Bien sûr cela ne constitue pas en soi un facteur suffisant pour éliminer les éléments de criticité liés aux constructions représentationnelles et à la connaissance historique. Au contraire, ce même levier peut être utilisé pour soutenir ces théories du savoir historique au fondement essentiellement herméneutique-narratif, comme chez Frank Ankersmit, ou dotées de modélisation dans le style poststructuraliste, c'est-à-dire rhétorico-linguistique ou esthétique-linguistique, comme c'est le cas chez Hayden White. Ricœur rejette les deux formules polarisées, se plaçant dans une sorte de position de tension médiative entre les instances liées à la perspective d'une ontologie réaliste (essentiellement, la problématique de la représentation/reconstruction historique et la référence à la factualité du passé qui a été) et instances d'une épistémologie à fondation interprétative (*arc herméneutique*) qui conçoit la représentation soit comme une synthèse cognitive-incluante soit comme une relation métaphorique. L'importance de ce deuxième aspect (et, par conséquent, de l'aspect de la représentation) sur le nœud du réalisme est due à l'implication ontologique spécifique dont il est porteur. Le "comme si" étant propre à la reconstruction historique, il cueille et reflète (plus ou moins fidèlement et véridiquement) le fait qui a été, pas en ce-qu'il-a-été *en soi et pour soi*, mais pour-le-comment-il-s'est-donné, c'est-à-dire pour-le-comment-on-l'a-expérimenté. C'est là que réside la fonction de représentance qui définit le rapport analogique (cf., Ricœur, 1985: 282-283), et reflète l'important entremêlement – sur le point du "fait historique" – des dimensions épistémologique, ontologique et anthropologique (l'homme acteur et sujet *historique*).

(I) Du point de vue de sa caractérisation fonctionnelle et onto-épistémique, la représentation pour Ricœur à l'époque de la maturité

dans *Mémoire, histoire, oubli* est, contrairement à White et d'autres, la résultante de la dialectique mobile – exercée sur le binôme imagination-interprétation – entre, d'une part, l'expérience, le temps vécu et le travail de mémoire, et, d'autre part, entre la cognition et la concaténation des faits [dans le temps naturel], entre l'être donné du monde et cartes linguistique-conceptuelles appliquées au monde. (II) Du point de vue de sa caractérisation procédurale, la représentation est pour lui essentiellement une expression figurative et narrative – toujours fruit du gouvernement des fonctions sous l'égide de l'imagination-représentation –, et donc pas guidée par le souci d'un effet *rhétorique* de persuasion ou *esthétique* de beauté, goût et appréciation/utilisabilité d'ensemble de l'œuvre de reconstruction. Ni même d'effet *narratif* en tant que tel (souci d'un tissage crédible, équilibré, sensé de l'intrigue, d'un début, de l'exposition dans la formule d'une texture avec intrigue, développement et conclusion...), mais bien le souci d'une opération de synthèse à la fois *mesurée* et *contrôlée* (grâce au support des procédures, à leur application conformément à des standards et à des façons connus et reproductibles, et grâce au support d'éléments matériels et de données empiriques ou, de toute manière, traitables empiriquement) et *plausible* et *véridique* (grâce à l'ancrage continu du travail d'interprétation aux supports matériels et documentaires à [sa] disposition, grâce à une reconstruction narrative élaborée sur le cadre de base de ces éléments factuels, selon un remplissage unificateur opérant explicitement entre les vides et les pleins de l'ensemble en question). (III) Enfin, sous le versant de la dimension anthropologique-philosophique (référée à la fonction représentationnelle), nous ne sommes pas tant renvoyés au niveau du discours neurocognitif, psychologique et de la mémoire, qu'à celui narratif et identitaire, en un mot, au niveau *culturel* et de la constitution (pour être plus précis) socio-historico-culturelle de

l'identité personnelle et l'expérience humaine. La consistance et la prégnance de cette composante émerge dans toute sa force (a) en variant l'échelle de la recherche, reconstruction et écriture de l'histoire et (b) en sensibilisant l'opération de l'historien avec la greffe d'outils et de théories de la connaissance sociologique – deux opérations que Ricœur, dans *Mémoire, histoire, oubli*, accomplit de manière explicite et volontaire, la première se concentrant sur les "micro-histoires", la seconde en ayant recours à des concepts et des termes-clés de la sociologie de Durkheim. Ricœur écrit notamment :

Si l'on élargit le regard au-delà de la microhistoire, on voit se tracer dans d'autres sociétés que celles interrogées par la microstoria des enchevêtrements d'une grande complexité entre la pression exercée par des modèles de comportements perçus comme dominants et la réception, ou mieux l'appropriation, des messages reçus (Ricœur, 2000b: 281).

Ce n'est pas uniquement sur l'unité structurelle et psychologique de la perception et de la cognition humaine, en un mot, des fonctions neuro-psycho-biologiques humaines que nous pouvons soutenir la fonctionnalité procédurale et la validité cognitive du circuit imagination-interprétation-représentation, mais également pour une certaine stabilité historique, à une période donnée, d'un *habitus* culturel ou socioculturel, c'est-à-dire d'un ensemble donné de valeurs, d'idéaux, de conceptions du monde, d'habitudes, de comportements relationnels, d'ensembles normatifs, de codes oraux, etc. En somme, les fonctions ou les formes symboliques contribuent elles aussi à alimenter la véridicité des reconstructions interprétatives et la substance même avec laquelle les faits qui ont été sont ce qu'ils sont, en eux, et non modifiables.

Il y a un lien étroit entre la régularité de l'agir social [dans les différents contextes, à différentes époques] et la constance des idéaux et motifs d'action, entre le possible des événements et des expériences à une époque donnée (socio-historico-culturelle) et la constitution de ces expériences et faits en tant qu'événements, oui, objectivés [faits distincts de ceux vécus] mais objectivés selon cette configuration-représentation donnée (et auto-représentationnelle) socioculturelle. Les faits historiques de l'histoire de la civilisation humaine s'inscrivent dans le temps naturel comme des événements, une fois passés ; et pourtant, ils restent des événements non traitables en tant qu'objets de la nature ni existant en tant que configurés et donnés au sein d'un espace naturel indépendant et neutre. De la même manière qu'un tas de pierres peut prendre, dans certaines conditions (cognitives, au niveau des valeurs, culturelles et sociales) la forme ontologique du mur de frontière, dans certaines conditions (toujours cognitives, au niveau des valeurs, culturelles et sociales) un ensemble donné d'événements objectifs attribués à l'histoire de la civilisation humaine, et configurés comme tels dans un temps naturel précis, acquiert la caractérisation ontologique d'événements historiquement objectifs. Aucun fait historique en tant que fait humain ne peut avoir lieu dans un pur temps naturel objectif.

C'est vers cette direction que semble nous conduire la perspective de ricœurienne ; une perspective qui paraît à bien des égards induire à revoir "à la baisse" l'incidence et la vérité de la composante du réel. *Ergo*, un réalisme fragile ?

### **3. La mémoire, le témoignage, la trace**

Nous semblons donc être repoussés sur une arête à prévalence herméneutique. Une arête où semble acquérir plus d'incidence l'approche mettant en évidence le rôle central de la dimension linguistico-narrative et rhétorico-poétique par rapport à la dimension



empirique et objectiviste de la connaissance historique. Un déséquilibre qui mettrait en discussion l'efficacité du juste équilibre, procédural et épistémologique, d'une approche basée sur la théorie de l'arc herméneutique. Pourtant, la recherche ricœurienne offre d'importants éléments fonctionnels pour une vision de la fonction interprétative opérant entre imagination et représentation dans un sens qui rééquilibre les parties concernées. Il s'agit d'une ligne mineure, comparée à celle purement herméneutique, mais significative, que Ricœur accentue de façon particulière dans la phase des études sur la mémoire (plus précisément, sur mémoire, trace et témoignage) par rapport celle d'études sur l'imagination, sur les structures narratives et sur les dimensions poétiques de la construction historique.

Dans le projet de la grande œuvre de 2000, la mémoire doit, en tant que pouvoir de conserver et réactiver les souvenirs, au-delà d'une psychologie naturaliste des facultés et capacités cognitives, être étudiée par une phénoménologie des modalités intentionnelles de la conscience qui expérimente (intérieurement articulée au fil du temps). Sa dimension cognitive est étroitement liée à la dimension pragmatique de l'usage, individuel et collectif, qui en est fait ; comme tout exercice effectif d'une faculté, celle-ci est exposée au risque d'abus. Ce sont les raisons les plus caractéristiques et connues de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, attenantes à la sphère éthico-politique, et centrées sur l'impact formatif de l'histoire sur la mémoire psychique et culturelle. Il est intéressant d'explorer la dialectique entre deux grands thèmes majeurs, celui de la trace et celui du témoignage, en équilibre instable dans les analyses ricœuriennes du rapport mémoire-histoire. D'une part, le thème du témoignage semble émanciper de celui de la trace de la connaissance historique, ce qui lui donne une nette portée dialogique, linguistique dans laquelle la dimension de confiance, pas strictement cognitive, a un rôle décisif à

la base des liens sociaux. D'autre part, affirme Ricœur, on retrouve la question de la trace, avec ses conditions perceptives et causales, à la racine du témoignage.

Nous pouvons encore utiliser l'essai *Mémoire : approches historiennes, approche philosophique* pour clarifier le point. Située dans une perspective phénoménologique et non empirique (une fois définies les formes essentielles typiques de la mémoire), la recherche identifie une pluralité de composantes du pouvoir de se souvenir, dans chacune desquelles se manifeste un aspect de référence au passé. Ricœur en distingue au moins trois :

1) la capacité de recevoir un souvenir, compris comme une simple apparition et présence en image de quelque chose de passé. Expérience se référant naturellement à tout ce qui de passé se présente spontanément, comme dans la *mnēmē* des Grecs, en particulier focalisée par Aristote (Ricœur, 2002: 46; Id., 2000: 732 ; Id., 2000b: 6–7). Le souvenir en tant qu'apparition, la *question du quoi*, est une affection de l'esprit, le *pathos* (Id., 2002: 4). Le sentiment de distance temporelle est ici fondamental : à travers cette capacité paradoxale, nous pouvons dire d'un événement qu'il a eu lieu avant que nous le racontions. La mémoire a une fonction temporalisante (57) ;

2) la capacité de rappeler le passé à travers une recherche (*rappeler le passé*), dans la mesure où l'oubli ou d'autres obstacles le permettent. Le souvenir perd de son caractère d'apparition simple et spontanée, il est maintenant l'objet et le fruit d'une recherche, suscitée par l'éloignement de l'impression première et ayant pour objectif son rétablissement et sa *reconnaissance* ; c'est l'anamnèse aristotélicienne (*anamnēsis*), (46) placée au terme d'un effort spécifique et d'un processus intentionnel. L'approche pragmatique de l'anamnèse complique le cadre général et favorise le passage de la question du *quoi* à celle du *qui* : se souvenir n'est pas seulement

recevoir, c'est faire quelque chose qui interfère certainement avec la prétention de fidélité de la mémoire (Id., 2000b: 4) ; cet aspect nous ramène également à ce que Bergson appelait *survivance* et Husserl rétention et reproduction (*Wiedererinnerung*) du souvenir (Id., 2002: 57) ;

3) l'appartenance constitutive du souvenir à un sujet, qui y a un accès direct et privilégié, la *mienneté*, pourrions-nous dire la subjectivité phénoménique de la mémoire. Le souvenir est objet d'appropriation à la première personne (singulier ou pluriel) ; la mémoire d'un sujet individuel ou collectif est irréductible à celle de tout autre.

Nous le voyons, le thème de la trace est inéluctable, à ce niveau d'analyse. La mémoire semble, dans les couches émergentes d'une longue tradition, indissolublement liée aux énigmes de la présence de l'absent et de la ressemblance entre original et image, qui rendent fragile, controversée, problématique sa propre exigence de *fidélité*. Elle semble insuffisante en soi, d'autant plus inadéquate face aux plus strictes contraintes et normes de contrôle de la vérité historiographique.

En ce qui concerne le témoignage, dans la perspective de *La mémoire : approches historiennes, approche philosophique*, celui-ci a un rôle crucial en tant que moment de transition de la mémoire à l'histoire, en particulier dans la phase de passage de la forme orale à celle écrite du souvenir. (Dans *La mémoire : approches historiennes, approche philosophique*, le témoignage, en ce qu'il s'offre à la comparaison avec le discours d'autres témoins, se place dans une position stratégique comme élément de transition entre le régime de la *fidélité* et celui de la *vérité* de l'histoire (56). L'originalité et le privilège de la mémoire sur le plan de la référence au passé, comme moment heureux de la reconnaissance immédiate, est ce qu'en fait la matrice de l'histoire, quel que soit le degré d'autonomie de l'histoire

vis à vis d'elle). Comme nous l'avons dit, la mémoire (dans son troisième aspect) a une dimension dialogique, pas solipsistique ; nous devons parler de *mémoire à plusieurs*. Comme nous l'avons mentionné ci-dessus, ce point est particulièrement important pour l'émancipation théorique du réalisme naïf. Dans la comparaison dialogique des témoignages, la question de la ressemblance perd de son importance (Id., 1998: 7), et il semble qu'une voie s'ouvre pour contourner les apories traditionnellement liés à la première dimension de la mémoire (*mnēmē* et *anamnēsis*).

Nous voyons de plus près comment l'histoire, à travers le témoignage, en vient à dépendre de la mémoire. Ricœur se situe sur cette ligne : nous n'avons rien de mieux que la mémoire pour assurer la réalité de nos souvenirs. Nous n'avons rien de mieux que le témoignage et sa critique pour accréditer la représentation historique du passé (Id., 2002b: 364). Le témoignage transmet à l'histoire la force de la mémoire déclarative (647). Au-delà de ce niveau, il ne reste que le passage à l'extralinguistique, finalement enraciné dans *ce qui se donne, sous le nom de trace, comme l'effet-signe de sa cause*. L'histoire peut élargir, corriger ou refuser le témoignage, mais pas l'éliminer.

Trois étapes marquent essentiellement la transition de la mémoire au témoignage et au discours historique autonome : la mémoire déclarative, le récit, l'inscription. Avec le récit, le témoin s'ouvre dans l'espace public, accompagnant l'affirmation de réalité avec son auto-déclaration d'auteur crédible du témoignage. La disponibilité à répéter/confronter le témoignage et l'inscription hors du corps sur un quelconque support matériel constituent le passage suivant et décisif.

Nous tirons d'autres éléments de réflexion d'un paragraphe de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (201–224) qui fournit un cadre analytique des aspects pragmatiques et performatifs du témoignage et des plus

hauts niveaux d'élaboration discursive auxquels son contenu est soumis après l'événement perceptif. Elle a une fonction fondamentale, puisque fixe, à un premier niveau, une frontière (*frontière nette*) entre *réalité* e *fiction* à travers la *factualité attestée*. Le noyau perceptif originel fait la différence d'avec la simple imagination (se référant à quelque chose d'absent, mais pas attesté – *auparavant* – de la perception ; distinction, comme nous l'avons vu, apparue depuis l'antiquité avec les notions de *eikōn* e *tupos*). La phénoménologie de la mémoire en montre toute l'ambivalence. Ce qui est attesté fusionne inséparablement la réalité de la chose passée ainsi que la présence du narrateur sur les lieux de l'événement, mettant en évidence la dimension de confiance et donc fondamentalement intersubjective du témoignage (cf., 204–205).

Certes, l'accent mis sur les aspects pragmatiques du témoignage (*confiance* et *soupçon*), qui montrent les avantages théoriques d'une fondation de la connaissance historique – dans la mesure du possible, indépendante des apories du premier niveau de la mémoire, conditionné par les métaphores de l'image et de l'emprunte – tend à reléguer au second plan le rôle de l'impression d'origine. Cependant, nous pouvons nous demander si la greffe dans l'espace intersubjectif et linguistique du témoignage dissout véritablement les énigmes de la trace et de l'image et exorcise complètement le fantôme du réalisme. Ricœur ne manque pas de relever le problème, dans l'essai *La marque du passé* et de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Comme nous l'avons dit, le témoignage dépend, en dernière instance, et cela même sous sa forme inscrite et archivée, de la mémoire. Cependant, sur cet axe, l'impression originelle se représente, comme une composante irréductible de la description phénoménologique de la mémoire, et se présente comme une donnée provenant de l'expérience du passé, une sorte d'évidence *naturelle* dont tout acteur social et agent historique dispose dans ses pratiques ordinaires. Ce

raisonnement, certes secondaire, survit et représente un contrepoint à la voie principale de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Il y a quelques textes très clairs en faveur de cette ligne de lecture. Nous pouvons concentrer la question sur trois directions : 1) la passivité commune au souvenir, à l'image, à la trace et au témoignage oral, à l'origine de toute "inscription" ; 2) le caractère réceptif de la trace psychique en tant que persistance d'une impression primaire, en tant que réception d'un choc, d'une affection causée par un événement qui nous a frappés ; 3) la croyance antéprédicative, *naturelle*, en la réalité du passé, dans le fait que quelque chose se soit effectivement passé, est la base de la reconnaissance des images du passé dans le témoignage oral.

La mémoire reste la ressource primaire pour (s')assurer que quelque chose est déjà arrivé (*avant* le moment où nous en parlons) ; cette même histoire, avec ses méthodiques élaborations, ne modifie pas la certitude que, quoi que soit le passé, il est l'ultime référent de la mémoire, et l'objectif corollaire de nos pratiques "reconstructives." Dans l'essai *La marque du passé*, ce point avait déjà été abordé en développant la dimension référentielle de l'histoire et de la mémoire à travers le concept de représentance, *lieutenance*, déjà introduite dans *Temps et récit*. Dans cette perspective, le motif, toujours relié à la racine perceptive de la mémoire, prend toute son importance ; un moment de passivité, un aspect réceptif, *pathique*, unit l'icône et la trace. L'une et l'autre renvoient au survenir de quelque chose, un choc, l'inscription de l'empreinte, un *passage* qui a laissé sa trace. Le témoignage cache à sa racine une énigme du même type : avant de dire, le témoin a vu, entendu, senti ou cru voir, entendre, sentir ; ce qui importe ici est qu'il est affecté, frappé, blessé, choqué atteint par l'événement attesté. Nous sommes sur le même terrain que le sentiment de distance temporelle inhérent au souvenir qui s'est présenté à l'esprit. Ce que le témoignage transmet avec son dire *c'est*

*quelque chose de cet être-affecté par... l'empreinte* ; de l'événement antérieur celui-ci conserve *l'énergie*, et même la *violence*, qui passe du témoin de premier niveau à l'auditeur, témoin de second degré.

Nous retrouvons ce motif dans de nombreux passages et selon différentes nuances dans les textes ultérieurs de Ricœur, en commençant par l'articulation de la notion de trace, dans différents passages de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Dans la section *L'oubli* de la partie III (*La condition historique*), et ses intéressantes corrélations entre formes d'oubli et formes de mémoire, trois types de traces sont distinguées, pertinentes à l'enquête sur le rapport mémoire-histoire (cf., 539). Ricœur parle avant tout de *trace mnésique* et affirme que l'appropriation de ce que nous savons de notre cerveau est complexe. La trace cérébrale, corticale, domaine des neurosciences, est *externe* (cf., 540), elle n'est pas connue sinon de l'extérieur, scientifiquement, sans correspondance avec ce que l'on ressent et vit *en prise directe* ; c'est dans ce sens que nous disons que nous voyons *avec* les yeux et prenons *avec* les mains (alors que nous ne disons pas que nous pensons *avec* le cerveau). Ricœur concentre, de son point de vue, ce qui, dans les controverses sur la conscience en philosophie de l'esprit, est mis en question comme *explanatory gap*. La trace écrite, devenue trace documentaire dans l'opération historiographique (source de sa première « prise de distance » de la mémoire ; Id., 2000: 737), est trace matérielle (comme celle corticale), et peut donc être altérée et détruite. L'archive est également mise en place pour répondre à cette menace de destruction. Ricœur présente la trace psychique – définie comme impression, plus qu'empreinte, dans le sens d'affection, que laisse en nous un événement « marquant » ou « frappant » (Id., 2000b: 539) – comme une trace intérieure. Ce qui nous intéresse ici, c'est principalement la caractérisation de la trace psychique ; c'est à elle que correspond l'expérience de la reconnaissance, propre à la mémoire en tant qu'*anamnēsis*. Il convient d'observer que Ricœur

revendique l'autonomie et l'irréductibilité de ce niveau d'analyse, soulevant la question du rapport entre traces de mémoire et traces psychiques. La direction dans laquelle il se déplace est celle de la sauvegarde de l'écart épistémologique entre les deux niveaux, discours sur le neuronal et discours sur le psychique, en le protégeant contre toute forme de réductionnisme ontologique, spiritualiste ou matérialiste. La formation de traces psychiques est un processus qui ne saurait être expliqué en termes purement neuroscientifiques, parce que la trace a une composante sémiotique non éliminable.

Nous devons à présent faire émerger un aspect, dans un certain sens surprenant, par rapport à la ligne principale de l'approche herméneutique ricœurienne, basé sur l'idée que nous ne pouvons pas comprendre la mémoire sans partir de la forme antagoniste de l'oubli. Dans le cas de la trace psychique, nous avons affaire à un *oubli de réserve*, plutôt que par *effacement*, ce qui requiert des notions telles que la durée, la persistance (*rémanence*), le revivre, la survie, du type de celles élaborées dans la tradition phénoménologique de Bergson. C'est là le point, dans l'analyse du lexique ricœurien : il est facile d'en détecter un fond réaliste. Les images du passé peuvent être reconnues. Nous découvrons par exemple que de nombreux souvenirs d'enfance n'étaient absolument pas détruits, mais uniquement rendus indisponibles (cf., 540–541). Au moment de la reconnaissance, l'image présente est retenue comme fidèle à l'affection première, au choc de l'événement. D'autres expressions, qui convergent avec cette nuance, se trouvent dans la section *L'oubli et la persistance des traces*. En voici une courte liste : *persistance des impressions premières en tant que passivités : un événement nous a frappés, touchés, affectés et la marque affective demeure en notre esprit* (cf., 554). Le nœud du rapport reconnaissance-mémoire est tout emmêlé, mais nous pouvons en synthétiser les aspects contradictoires de la manière suivante : la reconnaissance est définie



comme la superposition d'images présentes à l'esprit et de la trace psychique laissée par l'impression première ; ou encore persistance (*demeurer*) d'une impression qui constitue la donnée originaire de l'ensemble du processus du souvenir, puis du raconter des histoires et expliquer des événements, tout cela avec une intentionnalité cognitive (cf., 554 et 557). On ne peut se rendre compte de celle-ci sans renvoyer à un antécédent causal précis à un choc, de nature perceptive, qui laisse son impression (trace interne). Dans les premières pages de *La mémoire, l'histoire, l'oubli* on nous rappelle comment Aristote, déjà, déplaçait la métaphore du sceau de cire sur un plan graphique, celui du portrait, et mettait en lumière l'hypothèse d'un agent ayant imprimé la trace, signe de son passage. Derrière la forme imprimée dans la cire, se trouve l'acte d'imprimer le sceau. Nous avons ici une référence implicite à la cause extérieure du signe-empreinte. Pour valoir en tant qu'empreinte, quelque chose doit inclure une dimension d'altérité concernant son origine (cf., 12). Dans un texte apparu en version numérique en 2002, *Entre la mémoire et l'histoire*, qui fournit une brève mais pénétrante présentation des thèmes de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, trois aspects, en quelque sorte énigmatiques, du souvenir sont identifiés : a) présence (d'une image ou empreinte dans/à l'esprit) ; b) absence (de la chose passée à laquelle l'image renvoie) ; c) antériorité de l'avenue (sentiment de distance temporelle, exprimé par le temps verbal ou par un adverbe : on se souvient de quelque chose ayant existé *auparavant*). La mémoire dépend d'une base perceptive originaire, du choc d'un événement renvoyant à des actions passées, d'agents semblables à nous. L'histoire est liée au noyau perceptif de la mémoire (dont elle hérite les apories). Ceci se révèle avec une force particulière dans le cas des événements traumatiques, de l'expérience vive de la blessure sédimentée dans le *faire histoire*, d'événements à la limite du représentable, de l'*ictus* avec lequel l'histoire effective frappe la

mémoire collective et celle privée. Quelque chose qui demande à être dit, raconté et non oublié (peu importe si terrible ou digne d'admiration, comme dans l'histoire archaïque)<sup>1</sup>. La source de la demande de vérité est, pour ainsi dire, pragmatique et vitale ; elle n'est pas dans la représentation mais *dans l'expérience vive du "faire de l'histoire" telle qu'elle est diversement affrontée par les protagonistes* (cf., 337).

#### **4. En deçà de la mémoire**

Nous pouvons à présent tirer quelques conclusions sur les potentialités du rapport mémoire-histoire, en relation avec l'itinéraire herméneutique de Ricœur et, plus généralement, au regard de la fécondité de ces motifs réalistes.

La réalité du passé est le corolaire de la pratique de la mémoire ; la certitude que quelque chose a effectivement eu lieu est un élément implicite de notre façon commune de voir les choses ; nous pourrions affirmer, dans le sens ci-dessus dénoué, qu'il s'agit d'aspects de fond des pratiques linguistiques et non linguistiques quotidiennes. Ricœur parle de *croyance antéprédicative – et même pré narrative* sur laquelle s'appuient les matrices fondamentales de la connaissance historique, la reconnaissance des images du passé et le témoignage oral (cf., 648).

Ni la fidélité de la mémoire, ni la vérité épistémique de l'histoire n'appartiennent à une partie se jouant *uniquement* dans l'espace de rencontre *communicative* entre une pluralité d'agents cognitifs qui échangent, contrôlent et partagent réciproquement leurs expériences respectives. La construction de la mémoire, individuelle et collective,

---

<sup>1</sup> Les grands événements comme la Shoah et les grands crimes du XXe siècle, bien qu'à la limite de la représentation, se dressent comme tous les événements qui, ayant laissé leur empreinte traumatique dans les cœurs et les esprits, demandent à être dits, racontés, compris (cf., Ricœur, 2000b: 648 ; section finale *Le pardon difficile*).

dépend soit du dialogue entre les témoins soit de la force de l'impression originelle, le choc et la passivité qui caractérise principalement dès son origine l'expérience du souvenir ; parallèlement, l'aspect référentiel du discours sur le passé n'est pas mis en péril par l'absence irrécupérable du référent ultime du souvenir.

### **Références**

Ankersmit, F. (1994). *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley : University of California Press.

Dosse, F. - Goldenstein, C. Dir. (2013). *Paul Ricœur. Penser la mémoire*. Paris : Seuil.

Jervolino, D. (2002). *Paul Ricœur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris : Ellipses.

Michel, J. (2013). L'énigme de la représentance. In F. Dosse, C. Goldenstein (dir.), *Paul Ricœur : penser la mémoire*, op. cit., 277–290.

Ricœur, P. (1976). L'imagination dans le discours et dans l'action. In Aa.Vv., *Savoir, Faire, Espérer. Les limites de la raison*. Bruxelles : Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 207–228.

Ricœur, P. (1983-1985). *Temps et récit*, t. 1-3. Paris : Seuil.

Ricœur, P. (1994). Philosophies critiques de l'histoire : recherche, explication, écriture. In G. Floistad (ed.), *Philosophical Problems Today*, Vol. 1. Dordrecht/Boston/London : Kluwer, 139–201.

Ricoeur, P. (1998). La marque du passé. In *Revue de métaphysique et de morale* I, 7–31.

Ricoeur, P. (2000). L'écriture de l'histoire et la représentation du passé. In *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55(4), 731–747.

Ricoeur, P. (2000b). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris : Seuil.

Ricoeur, P. (2002). La mémoire : approches historiennes, approche philosophique. *Le Débat* 5, 41–61.

## **La prospettiva ermeneutica in psichiatria e in psicoanalisi. Quadro d'insieme e linee di sviluppo**

*(Hermeneutical Perspective in Psychiatry and Psychoanalysis:  
An Overall View and Its Development Lines)*

**Giuseppe Martini**

### **Abstract**

*As Psychiatry and Psychoanalysis tend to reduce psychic suffering, they are always related to understanding and the search of meaning. For this reason, they are placed within the hermeneutical field, although the tension with the non-hermeneutical field is constant, regarding body and affects. As regards Psychiatry, a few "key words" shared with hermeneutics are briefly discussed (symbol, language, narration, dialogue) and the peculiarities of the relationship with the psychotic patient are addressed. With reference to Psychoanalysis, some misunderstandings in the assumption of this philosophical orientation (relativism and coherentism) are debated, and then a new perspective based on the enhancement of the not presentable (or not repressed) unconscious is proposed. Both in the psychiatric and psychoanalytic fields, a hermeneutical conception emerges as a bridge between the unrepresentational and the narration.*

**Keywords:** psychic suffering, psychosis, unrepresentational, understanding, hermeneutic field

## **Abstract**

*Psichiatria e psicoanalisi, in quanto votate a lenire la sofferenza psichica, implicano sempre la comprensione e la ricerca di senso. Per tali ragioni esse si iscrivono all'interno del campo ermeneutico, sebbene costante sia la tensione che si istituisce con il campo del non ermeneutizzabile, che può fare riferimento ora al corpo ora agli affetti. Per quanto concerne la psichiatria, nel lavoro vengono brevemente discusse alcune "parole chiave" che essa condivide con l'ermeneutica (simbolo, linguaggio, narrazione, dialogo) e vengono illustrate le peculiarità dell'incontro con il paziente psicotico. Con riferimento alla psicoanalisi vengono dapprima discussi alcuni equivoci nella recezione di tale orientamento filosofico (il relativismo e il coerentismo), per poi proporre una prospettiva che si basa invece sulla valorizzazione dell'inconscio irrepresentabile (o non rimosso). Sia in ambito psichiatrico che psicoanalitico emerge così una concezione dell'ermeneutica come ponte tra l'irrepresentabile e la narrazione.*

**Parole chiave:** sofferenza psichica, psicosi, irrepresentabile, comprensione, campo ermeneutico

## **1. L'ermeneutica e i suoi limiti nelle discipline che affrontano la sofferenza umana**

Proprio perché muovono costantemente alla ricerca di un senso (non quello chiaro e autoevidente, bensì quello simbolico, aperto, che "dà da pensare": un *senso* emozionale, che rinvia alla *sensorialità*) psichiatria e (soprattutto) psicoanalisi trovano nell'ermeneutica il loro indiscusso statuto disciplinare, nonostante le dimensioni del *bios* e degli affetti, che

pure loro appartengono a pieno titolo, le proiettino costantemente ai confini del *non ermeneutizzabile*.

Eppure in quanto prassi volte alla cura della persona, non è alla comprensione di per sé che le due discipline mirano, bensì al lenimento della sofferenza e dunque a quella trasformazione affettiva che senso e linguaggio possono innestare, senza dimenticare la barriera della corporeità.

Sospese l'una tra il somatico e lo psichico (la psichiatria), l'altra tra la debole voce della ragione e il grido delle pulsioni (la psicoanalisi), testimoniano ambedue, proprio all'interno di tale contraddizione, l'ineludibile spazio della parola, la sua vocazione a farsi materia affettiva e il continuo rischio di un mancato incontro, di uno scarto. Esso dà conto del limite di tali ermeneutiche, ma anche del loro ruolo, indispensabile persino nel veicolare le trasformazioni neurochimiche innestate dal farmaco o quelle affettive, sebbene così resistenti alla parola.

Sono proprio tali considerazioni generali che inducono a porre una differenza di rilievo tra ermeneutica psichiatrica e psicoanalitica pur nella parziale sovrapposizione dei campi che esse abbracciano, differenza che chiama in causa proprio l'*ermeneutizzabile* ed i suoi limiti.

In campo psicoanalitico infatti non sembrerebbe più attuale la bipartizione tra energetica e ermeneutica posta da Paul Ricœur nella sua opera del 1965, se non con riferimento al pensiero freudiano e alla metapsicologia classica. Al contrario la psicoanalisi può rientrare interamente nel campo dell'ermeneutico in quanto linguaggio e costruzione del senso sono strettamente vincolati alle trasformazioni affettive/emotive che essi mirano ad attivare: «l'esperienza analitica è possibile a condizione di ritenere l'affettività profonda (...) come non estranea al linguaggio. (...) L'ipotesi fondamentale della psicoanalisi, a

mio avviso, è che il fondo affettivo, emozionale dell'uomo, per quanto possa essere profondamente nascosto (...) mantiene una parentela con il linguaggio. (...) la cura psicoanalitica consiste, precisamente, nel portare al linguaggio ciò che ne è stato escluso» (Ricoeur, 1988: 145, ed. it.) sostiene il filosofo in un suo più recente lavoro.

Non così stanno le cose in ambito psichiatrico ove *l'ermeneutizzabile*, al pari di quanto Jaspers (1913-1959) considerava a proposito del *comprendere*, è "interminabile" e nel contempo «trova ovunque dei limiti»<sup>1</sup>. Di essi in particolare due assumono particolare significato. L'uno è correlato con quelle condizioni psicotiche che, a ragione della loro gravità, richiedono si privilegi il fare piuttosto che il dire: lo spazio per la parola si riduce significativamente mentre *l'essere con* il paziente può esprimersi in una prossimità che trova nella *corporeità* e nell'*agire empatico e comunicativo* i principali veicoli di trasformazione psichica e di attivazione del pensiero (Martini, 1998). Si tratta di situazioni che rinveniamo anche nell'ambito del trattamento psicoanalitico, laddove sia prevalente la dimensione del contenimento emozionale mediata dal *setting* più che dalla parola, sebbene in tale caso quest'ultima continui a mantenere – a differenza che in certi contesti di lavoro psichiatrico – un valore di assoluto rilievo.

Il secondo limite, specifico della psichiatria, consiste invece nello "zoccolo duro" del *bìos*, o se si vuole nella coesistenza dei livelli del somatico e dello psichico, che operativamente si traduce nella integrazione degli interventi "attraverso la parola"<sup>2</sup> (cioè psicoterapici) e

---

1 «La comprensione, anche urtando ai confini dell'incomprensibile, è infinita, perché lo stesso compreso, con il proprio movimento, allarga il proprio spazio, modificandolo» (Jaspers, 1913-59: 386-7, ed. it.).

2 Va precisato che sarebbe meglio definire la psicoterapia, anziché "terapia *attraverso* la parola", come "terapia *attraversata* dalla parola", in quanto essa mira ad una



di quelli che saltando tale livello vanno piuttosto a incidere direttamente sul soma, quali ad es. gli psicofarmaci. Naturalmente i due livelli (cui va aggiunto quello psicosociale-riabilitativo) non agiscono separatamente (di qui l'enfasi, talora purtroppo con carattere di slogan, sull'intervento integrato): sono ben noti infatti sia l'effetto placebo del farmaco che le modificazioni neurochimiche, radiograficamente documentabili, indotte dalla psicoterapia. Ciò non impedisce tuttavia il riconoscimento di una (relativa) autonomia di tali livelli che, per quanto concerne gli interventi somatici, solitamente di tipo farmacologico, vanno appunto a costituire il "non ermeneutizzabile". Vale tuttavia anche in questo ambito pratico il monito «spiegare di più per comprendere meglio» (Ricoeur, 1987) che ripropone in qualche modo quanto Jaspers affermava a proposito dei limiti e dell'infinita della comprensione: la modificazione neurobiologica che il farmaco opera consente l'apertura di nuovi spazi di pensiero<sup>3</sup> che allargano o addirittura rimettono in moto l'ermeneutizzabile, consentendo, nei casi di effettiva integrazione, un circolo virtuoso che non è solamente interno all'ermeneutica, ma sia articola anche tra lo spiegare e il comprendere, tra l'ermeneutizzabile e il non ermeneutizzabile<sup>4</sup>.

Quanto si vuole sostenere è insomma che la spiegazione di un dato fenomeno su un piano biologico, non invalida le sue possibilità di

---

trasformazione – della cognizione, delle emozioni, dei sentimenti- che si sviluppa attraverso un complesso strumentario di cui la dimensione verbale fa parte senza esaurirlo.

3 Basti pensare all'arresto che il pensiero subisce nel caso delle gravi depressioni o anche in quei frequenti stati d'ansia che un semplice ansiolitico può ricondurre a valori tollerabili.

4 Beninteso il farmaco può essere somministrato anche durante una psicoanalisi, ma questo non altera il fatto che essa rientri interamente nel campo dell'ermeneutica, mentre il trattamento terapeutico visto nel suo complesso lo sarà solo parzialmente

comprensione su di uno psicologico, sebbene possa, operativamente, ridurle di valore. In tal senso, si concorda con la posizione di Edelson (1984) secondo la quale, sebbene non sia possibile un confronto sul "piano logico" tra un "predicato teorico" relativo alla mente e uno relativo al cervello, vale l'assunto più debole che la verità dell'uno possa essere subordinata alla verità dell'altro.

Dunque, una configurazione neurochimica particolare di un paziente schizofrenico non può invalidarne una certa caratterizzazione in senso dinamico. Tuttavia è necessario ammettere un'interferenza tra i diversi livelli (biologico, intrapsichico, interpersonale, sociale, ecc.) di modo che una nuova scoperta all'interno dell'uno possa provocare anche (seppur non necessariamente!) quella che può definirsi, sia in senso euristico che terapeutico, una *riduzione di valore* dell'altro (Martini, 1998). La consapevolezza che diversi livelli di conoscenza sono applicabili allo stesso fenomeno -e che questo non è comunque riducibile all'interno di un unico campo esplicativo- non elimina la possibilità di un'interferenza tra i diversi versanti della ricerca e di una ricaduta, anche pesante, degli uni sugli altri.

Si può così raffigurare lo sviluppo dell'ermeneutico come un cerchio A1 inserito all'interno di uno di raggio maggiore A2 che rappresenta il campo dell'extraermeneutico. Progressivamente A1 potrebbe anche quantitativamente ridursi e risultare sempre più compresso da A2 a ragione della rilevanza dei fattori somatici, ma si riconfigurerebbe tuttavia come più vicino alla storia e al vissuto del paziente, nella misura in cui la spiegazione non può non intervenire sulla comprensione, restringendola forse, ma anche rinnovandola e arricchendola, determinandone una maggiore "fittezza" della trama.

Pur consapevoli di questa premessa è indubbio che la psichiatria rimanga tra le discipline mediche<sup>5</sup> campo elettivo dell'ermeneutica. Quali le ragioni? Proverò a riassumerle nel modo più sintetico possibile valendomi di quei lemmi condivisi che risultano centrali tanto in ambito psichiatrico quanto in ambito ermeneutico, tentando di fornirne una breve descrizione che ne metta in luce la loro specificità. Questi stessi lemmi, seppur carichi di significati un po' diversi, fanno parte anche del vocabolario psicoanalitico e rendono dunque ragione dello spazio ermeneutico che le due discipline condividono.

## **2. La prospettiva ermeneutica in psichiatria**

### *2.1. Le parole dell'ermeneutica*

#### *Simbolo:*

Collegandoci con le riflessioni sopra proposte e insieme valorizzando l'idea di simbolo, proporrei di cogliere, quale specifico dell'ambito psichiatrico, una sorta di "doppiezza sincronica" delle modalità di relazione.

Essa si declina in un aspetto *indiziario* e un aspetto *simbolico*. Lo psichiatra è infatti chiamato, sul registro delle verità di fatto, a confrontarsi con il sintomo-indizio, nel senso che esso tradizionalmente assume in medicina, e che rimanda alla definizione di *indice* di Prieto: «fatto immediatamente percepibile che ci fa conoscere qualcosa a proposito di un altro fatto che non lo è» (cit. in Mounin, 1970: 221, ed. it.). Contemporaneamente, dovrà confrontarsi con il sintomo-simbolo, inteso come apertura verso un senso molteplice e ancora inconcluso. Il

---

<sup>5</sup> Che beninteso mai all'ermeneutica interamente si sottraggono anche nelle formulazioni più *hard: medicine evidence based*, chirurgia, ecc.: è questo l'ambito di cui si occupano le *Medical Humanities* e, più specificamente, la *medicina narrativa*.

problema sta proprio nella relativa inseparabilità di tali operazioni che chiamano in causa il sintomo-segno, che si tenderà ad annichilire farmacologicamente, e il (medesimo) sintomo-simbolo con cui si tenderà a relazionarsi assumendo una posizione comprendente.

*Linguaggio:*

La questione del simbolo è ovviamente strettamente vincolata a quella del linguaggio che proprio in psichiatria trova le sue espressioni più estreme, sino a quella condizione che la psicopatologia definisce "insalata di parole", di frequente rinvenimento negli stati psicotici acuti. Dal canto suo Ricoeur ha potuto sostenere, richiamandosi a Steiner, come la destinazione primordiale del linguaggio non sia tanto la comunicazione, bensì la manifestazione di un'enigmaticità ai confini con l'indicibile. Secondo il filosofo francese, la funzione narrativa può allora consistere «nell'ispessire, nell'aumentare l'opacità, cioè nel rinviare al mistero ma ancora attraverso il linguaggio» (Ricoeur 1986b: 121, ed. it.). Sebbene il linguaggio schizofrenico non abbia certo una intenzione o una finalità "misterica", intriso com'è di *simboli senza simbolizzatore* (Martini, 2011), magari suggestivi ma senza un soggetto che ne delimiti il senso, la funzione del terapeuta spesso è proprio quella di "rispettare" il mistero (o il delirio) ma tentando di proporne un diverso ordine linguistico attraverso la sua ri-narrazione.

Anticipando un punto essenziale del rapporto tra psicoanalisi ed ermeneutica con specifico riferimento al linguaggio, dovremmo anche riconoscere come la concezione ricœuriana di cui sopra non sia assolutamente estranea alla prima. Basterà ricordare, tra i più significativi, gli studi di Loewald, che enfatizzano proprio l'«antico nesso tra la cosa e la parola» (Loewald 1980: 163 ed. it.), la loro «iniziale unità primordiale» (166). L'Autore intende con ciò renderci attenti alla

dimensione non semantica del linguaggio stesso, a ragione della quale «le parole sono ingredienti indistinguibili di una esperienza percettiva globale» (*Ib.*); esse non servono a comunicare significati, «ma il suono, il tono della voce, il ritmo del discorso sono fusi all'interno di un evento globale di percezione e apprendimento» (*Ib.*). Solo più tardivamente, con l'instaurarsi del processo secondario, si creerà la «distinzione tra suoni come ingredienti di una esperienza totale e ciò che i suoni vogliono indicare e significare, tra significante sonoro e significante concettuale» (*Ib.*). Insomma, scrive ancora l'Autore (180) citando Paul Valéry, «(le parole) ci obbligano ad essere più che a capire», concludendone: «Dovrei forse osare dire che al momento propizio questo è proprio quello che accade durante la seduta psicoanalitica?» (*Ib.*).

*Narrazione:*

Dal linguaggio alla narrazione il passo è breve (e obbligato), ma alle precisazioni di cui sopra, valide tanto per la psicoanalisi come per la psichiatria, consegue che la narrazione risulterà strettamente correlata non solo con la rappresentazione, ma anche con *l'irrappresentabile*, in quanto finalizzata proprio a connettere il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, poiché lo fa attraverso lo strumento del linguaggio, anche a consentirgliene l'opportuno distanziamento (Martini, 2005).

C'è dunque un aspetto singolare e paradossale della narrazione in psichiatria: il suo fine principale, parafrasando quanto Steiner e Ricœur sostengono a proposito del linguaggio, non è tanto la chiarezza e la coerenza, e tanto meno la completezza, quanto piuttosto aprire una finestra sull'inenarrabile. *Narrazione e inenarrabile si costituiscono in psichiatria come poli di una dialettica infinita, radicalizzata proprio dallo*

*psicopatologico, cioè dalla dimensione di vuoto psichico e irrepresentabilità che contraddistingue i disturbi psichiatrici maggiori.*

È proprio questa dialettica tra quanto è soggetto all'ordine della rappresentazione, del linguaggio, della narrazione e quanto invece se ne sottrae, che configura la psichiatria come una pratica narrativa ed ermeneutica nel contempo, laddove beninteso all'ermeneutica (e all'interpretazione) non si attribuisca riduttivamente e ingenuamente il compito della chiarificazione e dell'esplicazione, ma la si intenda piuttosto nella sua funzione di *ponte* tra la narratività e l'irrepresentabilità (Martini, 2006). Ciò è in linea del resto con la provocazione di Gadamer che coglieva la "prossimità" dell'ermeneutica alla psichiatria non tanto nel comune percorso verso la comprensione, quanto nell'affinità che ambedue avvertono per le "questioni incomprensibili", per le «domande enigmatiche, a cui non sembra sia possibile fornire delle risposte sulla base di un sapere» (Gadamer, 1989: 185, ed. it.).

*Dialogo:*

Giungiamo così all'ultima voce, forse la più importante sia in campo psichiatrico che ermeneutico. Abbiamo visto come la narrazione sia solo uno dei canali attraverso cui si svolge quel complesso scambio relazionale tra lo psichiatra e il suo paziente. Eppure non la si può eludere nemmeno nei casi di grave destrutturazione psicotica. È destinata comunque a restare un "contenitore" all'interno del quale si danno altre pratiche terapeutiche, che in alcuni momenti acquisiscono maggiore efficacia e specificità di questa stessa.

Potremmo allora proporre di concettualizzare la prassi psichiatrica come la costruzione tendenzialmente infinita di una serie di *narrazioni provvisorie*, stante il fatto che i diversi attori della scena psichiatrica

(pazienti, familiari, terapeuti) non fanno che scambiarsi le loro narrazioni (di solito ma non necessariamente a partenza da quella del paziente) in uno spazio dia-logico finalizzato alla loro trasformazione, oltre che beninteso alla costruzione di una relazione interpersonale particolarmente difficile e a rischio nelle condizioni di non collaborazione (pazienti che rifiutano il trattamento e il dialogo stesso, non senza spesso la "corresponsabilità" dei terapeuti...). Da questo punto di vista occorrerà ribadire come il dialogo, qualora non voglia semplicemente ridursi a uno slogan, risulta in psichiatria un punto di arrivo sempre incerto e quasi mai, purtroppo, di partenza, ponendosi così grossi quesiti etici in merito al problema dell' "invasione dell'altro".

## *2.2. Ragioni della prospettiva ermeneutica in psichiatria*

Sulla base di tali presupposti, nella consapevolezza dello statuto altamente complesso, all'apparenza persino contraddittorio, della psichiatria, è possibile inquadrare riassuntivamente come segue le ragioni che suggeriscono l'adozione, al suo interno, di una prospettiva ermeneutica.

Se ne suggeriscono almeno cinque: (1) la psichiatria si rivolge a una soggettività non decomponibile; (2) è sempre narrazione di una storia; (3) implica comunque un'interazione; (4) si occupa di sintomi il cui valore non è solo segnico ma anche simbolico; (5) trova il suo oggetto specifico nel "fatto mentale", che si contraddistingue, a sua volta, per possedere carattere di incommensurabilità.

Proprio perché studia i disturbi delle relazioni umane, che elettivamente si esprimono attraverso il linguaggio e il comportamento, la psichiatria si rivolge a un individuo che deve inevitabilmente considerare nella sua interezza: una medicina che tratta il paziente

come un fegato o un polmone è una cattiva medicina; una psichiatria che tratta il paziente come lobo limbico o circuiti neuronali, semplicemente non è psichiatria (1). Essa è cioè "obbligata" a confrontarsi con la soggettività, essendo l'obiettivo del suo intervento rappresentato da una alterazione del processo stesso di "personazione". L'intervento non può perciò in alcun modo ridursi a un'indagine delle sole radici, bio- o psico-logiche che siano, di tale distorsione. È per tale strada che l'ermeneutica assume carattere di narrazione (2), vale a dire esita comunque nella elaborazione della storia del paziente, al cui interno sono presenti una miriade di elementi tra loro non omologabili (intrapsochici, interpersonali, etnici e culturali). In un momento successivo, la storia del paziente si costruisce anche attraverso l'incontro con noi (3) che ne rappresenta, per così dire, un nuovo capitolo. Si pongono allora le basi per una pratica trasformativa che riguarderà ambedue i membri della relazione: l'interferenza tra osservatore e osservato si fa inevitabilmente più marcata di quanto accade nel campo delle così dette "scienze esatte" per l'inevitabile condizionamento in senso storico, sociale e psicologico di cui sono portatori i due membri della relazione. Ciò chiarisce il valore mai esclusivamente segnico ma precipuamente simbolico del sintomo psichiatrico (4), che sollecita una operazione complessa e (teoricamente) interminabile di restaurazione e organizzazione del senso. A ciò si aggiunga il particolare carattere di *incommensurabilità* degli eventi mentali, oggetto di indagine della psichiatria e della psicologia dinamica (5): i fatti mentali sono incommensurabili, in quanto di ordine differente, sia rispetto alla regolazione o sregolazione biologica che pure li fonda, sia rispetto alle categorie logiche del pensiero, attraverso le quali vengono esaminati.



In termini clinico-operativi, è determinante per il lavoro ermeneutico la presenza attiva dell'altro, il terapeuta, inteso come *modulatore affettivo del racconto*. È dunque fondamentale la differenza tra il raccontare (e raccontarsi) la propria storia, e il raccontarla all'interno del "dialogo che noi siamo". Tale modulazione affettiva si traduce nella restituzione al paziente di una immagine di sé e di una storia di sé che possano riaprire le porte al cambiamento, che possano consentire un dispiegarsi dell'*ipseità* senza tradire la *medesimezza*.

### 2.3. *Ermeneutica dell'incontro con lo psicotico*

Indubbiamente la maggiore specificità dell'ermeneutica psichiatrica nasce dall'incontro con lo psicotico e dalla duplice radicalità cui esso ci espone: da un lato lo scompaginamento del linguaggio e del pensiero, dall'altro il rifiuto del dialogo e della relazione stessa con la richiesta sovente di non profanare il suo spazio autistico.

È del resto proprio nella sospensione tra la perdita di senso e la sua rideclinazione delirante che si istituisce quella *frattura*, l'emergere improvviso del nuovo, che indusse Jaspers a parlare di *processo* (1913-59) ed a vincolare la categoria delle schizofrenie a quella dell'*incomprensibile*, con particolare riferimento alla genesi del delirio. Forse ciò che Jaspers non evidenzia a sufficienza, ma che bene emerge dagli studi posteriori di psicopatologia comprensiva, è come sia proprio lo schizofrenico ad avere a che fare *in primis*, in modo tormentoso, con l'incomprensibilità, da cui la assillante questione "cosa mi sta succedendo?" che ci pone e si pone, e che sovente trova risposta solo nel delirio.

È esattamente qui che vorrei collocare la radice delle difficoltà dell'incontro con lo schizofrenico, *in questa sua dolorosa e drammatica*

*presa d'atto che il mondo, anche nelle sue strutture elementari e fondative, non è "ermeneutizzabile" e nella conseguente deriva verso un'ermeneutica infinita. Lo schizofrenico non può comprendere il senso stesso della presenza dell'altro, molto più e molto prima di quanto non ne possa comprendere significati e specifiche intenzioni, che magari interpreterà come minacciose.*

L'Altro è terrificante *per sé*, non in quanto riconfigurabile come persecutore. Di fatto, l'attribuzione di senso, anche di un senso sinistro, riduce sovente il terrifico<sup>6</sup>. Nella relazione con il paziente psicotico il terapeuta si muove all'interno di un precario e niente affatto garantito equilibrio, una sorta di corda tesa tra due burroni: da una parte il delirio, dall'altra la incomprendibilità radicale che sorge quando sono minate le categorie del senso comune. La precarietà di questo equilibrio è anche all'origine della precarietà della "tecnica" e della relazione tanto in ambito psichiatrico che psicoterapico: non si può colludere con il tentativo di (pseudo)guarigione dello psicotico rafforzandone l'ermeneutica delirante, ma non si può nemmeno risospingerlo nell'incomprendibile.

Se prendiamo atto della comune radice di incomprendibilità alla base del delirio come delle situazioni-limite, alla base dell'esistenza come dell'inconscio (Jaspers, 1913-59), allora la relazione con lo psicotico può fondarsi su una comunanza empatica ben diversa dalla distanza irriducibile tra chi è sostenuto dalla credenza in un mondo persecutorio (il paziente) e chi si rifiuta di aderire ad essa (il terapeuta). Nel caso del delirio schizofrenico, il chiarimento pedagogico volto a negare la presenza del persecutore, o l'interpretazione del delirio come

---

<sup>6</sup> Per questo Benedetti ha parlato del delirio come *difesa* (1980) e Pao (1979) ne ha evidenziato la funzione adattativa.

espressione di una conflittualità familiare o di altri complessi emotivi irrisolti, non può assumere alcuna valenza terapeutica in quanto mai come in questi casi il “capire” è distante dal “sentire”. “Capisco quanto le mie sensazioni siano assurde – può rassicurarci lo schizofrenico che sta recuperando le sue capacità cognitive – eppure continuo a sentire in quel modo”.

Il terreno su cui si può costituire l’*intesa*, una *intesa antropologico-ermeneutica basilare* che privilegia canali extraverbali, è dunque proprio quello della *incomprensibilità*, o meglio, con terminologia che reputo decisamente più idonea e meno fonte di equivoci, della *irrapresentabilità* (Martini, 2005). Forse la si potrebbe più propriamente definire un’*intesa “metaermeneutica”*, perché inerisce i fondamenti stessi dell’ermeneutica in quanto vocazione ontologica dell’essere umano che si affaccia al mondo ed è nel mondo attraverso l’interpretazione. Quanto di tale posizione possono condividere il paziente psicotico ed il suo terapeuta sta per l’appunto nell’assunzione della irriducibilità dell’irrapresentabile alla rappresentazione.

### **3. La prospettiva ermeneutica in psicoanalisi**

#### *3.1. Equivoci nella recezione dell’ermeneutica in ambito psicoanalitico*

Pur nella comunanza del “terreno” di fondo che vorrei ancora una volta sottolineare, il discorso relativo alla psicoanalisi si colloca diversamente, anche in relazione a ragioni contingenti, d’ordine storico. Se infatti il rapporto tra psichiatria ed ermeneutica si è posto su basi a mio parere più appropriate che hanno trovato talora nella psichiatria d’impronta fenomenologica una loro valida mediazione, i rapporti tra psicoanalisi ed ermeneutica, le potenzialità del loro dialogo sono state inizialmente frenate da una sua ricezione in ambito psicoanalitico che ne ha

privilegiato il versante relativista. Ciò ha condotto ad alcuni equivoci. Curiosamente, sebbene l'ermeneutica sia una filosofia di stretta marca continentale, sono stati gli psicoanalisti nordamericani i primi ed i più sensibili alle potenzialità di una sua applicazione, tuttavia trascurando alcuni Autori e tenendo poco presente l'ampiezza e la complessità dell'opera di altri. Del resto l'ermeneutica, al pari della psicoanalisi, rappresenta un terreno variamente composito, talora contraddittorio, impossibile da ridurre all'interno di un solo nucleo teorico.

Quanto agli equivoci di cui dicevo, il primo potrebbe appunto denominarsi *relativismo ermeneutico*. Esso si è generato dalla combinazione con altre tendenze che, autonomamente e per altre vie (ma anch'esse con un legame profondo con le trasformazioni e le tendenze della cultura contemporanea), attraversavano ed attraversano la psicoanalisi. Mi riferisco ad una concezione allargata e ubiquitaria del transfert, alla valorizzazione enfatica dell'*après coup*, a una rilettura unilaterale e "costruzionista" di *Costruzioni nell'analisi* (Freud, 1937), alla crisi della metapsicologia freudiana, e infine all'attenzione privilegiata alla relazione e soprattutto all'*hic et nunc*, in contrapposizione alla propensione della versione "classica" (magari di marca "archeologica") a privilegiare la "realtà psichica". Si è così giunti, attraverso tale ermeneutica, a posizioni discutibili e perentorie quali la contrapposizione tra verità narrativa e verità storica (Spence, 1982), la negazione stessa dell'esistenza di un passato storico, la assolutizzazione della *creazione* del significato (con esiti in quello che Ahumada chiama «creazionismo», 1994), la rinuncia a ogni possibile istanza veritativa all'interno del processo analitico. Ciò ha fatto sostenere ad Eagle, già diversi anni fa, di non aver «ancora incontrato nelle varie esposizioni e difese della posizione ermeneutica un qualsiasi tentativo riuscito di

spiegare il problema elementare ma non certo eludibile dell'affidabilità dell'interpretazione, nonché quello a esso connesso dei criteri della conoscenza» (Eagle 1984: 179, ed. it.). Queste critiche, assolutamente immeritate nel caso di gran parte dell'ermeneutica continentale, specie quella che a buon diritto è stata definita «veritativa» (Mura, 1990), risultano invece comprensibili, se rivolte a certi psicoanalisti che nelle loro opere, peraltro meritoria per più di una ragione, si sono spesso abbandonati a radicalizzazioni (in senso relativista e narrativista) abbastanza discutibili. Basti rammentare l'idea schafferiana dell'analista cocreatore (1992)<sup>7</sup> o, più ancora, la dicotomia tra verità storica e verità narrativa che "flirta" con l'idea che «la verità si possa creare mediante l'enunciazione» (Spence, 1982: 164, ed. it.).

Il secondo equivoco, altrettanto discutibile, è consistito nel *ridurre l'ermeneutica ad una spiegazione coerente, chiara e sistematica*. Se dunque, nel primo caso, essa veniva appiattita all'interno del paradigma narrativista, che nega il confronto con le problematiche della storia e della verità (ampiamente affrontate da Ricoeur nell'ultima sua grande opera del 2000), in tal caso viene assunta all'interno del paradigma della narrazione "forte", quella, per intenderci, del romanzo ottocentesco, fatto di intrecci, intrighi e situazioni ben definite, dimenticando come questo sia solo uno dei possibili paradigmi della narrazione. Dimenticanza, occorrerà riconoscere ancora una volta, che è tanto dei sostenitori (Schaffer) quanto dei detrattori della posizione ermeneutica (Laplanche). Effettivamente, quando gli psicoanalisti nordamericani assumono il paradigma narrativo, danno l'impressione di farlo

---

<sup>7</sup> Non è però corretto, nonostante ciò, ridurre il pensiero di Schaffer e Spence a posizioni relativiste, sebbene sia necessario segnalare una certa loro ambivalenza, che talora si traduce forse in contraddizione.

univocamente nel senso sopra delineato. Ma come trascurare, d'altra parte, che anche l'interpretazione psicoanalitica "classica" finisca spesso con l'ambire alla coerenza e alla sistematicità? Si finisce allora per assistere ad una contrapposizione (che in realtà è un sodalizio!) tra una narrazione forte e una metapsicologia altrettanto forte!

Laplanche, ad esempio, affronta il problema vincolando il narrativo alla rimozione. L'autore, muovendo la sua critica agli psicoanalisti "narrativisti" americani, assume appunto, seppure per distanziarsene radicalmente, l'idea di narrativa come «modo con cui l'essere umano è portato a formulare a se stesso, in forma di racconto più o meno coerente, la propria esistenza» (Laplanche, 1998: 7, ed. it.). Giunge così a constatare che «dal punto di vista clinico, la narrativa privilegia (...) la costruzione di un racconto coerente, soddisfacente, integrato» (8). La riflessione è acuta e per più di una ragione condivisibile, specie nelle conclusioni che indicano una duplice vettorialità, verso la ricostruzione e verso la "detraduzione" (di cui solo l'ultima è ritenuta propria della psicoanalisi). Tuttavia, essa si basa su un'idea di ermeneutica decisamente "primitiva" (Ricœur, 2007). Infatti, necessariamente la "messa in racconto" ha solo una funzione difensiva, o non piuttosto anche creativa e trasformativa, necessariamente "messa in racconto" e rimozione debbono procedere di pari passo?

Anche a tale proposito trovo molto equilibrata su di un piano teorico e feconda per il lavoro clinico la riflessione di Paul Ricœur, laddove l'Autore sostiene che «tra un linguaggio troppo semplice, che spiega tutto, ed uno che sottintende, vi sono tutti quei livelli di linguaggio, *in cui l'esplicito crea un nuovo implicito*. Ma questo nuovo implicito deve essere esplicitato e situato: tale è il processo ermeneutico che non ha fine» (Ricœur, 1986b: 121, ed. it., *corsivo mio*).

L'ermeneutica mira sì alla produzione di un senso che però essa riconosce infinito, inconcluso, in traducibile.

### *3.2 L'ermeneutica come ponte tra l'irrepresentabile e la narrazione*

Rispetto a quanto proposto, specie negli ultimi decenni del secolo scorso dalla psicoanalisi nordamericana, seguirò un'altra via per dar conto dello statuto ermeneutico della psicoanalisi, una via più sensibile agli apporti della filosofia continentale, Ricœur in particolare, e nel contempo alle riconcettualizzazioni dell'idea di inconscio che hanno attraversato largamente la psicoanalisi degli ultimi cinquant'anni e che si sono incontrate più recentemente con quelle del campo delle neuroscienze, andando a definire quanto oggi è ricompreso sotto la generica dizione di *inconscio non rimosso*. Seppure per vie diverse, tale questione e insieme la centralità del lavoro con le aree irrepresentabili della mente è venuta a trasformare profondamente la teoria e la pratica psicoanalitica. Numerosi sono gli autori e i concetti che è possibile citare: la psicosi bianca di Green (1973), il pittogramma di Aulagner (1975-1992), la raffigurabilità psichica dei Botella (2001), gli elementi beta e l' "O" di Bion (1963; 1970), lo spazio transizionale di Winnicott (1971), il conosciuto non pensato di Bollas (1987), la posizione contiguo autistica di Ogden (1989), l'esperienza non formulata di Donnel Stern (2003), l'ambito del nuovo inizio di Loch (1975-1986), l'essere simmetrico di Matte Blanco (1975), il vuoto di Resnik (1986), l'oggetto originario concreto di Ferrari (1992).

Tutto questo ha favorito una nuova concettualizzazione dell'inconscio che potrebbe riassumersi come segue (Martini, 1998 & 2005).

L'inconscio freudiano, pur funzionando secondo il processo primario, tuttavia *presuppone* in certo modo *la contraddizione* (foss'anche per ammettere al suo interno la possibile, paradossale coesistenza di termini contraddittori). Il modello di inconscio che certe correnti della psicoanalisi hanno cercato di configurare dopo Freud sta invece *prima della contraddizione*. Si verrebbero così a porre tre diversi livelli mentali: quello coscienziale, per cui vale il principio di non contraddizione (*a* è diverso da *non a*), uno intermedio, esplorato da Freud, per cui tale principio, seppur presupposto, non è valido (*a* è uguale a *non a*), e infine un livello più "originario" per cui tale equazione non può nemmeno porsi, in quanto i termini *a* e *non a* ancora non si danno, *sebbene siano annunciati*. La differenza tra questi ultimi due livelli è radicale: in un caso, ad esempio, nell'inconscio vige la rappresentazione del maschile e femminile, ma esso, incurante della contraddizione, può fonderli in un'unica immagine onirica; nell'altro i due termini di base non sono rappresentabili e dunque non è nemmeno possibile la loro contraddittoria fusione.

A questo livello più "primordiale" esistono fenomeni inconsci di pertinenza della sfera del protomentale: si tratta di sensazioni indistinte, talora dolorose, che, per loro natura, non sono passibili di alcuna definizione. Occorre a scanso di equivoci precisare che da questo magma oceanico traggono origine non solo la psicosi, ma anche i normali processi psichici, così come i più elevati processi di simbolizzazione. Il carattere differenziale tra destrutturazione psicotica e organizzazione simbolica insiste allora nella capacità di operare un *distanziamento*. In sintesi, l'unica descrizione che può adattarsi a questi fenomeni inconsci, per quanto ogni definizione sia a rigori impossibile,



potrebbe essere quella che li intende come *ciò che non è ancora pensiero*.

Ad un altro livello rinveniamo invece quei fenomeni inconsci, esaurientemente descritti da Freud, che includono *pensieri e funzioni mentali soggetti a rimozione, negazione, scissione, proiezione ed espulsione*, la cui importanza per il lavoro clinico è stata prima assolutizzata, poi forse trascurata (al pari del paradigma ricostruttivo rispetto a quello costruttivo). Questi eventi mentali si collocano a un livello intermedio tra i primi e quelli che seguono le leggi del processo secondario.

Si potrebbe così pensare ad un percorso a partenza dal protomentale, che procede verso le emozioni e i pensieri inconsci di secondo livello, sino a giungere ai pensieri preconsoci e coscienti, gli unici passibili d'essere posti in forma narrativa.

Naturalmente, non si insisterà mai abbastanza sul fatto che questi diversi livelli dei processi inconsci non vanno intesi in forma reificata e separata: l'inconscio irrepresentabile e l'inconscio rappresentazionale, così come questi stessi in rapporto con il pensiero secondario e la rappresentazione cosciente, vanno a costituire un flusso continuo: sono aspetti dello psichico la cui sensibile diversità non impedisce loro di essere strettamente embricati!

Se ha senso, come ritengo, riproporre anche in psicoanalisi la figura del circolo ermeneutico, ebbene esso si declina in primo luogo proprio nella dialettica tra la rappresentazione e l'irrepresentabile. Accedere ad una di queste due dimensioni non ha dunque un valore di per sé, ma – soprattutto – in quanto porta d'accesso all'altra. Attraverso la rappresentazione inconscia noi accediamo e possiamo potenziare (auspicabilmente nelle sue valenze creative e simboliche) la dimensione

di irrepresentabilità della mente umana, così come, ricordandoci con quest'ultima, su di un piano prevalentemente sensorio ed emotivo, possiamo favorire l'emergere di nuove rappresentazioni.

Questo ci introduce ad un altro aspetto, d'ordine più generale, che implica anche il precedente: la possibile *concezione dialettica della psicoanalisi*.

Sono la vocazione dialogica e metodica dell'ermeneutica insieme, nonché la riproposizione della centralità del *circolo ermeneutico* che risale già a Schleiermacher (1829), a condurci verso la dialettica. Nel saggio *Della interpretazione* (1965) Paul Ricoeur individua un tale movimento dialettico nel circolo tra archeologia e teleologia, distanziando in tal modo la psicoanalisi dalle «filosofie del sospetto», ma anche svincolandola da un rigido legame con le sue radici metapsicologiche. Egli inaugura così, inconsapevolmente, un percorso che solo dopo anni condurrà all'interno del movimento psicoanalitico ad una diffusione dei concetti di intersoggettivo, relazione, interazione, e, finalmente, di dialettica. Nel momento in cui Ricoeur scrive, a metà degli anni Sessanta, e per di più in Francia, forse non vi sono ancora i presupposti per cogliere le potenzialità, non solo filosofiche ma anche cliniche, di una tale riflessione. Piuttosto il suo discorso può sembrare una "contaminazione" della psicoanalisi con la filosofia se non con la teologia stessa, e parrebbe includere l'invito ad adottare una visione "multidisciplinare" compensativa dei "limiti" della psicoanalisi. Se però la concezione dialettica viene assunta *all'interno* della psicoanalisi (come giunge a proporre lo stesso Ricoeur), la questione cambia radicalmente. Ciò infatti può condurre ad una *modificazione del modo d'esser(c)i dello psicoanalista*, ad una *trasformazione del rapporto tra teoria e prassi*, e infine ad un *cambiamento dei fattori terapeutici* in gioco.

Affermare ad esempio che il “cuore” dell’azione terapeutica della psicoanalisi stia in un andare avanti e indietro tra una modalità di funzionamento col paziente come persona reale dialetticamente rapportata con il lavoro che si svolge sul piano delle fantasie inconsce (Feinsilver, 1998) ha una portata teorica innovativa non da poco, sia nei confronti della teoria classica che dell’intersoggettivismo. Affermazioni di tal sorta ci conducono diritto alla necessità di adottare all’interno del lavoro psicoanalitico un modo di pensare dialettico o, se si vuole, un modo di pensare che riconosca la centralità del circolo ermeneutico. Vorrei rideclinare il continuo passaggio dal tutto alla parte e dalla parte al tutto che esso propone, nel passaggio bidirezionale dalla relazione fantasmatica all’interazione, dall’analista come persona all’analista oggetto di investimenti inconsci, dal rappresentabile all’irrappresentabile, dalla costruzione alla ricostruzione. Ogni dimensione conduce all’altra ed è rivista alla luce dei nuovi apporti che l’altra consente.

Quest’ultimo punto può condurci a una questione di vasto respiro: esiste una antitesi irrimediabile tra le “psicoanalisi della irrappresentabilità” (tipicamente quelle di derivazione bioniana, e forse anche alcuni sviluppi junghiani) e le “psicoanalisi della soggettività” (quelle nordamericane dal costruzionismo all’interazionismo, dall’interpersonalismo all’intersoggettivismo)?

Ho segnalato altrove (Martini, 2005) come la *funzione simbolica del soggetto* consista nel tentativo continuo di estrarre dal magma informe dell’inconscio forme pensabili e linguisticamente esprimibili. In questo senso, si è detto, la psicoanalisi è una *traduzione* e dunque un processo ermeneutico. A me pare che tutte le volte in cui l’attenzione privilegiata alla dimensione a- o pre-rappresentazionale si accompagna ad una

attenzione a tale funzione simbolica, lì si può esercitare una coniugazione tra l'irrappresentabile e quanto attiene al soggetto o alla relazione tra soggetti. In questo senso sentirei di poter rinviare al modello di Ogden (1994) (la dialettica tra soggetto centrato e decentrato), o a quello di Matte Blanco (1975) (l'essere asimmetrico e l'essere simmetrico) o di Ferrari (1992) (la nascita della mente a partire dall'oggetto originario concreto). Il pregio di questi modelli (e di diversi altri prima citati) sta nel mantenere una attenzione costante ai livelli più informi dell'inconscio, quelli che appunto non hanno ancor avuto accesso alla dimensione rappresentazionale, ma insieme nell'essere anche particolarmente solleciti nei confronti dell'emergere del pensiero e dell'intersoggettività. Questo pensiero, proprio perché colto nel suo nascere (e nel suo successivo divenire: dalle rappresentazioni visive a quelle verbali, dalle modalità primarie a quelle secondarie) è strettamente interrelato con la dimensione degli affetti e delle emozioni.

In tale prospettiva risulta centrale nel trattamento psicoanalitico il movimento di *va e viene* che conduce il paziente dal suo essere sociale (e dunque pienamente all'interno della dimensione della coscienza) al suo *prima* di costituirsi soggetto e viceversa. La dimensione di soggetto costituito, anche nel caso delle patologie più gravi, rappresenta in qualche modo la sonda per andare a scrutare e conformare quanto è ancora informe. In questo senso, non vedo opposizione bensì un possibile gioco dialettico tra gli scambi che avvengono a livello intersoggettivo interattivo e quelli che presuppongono una indifferenziazione primitiva.

In fondo, il compito dell'analisi consiste proprio in questo procedere dalla quotidianità dell'analizzando, cioè dalla sua abituale vita reale e relazionale, alla vita intrapsichica, per poi "riconsegnarlo" alla prima. Nel

far questo incontriamo le aree di "morte psichica" che sono quelle che motivano il trattamento. Noi dobbiamo sì costituire per queste aree un accesso al linguaggio, nella convinzione che *l'essere, che può essere compreso, è linguaggio* (Gadamer, 1972). Però, per approdare ad esso, è indispensabile navigare le acque dell'indicibile.

#### **4. Linee di sviluppo**

Vorrei concludere tentando un breve approfondimento di tre piani del lavoro analitico, con cui ci siamo in parte già confrontati: l'immagine, la traduzione e l'intraducibile, in quanto in essi intravedo feconde linee di sviluppo sia in senso clinico che per quanto concerne l'incontro tra psicoanalisi e ermeneutica.

##### *4.1. L'immagine*

Quanto alla prima, Ricœur aveva già anticipato nel 1978 una direttiva della psicoanalisi che, negli anni duemila, appare finalmente assumere un rilievo prima negatole. Già allora infatti il filosofo aveva sottolineato il primato dell'immagine sul linguaggio (verbale), stante la sua maggiore vicinanza all'inconscio e alla sensorialità, nonché il suo disporsi all'inizio piuttosto che alla fine (ma comunque non al di fuori!) della catena che conduce dalla rappresentanza alla rappresentazione di cosa e di qui alla rappresentazione di parola.

In quel suo scritto l'autore si pone in posizione critica nei confronti della psicoanalisi di derivazione strutturalista sebbene riconosca che la relazione analitica si caratterizzi come "*situation*" di parola. Tuttavia precisa che «non si tratta affatto qui di un caso di amputazione dell'esperienza umana e di una sua riduzione al discorso, al contrario è una questione di estensione della sfera semiotica *fino agli oscuri confini*

*del muto desiderio antecedente il linguaggio (...) la psicoanalisi estende il linguaggio al di là del piano logico verso le regioni alogiche della vita»* (Ricoeur, 2007: 94, ed. it., corsivo mio). Di qui l'autore tenta di mostrare come «l'universo di discorso appropriato all'esperienza analitica non è quello del linguaggio, ma quello dell'immagine», pur avvertendo nel contempo «come questa tesi non è semplicemente e puramente opposta a quella linguistica» (92): infatti «anche l'immagine rientra nell'ordine del semiotico» (104). Questo gli consentirà di affermare più oltre che «il problema per l'interpretazione non consiste nell'appartenenza del simbolo al tesoro verbale dell'umanità, ma nell'uso 'pittorico' che ne fa il sogno» (108). Gli sviluppi successivi della psicoanalisi, le trasformazioni del modello di inconscio, l'attenzione alla dimensione di irrepresentabilità dell'inconscio stesso hanno evidentemente favorito il cammino in questa direzione. L'interesse per la dimensione immaginifica del lavoro analitico è peraltro correlata con la maggiore attenzione che per esso rivestono complessivamente le diverse dimensioni della sensorialità. Questo ha portato altri autori a occuparsi di ambiti, che forse con l'immagine non hanno strettamente a che vedere, ma ne sono, dal nostro punto di vista, strettamente correlati: la dimensione sonora e non semantica del linguaggio (Loewald, 1980), la corporeità (Ferrari, 1992; Lombardi, 2016), la musicalità (Di Benedetto, 2000).

#### *4.2. La traduzione*

Se tale dialettica immagine-linguaggio è fondativa dell'analisi, allora potremmo considerare tra le sue finalità la costruzione di un'*interlingua* e vederne l'articolazione su due versanti. Dobbiamo a George Steiner l'introduzione di questo termine, con cui l'autore intende evidenziare

(con riferimento alle più autorevoli traduzioni letterarie) la felice forzatura della lingua d'arrivo nelle strutture della lingua di partenza, «una terra di nessuno nello spazio psicologico e linguistico» (Steiner, 1992: 376, ed. it.) «in cui la dialettica di impenetrabilità e di penetrazione, di estraneità intrattabile e di 'aria di casa', resta irrisolta ma espressiva» (466).

Nel contesto di nostra pertinenza, l'interlingua può intendersi come la lingua dell'analista radicalmente trasformata (e persino sovvertita nelle sue strutture "grammaticali") dall'inconscio del paziente: un luogo che non è proprietà di nessuno, ma in cui ritrovarsi. La questione della costruzione di un'interlingua si pone in primo luogo su di un versante intersoggettivo, tra analista e paziente, ove dovrebbe esitare in un modo nuovo nella comunicazione, che non pertiene né all'uno né all'altro. Essa si pone tuttavia anche su di un versante "intrasoggettivo". Mi riferisco a un'*interlingua immagine - parola*, che si darebbe come un'immagine fortemente evocativa della parola e impregnata di parole essa stessa, e nel contempo come una parola fortemente evocativa e fortemente impregnata di immagini. L'analisi si porrebbe così come il luogo generatore di una forma specifica di sensorialità che possa consentire l'attivazione di un circolo (immagine/parola, rappresentabile/irrappresentabile), senza arrestarsi né al logos né al patico. Né l'*insight*, né la capacità di esprimere le proprie emozioni possono di *per sé* rappresentare l'obiettivo d'arrivo del lavoro analitico, che si giustifica solo nell'acquisizione di una valenza trasformativa che li mette in gioco entrambi (Martini, 2015).

Del resto, proprio tornando alla questione della sofferenza, dopo un breve digressione intorno al narrativo, Ricœur propone una «seconda linea della mia riflessione, la traduzione» (Ricœur, 2007: 165, ed. it.).

Ed è affrontando questa seconda linea che sentirei di potermi spingere a sostenere che proprio il nodo tra fedeltà della traduzione e intraducibilità rappresenta l'eredità più feconda che l'ultimo Ricœur lascia alla psicoanalisi.

#### 4.3. *L'intraducibile*

Una illustrazione significativa di tale nodo la si rinviene nell'aforisma proposto in modo folgorante dal filosofo francese in un passo dell'intervista rilasciatami nel 2003: «vi è un intraducibile dinanzi alla traduzione e un intraducibile generato e prodotto dalla traduzione stessa» (*Ib.*). Mi sembra che ciò sia compatibile con l'idea, largamente discussa altrove (Martini, 2005), che noi accediamo all'irrappresentabile solo in virtù e per mezzo della rappresentazione, così come ci garantiamo un allargamento della rappresentazione solo a partenza dall'irrappresentabile.

Questa mi sembra già una possibile articolazione su di un piano psicoanalitico dell'aforisma ricœuriano circa la duplicità dell'intraducibile: lo psicoanalista si trova dinanzi ad un discorso del paziente che, quand'anche sufficientemente coerente e organizzato, conserva, a ragione delle perturbazioni emotive che lo attraversano, un nucleo di intraducibilità di partenza. L'interpretazione dell'analista, se non si riduce a un sistema semantico chiuso, ma veicola una valenza simbolica, e dunque «dà da pensare», nel momento in cui tenta di risolvere questa intraducibilità *ne produce una nuova* che offre all'ascolto e all'interpretazione del paziente.

In uno scritto di due anni prima il filosofo aveva suggerito di convertire l'alternativa (teorica) traducibile/intraducibile in quella (pratica) fedeltà *versus* tradimento: è questo che rende «effettivamente



praticabile» un'operazione quale la traduzione che, a rigori, sarebbe «teoricamente incomprensibile» (Ricœur 2001: 54–55 ed. it.). Ma «fedeltà estrema» significa anche rispetto dell'intraducibile e dell'incomprensibile, in quanto *fedeltà alla capacità del linguaggio di mantenere il segreto rispetto alla sua tendenza a tradirlo* (73). Il nostro atteggiamento di "rispetto" si può tradurre perciò in un percorso che semplificherei in questo modo. All'inizio c'è l'imperativo "etico", steineriano e ricœuriano, "comprendere è tradurre". Una volta preso atto della barra dell'intraducibile e dell'irrappresentabile, dobbiamo però riconoscere che, a fronte di questo imperativo etico, è anche necessario impegnarsi ad evitare tanto l'intraducibilità assoluta così come la traducibilità totale. La prima infatti comporta una *riduzione della alterità alla alienità*, la seconda implica una *negazione dell'alterità* e dunque un non rispetto della differenza e del "segreto" che separa me dall'altro, in modo ancor più radicale e sofferto se questi è un paziente psicotico. Di qui discende l'importanza di quella che chiamo la "condivisione dell'incomprensibile" (Martini, 2011).

Quindi, l'"imperativo etico" di comprendere l'altro deve sapersi arrestare dinanzi al riconoscimento di un fondo incomprensibile (o, come preferisco dire, irrappresentabile) che prima che con il delirio o la psicosi (in una declinazione per quanto eclatante assolutamente parziale e specifica) ha a che fare con l'esistenza.

Tornando allora conclusivamente all'aforisma "*il y a un intraduisible devant la traduction et il y a un intraduisible produit et révélé par la traduction*" mi sento di sostenere che è proprio questa l'essenza del processo psicoanalitico: interpretare non al fine esclusivo di chiarificare e così concludere, bensì anche di incrementare l'intraducibile, potenziare il fondamento irrappresentabile dell'inconscio.

L'analisi si configurerebbe allora come un percorso volto ad attingere, grazie alla traduzione, proprio a quella dimensione dello psichico – e soprattutto dello psichico inconscio – che è in prima battuta incomunicabile, incomprensibile, irrapresentabile e *intraducibile*. La funzione maieutica della psicoanalisi non consiste allora tanto in un'operazione interpretativa finalizzata alla chiarificazione, bensì in un portare «alla luce tutto quanto si rivela come intraducibile per effetto della traduzione» (Ricœur, 2007: 165).

Attualmente mi sento di sostenere che il termine "traduzione" sia forse più appropriato di quello di "interpretazione" per connotare il lavoro analitico e vorrei indicare quattro ordini di fattori che spingono in questa direzione: 1) riferirsi alla traduzione permette di rimarcare maggiormente il testo del paziente; 2) l'intervento dell'analista in questo modo si configura maggiormente come un dire altrimenti, un rinarrare, un riconfigurare; 3) non esistono traduzioni vere e false, al contrario del fatto che esistono interpretazioni vere e false; piuttosto ci sono traduzioni fedeli e infedeli; 4) mentre è discutibile parlare di ininterpretabile è perfettamente legittimo parlare di intraducibile e cogliere in esso la derivazione sul piano filosofico dall'incomprensibile e sul piano psicoanalitico dall'irrapresentabile.

#### *4.4. La dimensione etica*

Tutto questo lascia bene intravedere in filigrana le connessioni e la rilevanza della posizione ermeneutica per le questioni di carattere etico che attraversano psicoanalisi e psichiatria. Limitandoci agli assunti generali, potremmo partire da una notazione di un lavoro di Paul Ricœur del 1986, poi ripresa anche in testi successivi, circa il "duplice" compito del lavoro ermeneutico: «ricostruire la dinamica interna del testo,

restituire la capacità dell'opera di proiettarsi al di fuori nella rappresentazione di un mondo che potrei abitare» (Ricœur, 1986a: 31, ed. it.).

Una prospettiva ermeneutica in psichiatria e psicoanalisi implicherebbe allora tre istanze: a) la ricerca del significato nel *rispetto* del testo e delle intenzioni del suo autore, b) il conferimento, una volta acquisito tale significato, di una ulteriore significatività, nella prospettiva di una apertura verso nuovi orizzonti, c) la capacità di riuscire a convertire tale "testo" nella rappresentazione di un mondo che i nostri pazienti "potranno abitare".

È questo l'aspetto etico, che nelle nostre discipline si correla strettamente con il momento della cura. Ignorare una sola di queste tre istanze, che chiamerò rispettivamente *veritativa*, *costruttiva* ed *etica*, non può che ricadere sulle rimanenti sconvolgendone totalmente la loro funzione, che è sì specifica, ma si dà solo nell'interconnessione con le altre due.

Rispetto ad una ermeneutica testuale, sia pur intesa a costruire un mondo che "potrei abitare", nel campo delle nostre discipline il focus si sposta ancor più sull'Altro e sul suo diritto a una sua collocazione intramondana (abitare un mondo) che da solo non è in grado di costruire.

Insomma, «Torniamo sempre alla questione della sofferenza: la sofferenza insopportabile e la sofferenza sopportabile» (Ricœur, 2007: 164, ed. it.). Non è forse questo quanto in modo deciso e radicale contraddistingue la specificità dell'ermeneutica psichiatrica e psicoanalitica e del loro particolare legame con la questione del senso?

Di nuovo vengono alla mente le parole del filosofo francese:

Ciò che dunque la psicoanalisi ci porta a riconoscere sono, nella sofferenza iniziale, le risorse del senso, che faranno apparire un'altra profondità nella sofferenza, e forse anche una significazione che le era perfettamente estranea. Al termine, non si soffre per la stessa cosa e nello stesso modo. Si soffre per un'altra cosa e altrimenti, ma in un modo comprensivo, vale a dire in un modo che si può valere di una certa coerenza narrativa e che, nello stesso tempo, è accettabile per sé stessi, e permette, semplicemente, di continuare a vivere, a vivere con gli altri e con sé stessi (165).

### **Bibliografia**

- Ahumada, J. L. (1994). Interpretation and creationism. *Int. J. Psychoanal.* 75, 695–707.
- Aulagnier, P. (1975-1992). *La violenza dell'interpretazione*. Trad. it. di A. Luchetti. Roma: Borla, 1994.
- Benedetti, G. (1980). *Alienazione e personazione nella psicoterapia della malattia mentale*. Torino: Einaudi.
- Bion, W. R. (1963). *Gli elementi della psicoanalisi*. Trad. it. di G. Hautmann. Roma: Armando, 1973.
- Bion, W. R. (1967). *Analisi degli schizofrenici e metodo psicoanalitico*. Trad. it. di S. Bordi. Roma: Armando, 1979.
- Bollas, C. (1987). *L'ombra dell'oggetto*. Trad. it. di D. Molino. Roma: Borla, 1989.

Botella, C. e S. (2001). *La figurabilité psychique*. Paris: Delachaux et Niestlé.

Di Benedetto, A. (2000). *Prima della parola*. Milano: Angeli.

Eagle, M. N. (1984). *La psicoanalisi contemporanea*. Trad. it. di S. Maddaloni. Bari: Laterza, 1988.

Edelson, M. (1984). *Ipotesi e prova in psicoanalisi*. Trad. it. di D. Ferreri. Roma: Astrolabio, 1986.

Feinsilver, D. B. (1998). Situazioni limite ed azione terapeutica: il terapeuta come persona di fronte alla morte. *Interazioni*, 20(93), 2003.

Ferrari, A. (1992). *L'eclissi del corpo*. Roma: Borla.

Freud, S. (1937). *Costruzioni nell'analisi*. In S. F., *Opere*, vol. 11. A cura di C. Musatti. Torino: Boringhieri, 1979.

Gadamer, H.-G. (1972). *Verità e metodo*. Trad. it. di G. Vattimo. Milano: Bompiani, 1983.

Gadamer, H.-G. (1989). Ermeneutica e psichiatria. In H.-G. Gadamer (1993). *Dove si nasconde la salute*. Trad. it. di M. Donati e M. E. Ponso. Milano: Cortina, 1994.

Green, A. (1973). *La psicosi bianca*. Trad. it. di A. Verdolin. Roma: Borla, 1992.

Jaspers, K. (1913-1959). *Psicopatologia generale*. Trad. it. di R. Priori. Roma: il Pensiero Scientifico, 1964.

Laplanche, J. (1998). Narratività ed ermeneutica. *Ricerca psicoanalitica*, 11 (1), 7 (2000).

Lombardi, R. (2016). *Metà prigioniero, metà alato*. Torino: Bollati Boringhieri.

Loch, W. (1975 e 1986). *Psicoanalisi e verità*. Trad. it. di V. De Micco. Roma: Borla, 1996.

Loewald, H. W. (1980). *Riflessioni psicoanalitiche*. Trad. it. di A. Rolla. Milano: Masson Dunod, 1999.

Martini, G. (1998). *Ermeneutica e narrazione. Un percorso tra psichiatria e psicoanalisi*. Torino: Bollati Boringhieri.

Martini, G. (2005). *La sfida dell'irrapresentabile*. Milano: Angeli.

Martini, G. (2006), L'ermeneutica come ponte tra narratività e irrapresentabilità. In G. M. (a cura di), *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*. Milano: Angeli.

Martini, G. (2011). *La psicosi e la rappresentazione* Roma: Borla.

Martini, G. (2015). Traducibilità e intraducibilità dell'immagine. In V. Busacchi e G. Martini, G. (a cura di), *Tra immagine e parola. Passaggi e paesaggi*. Roma: Fattore Umano Edizioni.

Matte Blanco, I. (1975). *L'inconscio come insiemi infiniti*. Trad. it. di P. Bria. Torino: Einaudi, 1981.

Mounin, G. (1970). *Introduzione alla semiologia*. Trad. it. di N. Colecchia. Roma: Astrolabio, 1972.

Mura, G. (1990). *Ermeneutica e verità*. Roma: Città Nuova.

Ogden, T. H. (1989). *Il limite primigenio dell'esperienza*. Trad. it. di L. Baldaccini. Roma: Astrolabio, 1992.

Pao, P. N. (1979). *Disturbi schizofrenici*. Milano: Cortina, 1984.

Resnik, S. (1986). *L'esperienza psicotica*. Torino: Bollati Boringhieri.

Ricœur, P. (1965). *Della interpretazione. Saggio su Freud*. Trad. it. di E. Renzi. Milano: Il Saggiatore, 1967.

Ricœur, P. (1978). Immagine e linguaggio in psicoanalisi. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*. Milano: Angeli, 2007.

Ricœur, P. (1986a). *Dal testo all'azione*. Trad. it. di G. Grampa. Milano: Jaca Book, 1989.

Ricœur, P. (1986b). Racconto, metafora, simbolo. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.

Ricœur, P. (1987). Logica ermeneutica?. *Aut-Aut*, 217-218, 64-100.

Ricœur, P. (1988). La componente narrativa della psicoanalisi. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.

Ricœur, P. (2000). *La memoria, la storia, l'oblio*. Trad. it. di D. Iannotta. Milano: Cortina, 2003.

Ricœur, P. (2001). *La traduzione. Una sfida etica*. Trad. it. di I. Bertoletti. Brescia: Morcelliana.

Ricœur, P. (2007). Conversazione sulla psicoanalisi. In D. Jervolino e G. Martini (a cura di), *Paul Ricœur e la psicoanalisi. Testi scelti*, cit.

Schafer, R. (1992). *Retelling a Life*. New York: Basic Books.

Schleiermacher, F. D. E. (1829). I discorsi accademici del 1829. In M. Ravera (a cura di), *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*. Genova: Marietti, 1986.

Spence, D. P. (1982). *Verità narrativa e verità storica*. Trad. it. di G. Noferi. Firenze: Martinelli, 1987.

Steiner, G. (1992). *Dopo Babele*. Trad. it. di R. Bianchi e C. Béguin. Milano: Garzanti, 1994.

Stern, D. B. (2003). *L'esperienza non formulata*. Pisa: Edizioni del Cerro, 2007.

Winnicott, D. W. (1971). *Gioco e realtà*. Trad. it. di G. Adami e R. Gaddini. Roma: Armando, 1974.





## ***L'ermeneutica nel tardoantico. Prospettive teologiche***

*(Hermeneutics in Late Antiquity: Theological Perspectives)*

**Gaspere Mura**

### **Abstract**

*This paper explores and deepens on an important suggestion originating from Heidegger, Gadamer and Ricoeur's diverse reflective perspectives around the relationship between philosophical hermeneutics and theological reflection. In Heidegger, the relationship between language and Being is not frequently clarified under the perspective of the parallel theological reflection raised by the listening of the Word. Gadamer deepens and clarifies the meaning of it, in precise reference to the origins of Christian theology. Moreover, he confirms the datum of a "theological" component within his conception of language. Ricoeur highlights how philosophical hermeneutics, although distinct from exegesis, has found its fundamental matrix in the context of the scriptural exegesis. This paper retraces some of the topical moments of the period of late antiquity in reference to the encounter between the logos and the Word. It advances the thesis that it is precisely within this context that the new conception of language and the being to which contemporary hermeneutics has lent particular attention emerges.*

**Keywords:** philosophical hermeneutics, theology, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Late Antiquity

## **Abstract**

*Questo contributo esplora e approfondisce un'importante indicazione proveniente, sotto diversa prospettiva, dalle riflessioni di Heidegger, Gadamer e Ricœur circa il rapporto dell'ermeneutica filosofica con la riflessione teologica. In Heidegger non sempre risulta chiarito il rapporto tra linguaggio ed Essere in analogia con la riflessione teologica suscitata dall'ascolto della Parola. Gadamer ne approfondisce e chiarisce il significato, in riferimento preciso alle origini della teologia cristiana, confermando peraltro la componente "teologica" della propria concezione del linguaggio. In aggiunta, Ricœur evidenzia come l'ermeneutica filosofica, pur distinta dall'esegesi, abbia trovato nel contesto dell'esegesi scritturistica una sua matrice fondamentale. Il saggio ripercorre alcuni dei momenti topici del periodo "tardoantico" in riferimento all'incontro del logos con la Parola, ed avanza la tesi che proprio entro tale contesto sia scaturita la nuova concezione del linguaggio e dell'essere cui l'ermeneutica contemporanea ha prestato particolare attenzione.*

**Parole chiave:** ermeneutica filosofica, teologia, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Tardoantico

## **1. Un'esplorazione ermeneutica**

Merita di essere ulteriormente approfondita un'importante indicazione proveniente dalla riflessione ermeneutica di Heidegger, Gadamer e Ricœur, i quali, pur in contesti teoretici diversi e con intenzionalità dissimili, hanno evidenziato il fatto che, alle sue origini, l'ermeneutica ha intessuto un intimo rapporto con la riflessione teologica. È nota la testimonianza di Heidegger:

La mia familiarità col termine "ermeneutica" risale al tempo in cui studiavo teologia. Il problema che allora soprattutto mi tormentava era quello del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e il pensiero teologico-speculativo. Era, se vuole, lo stesso rapporto che tra linguaggio ed Essere, solo velato e per me inaccessibile così che, tra giri e sviamenti, invano cercavo un filo conduttore (Heidegger, 1979: 89–90).

Non sempre viene sviluppato in modo approfondito il significato di questo rapporto che Heidegger istituisce tra linguaggio ed Essere in analogia con la riflessione teologica suscitata dall'ascolto della Parola. Sarà soprattutto Gadamer che ne approfondirà e chiarirà il significato, in riferimento preciso alle origini della teologia cristiana, confermando peraltro la componente "teologica" della propria concezione del linguaggio: «Attraverso la penetrazione della teologia cristiana nell'idea greca di logica nasce qualcosa di nuovo, e cioè la "medietà" del linguaggio, nella quale la mediazione operata dall'incarnazione si rivela nella sua piena verità» (Gadamer, 2000: 873). Ciò significa che Gadamer, riprendendo come particolarmente attuali le tematiche del *verbum mentis* di Agostino (*De Trinitate* XV, 10-15) e di Tommaso d'Aquino (*De natura verbi intellectus*), ritiene che nel fenomeno del linguaggio si rifletta fundamentalmente il mistero trinitario dell'unità del Padre e del Figlio. Come è stato giustamente evidenziato,

il richiamo di Gadamer [...] alla cristologia non costituisce solo un'analogia: rapportandosi alla speculazione trinitaria circa il *Verbum* di Agostino e di Tommaso, Gadamer sviluppa tre temi

fondamentali per il suo pensiero linguistico, che Vattimo e altri con lui non hanno mai preso in considerazione. La prima è che la teologia ha salvato dall'oblio l'essenza della parola nella storia occidentale: la seconda riguarda l'essenza della parola, come accadimento (*gescheen*) che è propria della teologia cristiana e non del *logos* greco; infine la terza: la cristologia, come nuova antropologia che media in modo nuovo il rapporto tra la finitezza dell'uomo e l'infinito, costituisce l'autentico fondamento dell'esperienza ermeneutica (Ripanti, 2002: 66)<sup>1</sup>.

Sarà necessario approfondire ulteriormente, nel seguito di queste brevi riflessioni, alcune importanti componenti teoretiche di questo legame istituito da Gadamer tra teologia del *Verbum* e concezione ermeneutica del linguaggio, che coinvolgono anche la nuova comprensione dell'essere derivante da questo insospettato incontro con la Parola.

È nota peraltro l'attenzione tutta speciale che Paul Ricoeur ha rivolto al rapporto tra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica<sup>2</sup>. Per Ricoeur infatti l'ermeneutica filosofica, pur distinta dall'esegesi, ha

---

<sup>1</sup> Vedi anche Figal (2000: 320): «Il senso è, per ritornare ancora una volta all'analogia con l'incarnazione, come la divinità del Figlio, che in lui non è dotata semplicemente di evidenza, ma – in quanto motivo di fede – anche sempre si sottrae».

<sup>2</sup> Paul Ricoeur inaugura la propria riflessione ermeneutica prestando una particolare attenzione alla *Heilgeschichte*, la quale era al centro degli interessi dei maggiori rappresentanti della teologia riformata degli anni Trenta e Quaranta, quali Karl Barth, Gehrard von Rad e Oscar Cullmann. Anche se l'impostazione offerta da Ricoeur nei confronti del rapporto tra ermeneutica e ascolto della Parola sarà del tutto originale, avvicinandosi sotto alcuni aspetti alla posizione gadameriana. A differenza dei teologi summenzionati, infatti, Ricoeur non valorizza soltanto il linguaggio simbolico presente nella narrazione della Scrittura, ma ritiene che esso debba essere ulteriormente approfondito mediante un'attenta analisi storico-critica, che non disdegna il contributo del *logos*, contribuendo in tal modo al suo stesso rinnovamento ermeneutico: «Soltanto a prezzo dell'esegesi e del passaggio attraverso l'esegesi e della comprensione filosofica, il *mythos* può dare adito ad una nuova fase del *logos*» (Ricoeur, 1970: 420; sull'ermeneutica biblica, cfr. Id., 1978; Id., 1978b; Id., 1983).

trovato nel contesto dell'esegesi scritturistica una sua matrice fondamentale. Ne sono una riprova la nozione ricœuriana che afferma il primato del testo, inteso come interlocutore del dialogo ermeneutico, ma permette altresì di rinnovare, proprio partendo dall'esegesi biblica, la concezione filosofica del linguaggio e dello stesso essere:

L'affermazione che la Bibbia è rivelata riguarda la cosa detta dalla Bibbia, l'esser nuovo che la Bibbia dispiega. Oserei allora affermare che la Bibbia è opera rivelata nella misura in cui l'essere nuovo di cui si parla è a sua volta rivelante nei riguardi del mondo e di tutta intera la realtà, ivi compresi il mio mondo e la mia storia. Se vogliamo che l'espressione abbia veramente un significato, dobbiamo considerare la rivelazione come una caratteristica essenziale del mondo biblico (Ricœur, 1983: 91).

Una nuova concezione del linguaggio ed una rinnovata concezione dell'essere: questi sembrano essere i più importanti contributi che la riflessione di Gadamer e di Ricœur, sulla scia di Heidegger, sembrano trarre dalla meditazione sull'originario rapporto tra la Scrittura e la sua interpretazione. E ciò, fondamentalmente, per due motivi: da parte di Ricœur, il quale sostiene il primato del testo in quanto «i testi che noi leggiamo non sono in ultima istanza dei testi su testi ma su testimonianze che rimandano esse stesse ad avvenimenti. Questa è la mira intenzionale del testo» (Ricœur, 1971: 291); e da parte di Gadamer il quale, in sintonia sia con la nozione dell'essere come "evento" di Heidegger, sia con la nozione ricœuriana della parola come "testimonianza di avvenimenti", scrive che oramai «l'essere non è più

l'irraggiante presenza [...] in quanto idea, essenza, sostanza, ora esso è la forza segreta, che sonnecchia in tutte le cose, un essere che non si lascia mai vedere, misurare o attingere, ma, il generale, si manifesta soltanto nelle sue espressioni» (Gadamer, 1984: 287). In altre parole: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*<sup>3</sup>.

Ma quale è stato il contesto storico iniziale in cui è avvenuto l'incontro del *logos* con la Parola, suscitando la nuova concezione del linguaggio e dell'essere cui l'ermeneutica contemporanea ha prestato particolare attenzione, riconoscendovi le proprie radici? È possibile individuarlo nel cosiddetto periodo "tardoantico", che porta alla ribalta della storia eventi che non solo ne hanno mutato il corso, ma che hanno visto una profonda trasformazione della cultura, della filosofia e della stessa pietà religiosa. È questo il "*topos*" ideale su cui riflettere per approfondire, forse con inedite scoperte, le origini della stessa filosofia ermeneutica.

È necessaria tuttavia una precisazione. Le pagine che seguono intendono svolgere una più approfondita e sotto taluni aspetti inedita riflessione di carattere esclusivamente ermeneutico. Non si vuole invadere il campo specialistico delle diverse discipline coinvolte nello studio del tardoantico, dall'esegesi alla storia e alla fenomenologia della religione, dall'approfondimento dei complessi dibattiti dottrinali che hanno accompagnato la storia della Chiesa nei primi secoli fino alle prime formulazioni del dogma; l'intenzione è quella di rimanere nell'ambito di una filosofia ermeneutica che intende riscoprire le origini di quella rinnovata concezione del linguaggio e dell'essere che ne ha qualificato lo sviluppo e la storia e che ancora oggi può offrire un prezioso contributo alla riflessione filosofica.

---

<sup>3</sup> «L'essere che può venir compreso è linguaggio» (Gadamer, 1996: 478).

## 2. Trasformazioni ed evoluzioni del logos greco

È noto come nella tarda antichità venga ampiamente studiata e commentata la *Metafisica* di Aristotele<sup>4</sup>; basti citare il commento di Alessandro di Afrodisia (cfr. Alexandri Aphrodisiensis, 1891; Donini, 2003; cfr. anche Bonelli, 2001), la parafrasi di Temistio del libro Λ (cfr., Themistii, 1899), i commenti di Siriano (cfr., Syriani, 1902), di Asclepio di Tralle (cfr., Asclepii, 1888), e soprattutto il commento, non pervenuto, di Porfirio di Tiro. Tuttavia importanti studi hanno messo in luce come in quest'epoca tardo antica, soprattutto in ambito neoplatonico, si tendeva non solo ad elaborare una "filosofia del mito", prevalentemente di stampo neoplatonico (cfr., Brisson, 1996), ma soprattutto ad interpretare la *Metafisica* aristotelica come una θεολογική ἐπιστήμη, ovvero come una scienza di carattere prevalentemente teologico. Non che questo aspetto fosse assente nell'opera aristotelica, come attesta la raccolta dei testi di Aristotele curata da Andronico di Rodi, ed edita con il titolo di *Metafisica*, Μετὰ τὰ φυσικά, ovvero "i libri che vengono dopo le opere di fisica". Ma la lettura e l'interpretazione della *Metafisica* nell'ambito del neoplatonismo, a partire dallo stesso Plotino, muta radicalmente di significato. I libri denominati da Andronico τὰ μετὰ τὰ φυσικά, vengono prevalentemente nominati, a partire dalla fine del III secolo d.C., ἡ πραγματεία (il trattato, la trattazione), o anche, con un'accezione chiaramente religiosa, τὰ βιβλία (i libri). Porfirio di Tiro, agli inizi del IV secolo, denominerà l'opera di Aristotele ἡ «Μετὰ τὰ φυσικά» τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία, facendo riferimento proprio al tipo di lettura e interpretazione del testo da parte di Plotino e

---

<sup>4</sup> Sul significato e l'origine del termine τὰ μετὰ τὰ φυσικά, fondamentale è lo studio di REALE, 2004 (il volume ripropone l'ed. in 3 voll., Milano 1993).

della sua scuola (cfr., Porphyre, 1992: 14, 4-7). Sebbene il termine *Metafisica* continuasse ad essere usato, il testo aristotelico viene denominato sempre di più, dagli autori del V e VI secolo, solo come θεολογική πραγματεία, o θεολογική επιστήμη, in una sempre più stretta identificazione della πρώτη φιλοσοφία (filosofia prima) – che nel XIII libro presenta una ontologia della “sostanza separata”, ovvero Dio come νοήσεως νόησις, *noeseos noesis* – con la θεολογία (teologia), come si può notare, tra gli altri, nelle opere di Siriano, Ammonio, Giovanni Filopono, Olimpiodoro e Marino di Neapoli (cfr., Romano, 1983: 35-47). Nelle scuole di Atene e di Alessandria, nel V e nel VI secolo, il *cursus studiorum* di filosofia era rigorosamente neoplatonico (cfr., Goulet-Cazé, 1982: 229-327) e comprendeva, in un primo ciclo, lo studio delle opere aristoteliche interpretate come introduzione agli scritti di Platone, stabilendo tra le due un rapporto che, in un clima in cui si afferma l'autorità degli *Oracoli Caldaici*, tributava alle prime il ruolo di esercizi iniziatici indicati dai “Piccoli Misteri”, ed a quelle platoniche, in un secondo ciclo, il ruolo di iniziazione ai “Grandi Misteri”; secondo questi, il culmine della formazione filosofica consisteva nell’“assimilarsi a Dio nella misura del possibile”, ovvero nella formazione del θεῖος ἀνὴρ, l’ “uomo divino”, quello che Fowden ha chiamato “il santo pagano” (cfr., Fowden, 1982: 33-59). Come scrive Marino, Proclo riteneva gli scritti di Aristotele dei «misteri preliminari di ordine inferiore», perché incapaci di condurre l'uomo alla pienezza della verità ed alla beatitudine (Neapolitanus, 1985: 13). Ed è per questi motivi, i quali hanno radici nell'ermeneutica neoplatonica delle opere di Platone, che il *cursus* filosofico si concludeva nella pratica della teurgia, consistente in rituali e pratiche iniziatiche, denominate *telestiké*, τελεστική, che avrebbero permesso all'uomo di divenire *dochéus*, δοχεύς, facendo sì che il Dio



invocato attraverso i riti del teurgo, *klétor*, κλήτωρ, inabitasse nella sua anima. Nella celebre *Lettera al filosofo Temistio*, Flavio Claudio Giuliano Imperatore (331-363 d.C.) si riferisce per questi motivi alla *Metafisica* di Aristotele con il termine di θεολογική συγγραφή (Empereur Julien, 1924-1963: t. II, 10, 265, a 2).

### **3. L' "Uno e i molti" nei Commenti al Parmenide di Platone**

Giamblico, che Giuliano definiva "divino", presenta una recezione del neoplatonismo che sarà dominante nella cultura filosofico-religiosa del "tardoantico", attestando una significativa declinazione del *logos* filosofico verso la teurgia e la mistagogia. Nato a Calcide in Siria verso il 270, Giamblico si recò a Roma alla scuola di Porfirio, andò quindi ad Apamea, in Siria, dove aprì una scuola ed insegnò fino alla morte (325-326). Come precisa Hadot, «Giamblico e quelli che seguono la sua tradizione, pensano che i filosofi puramente *speculativi* non possano ottenere l'unione con Dio» (Hadot, 1993: 76). Il cammino dell'autentico *logos* filosofico deve compiersi nella celebrazione dei misteri, attraverso la pratica teurgica. Come scrive Giamblico: «Il compimento di atti ineffabili che sorpassano ogni conoscenza, in un modo degno degli dèi, e la potenza di simboli indicibili compresi solo dagli dèi, producono l'unione teurgica. Cosicché non è attraverso l'intelligenza che noi compiamo le cose sacre: altrimenti questo sarebbe un effetto della nostra intelligenza e dipenderebbe da noi» (Iamblichus, 2003: II, 11).

Inoltre Giamblico modula il neoplatonismo sottolineando maggiormente, anche per influsso sia del *Parmenide* di Platone che degli *Oracoli Caldaici*, il rapporto tra l'Uno – *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias* – e le ipostasi, tra le quali primeggia il Nous. Scrive Hadot: «Tutti gli storici del neoplatonismo hanno fortemente sottolineato il

fenomeno del moltiplicarsi delle ipostasi nel sistema di Giamblico» (Hadot, 1993: 77), precisando inoltre che per Giamblico, a differenza di Plotino, che poneva un unico Nous, esistono due intelligibili, distinguendo, in base agli *Oracoli*, «un mondo intelligibile puramente intelligibile e senza molteplicità, e gli dèi intellettuali che lo contemplano. Per la precisione, egli poneva le triadi intelligibili subito dopo il Principio ineffabile e l'Uno, quindi tre triadi o *dèi intellettuali*, e infine un'ebdomade di dèi intellettuali, in cui poneva il Demiurgo» (81). È chiaro lo sviluppo delle ipostasi Uno-Nous-Psiche di Plotino in una direzione che da una parte pone una intelligenza pura, senza movimento di ritorno intellettuale, movimento che sarebbe stato analogo alla *noesis noeseos* di Aristotele, e per questo facente già parte di una seconda ipostasi, e dall'altra una infinità gerarchica di intelligenze in atto, identificate, in particolare da parte di Giuliano Imperatore, con gli dèi della tradizione. In altri termini, Giamblico distingue un puro Intelligibile che è indistinto in sé e identificato con l'Uno, e dall'altra la pluralità degli intelligibili, o dèi intellettuali, la cui vita è la contemplazione dell'Uno.

Intelligibile e intellettuale hanno dunque significati diversi nel linguaggio del neoplatonismo tardoantico. Possiamo considerare questo esito come uno sviluppo della riflessione filosofica sulle tesi del *Parmenide* di Platone, sull'eterno problema metafisico e non matematico del rapporto tra l'Uno e i molti, sull'origine dei molti dall'uno e sulla relazione dei molti con l'uno. «Inoltre questo dialogo evidenzia *i vari sensi che l'Uno acquista*: Uno come realtà solo in parte unitaria, come uno-tutto e uno-parte, uno come numero, Uno-Uno, principio eleatico monisticamente isolato, Uno-è Principio che ammette un rapporto con l'Altro da sé, con gli Altri e con il Non-Uno» (Reale, 1990: 26), dando così origine alla molteplicità del reale, all'essere dai molti significati.

Scrivono Giamblico: «Il 2 (Diade) appare come l'infinità (*apeiron*), se è vero che esso è anche la diversità, e quest'ultima comincia appena fuori dall'unità e si estende all'infinito. Si può dire anche che il 2 è il numero che produce l'infinità perché nel 2 è la prima manifestazione della lunghezza, come derivata dall'1 come punto, ma la lunghezza può essere divisa o moltiplicata all'infinito» (Iamblichus, 1922: 12). Come preciserà Proclo, nel suo commento al *Timeo*, «prima di tutte le opposizioni vi è in effetti l'Uno, come dicono i Pitagorici [...] e dopo la causa unica, la Diade dei principi ha fatto la sua apparizione, e la Monade ha la meglio, in tali principi, sulla Diade, o, se vuoi parlare al modo di Orfeo, l'Etere ha la meglio sul Caos» (Proclo, *In Tim.*, I 176, 12–13). Per questo Proclo identificherà ancor più decisamente le *enadi* con gli dèi della tradizione olimpica; l'Uno al di sopra dell'Uno da cui derivano tutte le ipostasi in una pluralità senza fine: «I numeri che risultano possibili immediatamente dopo l'Uno mediante la prima diade di principi, le *enadi* identiche agli dèi, sono 'al di sopra dell'essere'. *Essenti* al contrario sono i numeri dello Spirito; essi partecipano, tuttavia, a quelli che sono al di sopra dell'essere come ai loro propri fondamenti per la molteplicità» (Beierwaltes, 1989: 74).

Risiede qui il fondamento filosofico della restaurazione, da parte di Giuliano, del *pantheon* olimpico, in cui gli dèi della tradizione sono identificati con le *enadi* divine.

La riflessione filosofica negli autori neoplatonici dell'epoca tardo-antica viene strettamente intrecciata alla rielaborazione in chiave allegorico-metafisica dell'intero pantheon greco: le divinità della tradizione pagana greca vengono considerate come effettivi principi e livelli metafisici in base ai quali risulta

ordinata ed articolata la realtà nel suo complesso. Entro tale prospettiva il reale è inteso come una complessa e ben ordinata successione di livelli differenti, disposti gerarchicamente, alla cui sommità risultano poste determinate divinità, intese al tempo stesso come principi; tra esse sono compresi anche gli dèi del tradizionale *pantheon* greco, a ciascuno dei quali viene attribuito un ben determinato livello o ruolo metafisico (Abbate, 2008: 9).

Con Proclo Licio Diadoco (412-485) giunge a compimento la metamorfosi del *logos* greco in teologia, processo evidente nei suoi *Elementi di teologia* (cfr., Proclo, 1983) e nella *Teologia platonica* (cfr., Proclo, 2005), e in particolare, per comprendere l'esito mistico del neoplatonismo, nei commentari ai dialoghi di Platone e specialmente al *Parmenide* (cfr., Proclo, 1864: coll. 617-1244; cfr., anche Steel, 2007). Come scrive Beierwaltes, il commento di Proclo al *Parmenide*, rappresenta «il punto più alto dell'interpretazione neoplatonica del Parmenide» (Beierwaltes, 1991: 181)<sup>5</sup>. Per Proclo le prime cinque ipotesi del *Parmenide* di Platone, che traggono le conseguenze dall'ammissione dell'esistenza dell'«Uno al di là dell'essere», sono vere e costituiscono il fondamento ontologico di tutta la realtà, mentre le ultime quattro ipotesi, che presuppongono la non esistenza dell'Uno, confermano che è impossibile l'esistenza della realtà senza l'Uno. Nella I ipotesi del *Parmenide* di Platone: «Se l'Uno è, l'Uno non è» (cf. *Parmenide*, IX- XV), viene chiarito che con il "non è" non si indica l'identità di Uno e Nulla, ma che l'Uno è non essere in quanto trascende

---

<sup>5</sup> «Non conosciamo nulla del divino con la scienza che possediamo, e per lo stesso discorso quelli, gli dèi, non hanno in loro potere le cose umane, non ne hanno conoscenza pur essendo dèi» (VII, 74, 17).

ogni essere, – *ἐπέκεινα της ουσίας / epékeina tes ousias* –, e in quanto tale esclude che l'Uno in quanto Uno partecipi della molteplicità degli enti. Proclo commenta: «Ovunque quello (l'Uno) si conserva incontaminato (puro) dai contraddittori, non potendo essere nessuno dei due (ed infatti non sarebbe l'Uno se fosse entrambi), né opporsi ad altro» (Proclo, *In Parm.*, 1092, 11 ss). Viene ribadito, con Platone (*Resp.*, 509 b 9) che l'Uno è non essere perché è al di sopra dell'essere.

Nella II ipotesi del *Parmenide*, invece, secondo cui «a questo unico essere saranno attribuiti tanti nomi quante sono le cose che i mortali proposero, credendo che fossero vere, che nascessero e perissero, che esistessero e non esistessero, che cambiassero luogo e mutassero luminoso colore» (*Parmenide*, 8, 38-41), viene affermato che «tutte le cose sono Uno e l'Uno è l'essere», nel senso che le cose hanno essere tanto in quanto partecipano dell'Uno. Ciò implica la distinzione tra l'Uno che è al di là dell'essere e l'Uno che dona l'essere per partecipazione. La metafora del sole che illumina con i suoi raggi, contenuta nel VI libro della *Repubblica*, simboleggia efficacemente il tipo di causalità generativa che l'Uno-Bene esercita su ogni essere, donandogli la possibilità di essere e di essere conosciuto come "vero".

Questa 'generazione' non è da intendersi come un processo di carattere temporale, bensì come una metafora per illustrare un'analisi di struttura ontologica; essa ha lo scopo di rendere comprensibile alla conoscenza, che si svolge in una maniera discorsiva, l'ordinamento dell'essere che è aprocessuale e atemporale. Tutto ciò che è, è nella misura in cui è un qualcosa di delimitato, determinato, distinto, identico, permanente, e in quanto tale partecipa all'unità originaria,

che è principio di ogni determinazione. Nulla è qualcosa, se non è in qualche misura un qualcosa. Ma esso può essere, appunto, qualcosa e uno, e partecipare dell'unità, solo perché, ad un tempo, partecipa del principio opposto della molteplicità illimitata, e, per questo, è "altro" rispetto all'unità medesima. L'essere, perciò, è essenzialmente unità nella molteplicità. La funzione dei due principi, quindi, risulta analoga a quella che emerge dalla distinzione aristotelica di principio formale e di principio materiale. L'essere è definito come ciò che è 'generato' a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un 'misto'. Questo è il nocciolo della concezione ontologica di fondo di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono anteriori all'essere, e, quindi, l'unità come principio di determinazione è al di sopra dell'essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto al di sotto dell'essere. La rappresentazione dell'al-di-sopra-dell'essere derivava, peraltro in modo coerente, dall'ammissione di una molteplicità dell'essere che correggeva l'eleatismo: tenendo ferma la disgiunzione eleatica di unità e molteplicità, quell'ammissione doveva ineluttabilmente spingere l'unità in una posizione al di là dell'essere (Krämer, 1982: 56-57).

Il noto "parricidio di Parmenide" viene confermato e identificato nella possibilità dell'esistenza dei molti che tuttavia non negano l'Uno al di là dell'essere. E viene rafforzata inoltre chiaramente in Proclo, ma in

modo analogo negli altri commentatori neoplatonici del *Parmenide*, la tesi fondamentale della differenza tra l'Uno – *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias*, al di sopra dell'essere, e l'Uno che è conforme all'essere e in quanto tale principio della pluralità degli enti. «Sia dunque, avrebbe detto Parmenide: se è Uno, non è forse vero che l'Uno non saprebbe essere Molti?» (Proclo, *In Parm.*, 137, c, 4-5). Esiste dunque, nel commento neoplatonico al *Parmenide* di Platone, una ben precisa gerarchia, dalla trascendenza dell'Uno "al di là dell'essere", alla causalità derivante dall'Uno che è principio dei molti esseri, in un ordine gerarchico di enti, dagli intelligibili Essere-Vita-Mente, ovvero le ipostasi di Plotino, agli dèi che governano il cosmo, alle anime che si elevano al divino (cfr., *ivi*, VI, 1063, 20-22), alle realtà fisiche dell'universo, nella loro diversa configurazione ontologica, fino alla materia come limite estremo dell'essere e considerata "nulla" (cfr., *ivi*, VI, 1064, 3-12).

Di conseguenza viene anche chiarita l'importante nozione di *negazione* di cui parla Platone: altra è la negazione attribuita all'Uno, in quanto *non* è tutte le cose, *ἐπέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias*, ed altra è la negazione dell'Uno da parte di tutte le cose che non sono l'Uno. La realtà dell'essere, sembrano dirci Plotino, Giamblico e Proclo, sussiste tra queste due negazioni: la negazione dell'Uno, al di sopra dell'essere, e la negazione dell'essere da parte dell'Uno. Non viene mai introdotta, in Platone e nei neoplatonici, come invece faranno alcuni filosofi moderni, la categoria del "nulla" né interiormente all'Uno – il che verrebbe considerato un assurdo logico e ontologico – né nei rapporti delle Ipostasi con l'Uno, che sono di carattere emanativo; si precisa invece come la categoria del non-essere dell'Uno vuole indicare la realtà super-essenziale dell'Uno rispetto sia alla realtà delle Ipostasi sia di ogni altro essere: «Se devo dire in breve ciò che penso, – scrive Proclo –

come l'Uno è causa delle cose nella loro totalità, così le negazioni sono causa delle affermazioni. Per cui tutte quelle cose che afferma la seconda ipotesi, lo diciamo fin d'ora, la prima le nega; infatti tutte quelle affermazioni positive procedono da queste proposizioni negative, e l'Uno è causa di esse poiché è prima di tutte le cose» (cfr., *ivi*, VI, 1075, 16-24).

Il non essere dell'Uno è quindi puramente relativo, nel senso che è non essere relativamente all'essere dei molti enti reali e, in quanto tale, si oppone anche al non essere assoluto della materia. Questa gradazione di piani tra l'Uno e l'essere diviene per Proclo, come per Platone e Plotino, anche una gradazione dei piani logici della comprensione dell'essere e dell'Uno, che in questo caso è una non-comprensione: «Benché l'Uno, in quanto causa universale, non abbia nulla in comune con tutto ciò che è da Lui trasceso, tuttavia gli effetti con Lui si innervano di una proporzione analogica, se Lui hanno come fine del proprio movimento di ἐπιστροφή» (Ninci, 1980: 57-58).

La logica dell'Uno diviene, nei commenti al *Parmenide* tardoantichi, insieme logica, ontologica e teologica:

Immediatamente evidente risulta quali siano la vera natura e l'autentico significato della dottrina filosofica di Platone secondo i presupposti esegetici procliani: essa viene di fatto intesa come una forma suprema di sapere metafisico-teologico sulla base del quale risulta possibile, entro la prospettiva neoplatonica tardo-antica, ricostruire una teologia perfettamente coerente e sistematica, tanto da fornire i presupposti teoretici di una complessiva



interpretazione metafisico-teologica del reale in tutte le sue molteplici articolazioni (Abbate, 2008: 10).

Dio, come l'Uno, è – *επέκεινα της ουσίας* – *epékeina tes ousias*, e quindi al di là dell'essere, non perché non sia, ma perché è l'Uno che trascende le sue stesse ipostasi, l'Essere, il Nous, la Vita. Viene così inverata l'ipotesi del *Parmenide* di Platone secondo cui occorre distinguere l'Uno che è Uno, e non ammette molteplicità, e l'Uno che è, il quale costituisce il principio della pluralità, sia nei confronti delle tre ipostasi, sia, attraverso di esse, della molteplicità del reale: «Nel commento al *Parmenide* di Proclo 'Dio in quanto unità trascendente è causa dell'Uno inteso come molteplicità partecipe del numero e quindi dell'essere'» (Ninci, 1980: 26). In altri termini, in riferimento al *Parmenide* di Platone, il neoplatonismo, in particolare nella versione di Proclo, individua da una parte l'Uno assolutamente trascendente e al di là dell'essere, e dall'altra l'Uno che è, in quanto principio della molteplicità dell'essere reale<sup>6</sup>.

Come scrive Werner Beierwaltes, Proclo «ha condotto al suo compimento speculativo e storico, nel V secolo d. C., la teoria metafisica del Neoplatonismo iniziata con Plotino. Il suo significato filosofico si manifesta in una complessa teoria dell'Uno, in cui Proclo configura un Uno assoluto come origine trascendente di tutte le cose e come causa al

---

<sup>6</sup> E in effetti Platone nel *Parmenide*, afferma da v. 137 c a v. 142, *l'Uno che è Uno*, e da v. 142 1 v. 155, *l'Uno che è*. «Duplici sono i nomi di questa ineffabile causa tramandatici da Platone. Nella *Repubblica* infatti la chiama 'il Bene' e dimostra che essa è fonte della verità che unifica fra loro chi ha intellesione e gli intelligibili. Nel *Parmenide* invece denomina tale principio 'l'Uno' e rivela che esso è ciò che fa sussistere le *enadi* divine. Dunque di questi nomi, l'uno è immagine della processione della totalità della realtà, l'altro della conversione» (PROCLO, *Theol. Plat.*, II, 6, 40, 2-11). «Nel sistema di Proclo l'Uno-Bene, essendo la causa più universale, è anche quella che produce il maggior numero di effetti; ciascuno di questi infatti è prodotto non soltanto dalla causa prossima, ma anche, e in misura maggiore, dalle cause che hanno originato la causa prossima», (Ninci, 1980: 60).

tempo stesso immanente a ogni cosa. Partendo dall'Uno assoluto egli analizza la realtà (l'essere) nella sua totalità come unità indifferenziata, entro sé articolata in gradi. L'accertamento razionale di questo Uno e Tutto implica insieme che l'uomo faccia l'esperienza religiosa della propria origine: lungo un'ascesa interiore del pensiero e, infine – su questa base – nel corso dell'autosuperamento del pensiero in una unione con l'Uno stesso, tale accertamento diventa per l'uomo una presenza reale che dà forma alla sua propria coscienza» (Beierwaltes, 1993: 119). Giovanni Reale precisa ulteriormente:

La sintesi procliana intende abbracciare in modo sistematico tutta la vita spirituale della grecità, assumerne tutti gli aspetti e fornire di essi una precisa giustificazione dalla filosofia alla poesia, alla religione popolare, ai misteri, ai miti e, in genere, a tutte le credenze che avevano costituito la fede degli Elleni quale si era venuta a configurare nell'età imperiale. In tutte queste componenti egli trova una sicura rivelazione della verità (Reale, 1976: 669).

Ci si può chiedere a questo punto se l'Uno, da cui tutto in definitiva promana, è partecipabile da parte dell'uomo, e se è possibile entrare in comunione con lui. La risposta di Proclo, e del Neoplatonismo in genere, è molto netta: «Ogni dio è partecipabile, eccetto l'Uno: in primo luogo, è chiaro che l'Uno è impartecipabile: se fosse partecipabile e appartenesse in tal modo ad una sostanza individuale, non sarebbe più causa universale tanto degli esseri quanto dei principi precedenti gli esseri» (Proclo, *Elem, theol.*, 116; 102, 13-16). La ragione di questa impartecipabilità dell'Uno è strettamente metafisica, nel senso che

deriva dalla netta esclusione dell'ontologia dalla teologia dell'Uno: «Se il Primo è soprasostanziale, ed ogni dio in quanto dio appartiene alla serie del Primo, ne consegue che ciascun dio dovrebbe essere soprasostanziale. Ora, che il Primo sia superiore all'essere, è chiaro. Essere per l'uno ed essere per la sostanza non sono infatti la medesima cosa; né è uguale dire di una cosa che è o che è unificata» (Proclo, *Elem. Theol.*, 115; 100, 34 – 102, 1). Mentre l'ontologia di Aristotele tematizza in modo rigorosamente teoretico il cammino che conduce l'intelletto dalla conoscenza dell'essenza delle sostanze sensibili, fino al riconoscimento di Dio come Primo Motore Immobile di tutta la realtà, inteso come *Noesis noeseos*, Proclo esclude categoricamente, con tutto il Neoplatonismo, che si possa attribuire all'Uno, che è Dio in sommo grado, la categoria dell'essere, la quale appartiene invece ai molti enti che sono sostanze individuali e ben determinate, e per questo oggetto di quella conoscenza che aristotelicamente è insieme scientifica e ontologica. Con Proclo si celebra al massimo grado l'esclusione dell'essere dall'Uno, dell'ontologia dall'enologia. Per questo,

risulta necessario che i molti siano partecipi dell'Uno, ed al contempo, che l'Uno non sia mescolato rispetto al molteplice, e che nulla sia superiore all'Uno, ma quest'ultimo sia causa per i molti anche dell'essere. Infatti, tutto ciò che è privo dell'Uno fugge direttamente verso il nulla e verso la propria distruzione, mentre ciò che non è molti non è non-molti ed al contempo nulla. Infatti all'essere Uno si contrappone il nulla, mentre a sua volta all'essere molti si contrappone il non-molti (Proclo, *Theol. Plat .*, 14.8-15).

All'Uno non si contrappone l'essere dei molti enti, ma semplicemente il Nulla, perché l'Uno è "al di là dell'essere"; viceversa ai molti si contrappongono solo i non-molti, in quanto partecipano della molteplicità dell'essere, esclusa dall'Uno. È vero che i molti devono partecipare in qualche modo dell'Uno, per essere qualcosa e non, come scrive Proclo, una "molteplicità infinita", per cui, per essere tale, «ogni molteplicità partecipa in qualche maniera dell'Uno» (Proclo, *Institutio Theologica*, I,1); ma tale partecipazione, attraverso la mediazione delle *enadi* divine, che sono le più prossime all'Uno, salvaguarda l'assoluta trascendenza dell'Uno nei confronti della molteplicità dell'essere e soprattutto conferma la non partecipazione dell'Uno all'essere. In definitiva, tornando al *Commento al Parmenide*, l'Uno, per Proclo, «possiede tre significati: o l'Uno puro e semplice, o l'Uno partecipato dall'essere ma da questo indipendente (ma in sé perfetto), o l'Uno partecipato, ma come modo d'essere» (Proclo, *In Parm.*, 1041, 26 ss); precisando tuttavia che la superiorità dell'Uno nei confronti dell'essere, non significa la sua inesistenza, perché allora sarebbe un Nulla: «Se, invece, l'Uno è non-esistente nel senso dell'assoluta non-esistenza, gli altri non avranno neppure quella forma di sostanzialità cui perviene la rappresentazione onirica, come mostra chiaramente la IX ipotesi» (Proclo, *In Parm.*, 1059, 16-1060, 3) del *Parmenide*.

La *Filosofia rivelata dagli oracoli* di Porfirio si affianca in questo periodo al *De Mysteriis Aegyptorum* (cfr., Iamblichus, 2003), che sono la risposta del sacerdote egiziano Abammone alla *Lettera ad Anebo* di Porfirio, e soprattutto al *Corpus Hermeticum* (cfr., Corpus Hermeticum, 2005), un insieme di scritti attribuiti al dio egiziano Thoth, identificato dai greci con il dio Hermes con l'appellativo di Trismegisto, "tre volte grande", e in cui prevalgono le idee «del pensiero filosofico greco

popolare, sotto una forma molto eclettica, con quella mescolanza di Platonismo, di Aristotelismo e di Stoicismo che era diffusa all'epoca» (Nock, 2005: 14), e che, a differenza degli *Oracoli Caldaici*, non privilegiano la pratica teurgica, ma i "misteri del Logos" (Plotino, *Enneadi*, I, 6); e tutto ciò contemporaneamente alla persistenza dei culti mitraici ed al sempre maggiore affermarsi del Cristianesimo.

#### **4. Porfirio: l'Uno è l'Essere**

Porfirio propone la *Filosofia rivelata dagli oracoli* come una via filosofico-religiosa di salvezza, da contrapporre al Cristianesimo: «La filosofia degli oracoli è dunque soteriologia, dottrina pratica di salvezza: questa salvezza è il ritorno a Dio, che deve passare per una progressiva purificazione dell'anima, dapprima nelle sue parti passionali, attraverso i riti [...], e poi nel suo aspetto razionale, attraverso la pratica delle virtù intellettuali che preparano alla contemplazione dell'Uno-Padre, che i Greci hanno chiamato Apollo, ma che può essere identificato con il Dio degli Ebrei, degli Egiziani [...] ma non con il Cristo» (Muscolino, 2009: XXXVI). E sarebbe proprio l'insistenza di Porfirio sull'Uno-Padre che attesterebbe l'influenza, sul pensiero di Porfirio, degli *Oracoli caldaici*, nei quali appare la triade caldaica *Padre-Potenza-Intelletto*, la quale avrebbe spinto Porfirio a modificare la triade plotiniana *Essere-Vivere-Pensare*, identificando l'Uno, il Padre, con l'Essere.

E proprio questa è la grande novità teoretica che proviene dal "pensiero forte" di Porfirio (cfr., Girgenti, 1996) e che offrirà, contro le intenzioni dell'Autore, un contributo fondamentale alla nascita della teologia cristiana. Indubbiamente Porfirio «ripropone la religione romana come collante tra i popoli, un intellettuale che lotta contro il cambiamento e l'imbarbarimento dell'impero e dei valori che lo hanno

edificato, un uomo che rivaluta tutti gli aspetti della cultura presenti nel suo tempo» (Muscolino, 2009: CCXI). E sotto questo aspetto potrebbe essere considerato il vero ispiratore del *Contro i Galilei* di Claudio Flavio Giuliano imperatore e della sua opera di restaurazione della religione tradizionale. E tuttavia, come osserva Girgenti, «Porfirio tentò invano un salvataggio della religione tradizionale (ellenistico-romana, ma ormai intrisa in modo sincretistico di culti orientali di varia provenienza) in due modi diversi e complementari: in un modo *negativo*, cioè come *pars destruens*, attaccando frontalmente il cristianesimo sempre più diffuso; e, in un modo *positivo*, cioè come *pars costruens*, offrendo all'antica *eusebeia/pietas* una veste teologica neoplatonica, ispirata alla metafisica di Plotino e del più antico platonismo» (Girgenti, 2011: IX-X). Ma il suo pensiero filosofico, che come si evince dal suo *Commento al Parmenide* di Platone, coniuga insieme l'enologia neoplatonica con l'ontologia aristotelica, offrirà un contributo teoretico fondamentale al sorgere e all'affermarsi della teologia cristiana.

Tra i commentatori neoplatonici al *Parmenide* di Platone Porfirio si distingue infatti in modo unico, perché in modo del tutto originale, come ha magistralmente illustrato Pierre Hadot (cfr., Porfirio, 1993), ha coniugato l'*ontologia* aristotelica con l'*enologia* plotiniana. Già nella *Vita Plotini*, Porfirio sottolineava, a differenza di altri filosofi medioplatonici, quali Lucio, Attico e Tauro, e neoplatonici, come Giamblico, che nell'opera di Plotino «sono mescolate assieme in maniera nascosta dottrine stoiche e peripatetiche» e in particolare che è «spesso utilizzata la *Metafisica* di Aristotele» (Porfirio, *Vita Plotini*, 14, 4-6). Fin dall'inizio quindi sembra che Porfirio si sia alleato con quei medioplatonici, come l'autore del *Disaskalikos*, attribuito da alcuni studiosi al platonico Albino e da altri ad Alcinoo (Cfr. Moraux, 2000: 16; Mazzarelli, 1980: 606-639;

Invernizzi, 1976), l'opera che attesta, secondo l'opinione comune degli studiosi, un "platonismo aristotelizzante". Peraltro è noto dalle fonti come Porfirio avesse scritto un'opera, oggi perduta, dal titolo *Sull'unità delle scuole di Platone e Aristotele*, attestando il suo interesse ad interpretare il pensiero di Aristotele, soprattutto per quanto concerne la dottrina delle categorie dell'essere, non in senso antiplatonico, come invece sosteneva il suo maestro Plotino; e qualche studioso ha ipotizzato persino che il viaggio in Sicilia condotto da Porfirio, ufficialmente per motivi di salute, fosse originato da un contrasto sorto con Plotino, proprio a motivo della diversa valutazione del pensiero aristotelico. La controversia riguarderebbe la dottrina delle categorie, le quali nel contesto dell'ontologia di Aristotele costituiscono i sommi generi dell'essere, che ha la sua realtà nell' οὐσία, mentre per Plotino l' οὐσία è solo quella intelligibile e le categorie costituiscono al più i generi di cose sensibili. E' noto peraltro come per Aristotele la "sostanza prima" – πρώτη οὐσία – è quella dell'ente concreto, il τὸδε τι, mentre considera "sostanze seconde" – δευτέραι οὐσίαι – le specie e i generi che la predicano. Per Aristotele, a differenza di Platone, le sostanze seconde, ovvero le categorie, non esisterebbero se non esistesse la sostanza prima, la πρώτη οὐσία; tutt'al più potrebbero esistere come nomi e predicati, ma sempre in riferimento al τὸδε τι, all'essere individuale, all'ente. Le sostanze pertanto, a differenza di Platone, per Aristotele non sono le idee universali e trascendenti, gli εἶδη o le ἰδέαι, ma gli esistenti individuali, la πρώτη οὐσία. Per questo Aristotele può scrivere che l'essere λέγεται πολλαχῶς, "si dice in molti modi" (*Metaph.*, Z 1, 1028 a 1), superando il monismo parmenideo, in quanto tutti i predicati dell'essere sono in riferimento all' οὐσία, che è l'essere in senso proprio, l' "essere in quanto essere".

Per Plotino invece, ed anche per la maggior parte dei neoplatonici, l'unica e vera sostanza è quella intelligibile, ed è l'unica che può denominarsi οὐσία, a differenza dalla sostanza sensibile dell'ente individuale. E ciò sempre nel contesto plotiniano del primato dell'Uno-Bene al di sopra dell'essere, nel senso che la sovrabbondanza dell'Uno produce le prime ipostasi di Nous e Psiché, le quali costituiscono appunto la πρώτη οὐσία. Per Plotino e i neoplatonici non esiste una categoria unitaria quale quella di "sostanza" nel senso aristotelico, che possa comprendere «allo stesso tempo la sostanza intelligibile, la materia, la forma e ciò che deriva da entrambe [...] Quella intelligibile è infatti la sostanza in modo primario, mentre tutte le altre lo sono in modo secondario o inferiore» (Plotino, *Enneadi*, VI, 1, (42), 3, 1-6). Plotino chiama quella sensibile una λεγομένης οὐσίας, una "cosiddetta sostanza" (*Ib.*, VI, 3 (44), 8, 19-20), per sottolinearne non solo l'inferiorità ma, attraverso la sua relazione con la materia, la sua prossimità al non-essere, al nulla, laddove per Aristotele la materia entrava nel composto della sostanza ilemorfica, e non poteva pertanto essere ridotta semplicemente al non essere e al nulla.

È in questo contesto che si inserisce il *Commento* di Porfirio al *Parmenide* di Platone. Occorre precisare che, a differenza delle precedenti interpretazioni che sono state date nei confronti del commento di Porfirio alla dottrina aristotelica delle categorie, secondo cui il filosofo di Tiro intendeva per κατηγορία unicamente l'espressione linguistica, ovvero il predicato logico delle cose significate (Porfirio, *In Cat.*, 56, 8-9), in realtà Porfirio considera la forma non una pura categoria grammaticale o linguistica, ma la realtà immanente che fa essere la sostanza, distinguendo in tal modo l'idea platonica trascendente dalla sostanzialità immanente aristotelica. In altri termini



Porfirio si avvicina sempre di più ad integrare nella gerarchia neoplatonica dell'Uno la categoria aristotelica dell'Essere.

Ciò appare evidente proprio nel *Commentario al Parmenide* (Porfirio, 1993), un testo pervenutoci attraverso alcuni frammenti di un manoscritto della Biblioteca di Torino, distrutto nel 1904, recuperati e pubblicati da W. Kroll (Kroll, 1892). Pierre Hadot, studioso di fama internazionale, non solo conferma l'attribuzione del testo a Porfirio, ma soprattutto ne mette in evidenza il grande significato teoretico, che consiste nell'identificare, da parte del filosofo di Tiro, l'Uno, ovvero il Principio della tradizione platonica e neoplatonica, con l'Essere, che è il Principio della tradizione aristotelica. In altri termini, in questo *Commentario* Porfirio coniugherebbe, in un modo che verrà ripreso con successo da Mario Vittorino e da Agostino, l'Uno di Plotino e l'Essere di Aristotele, l'*enologia* e l'*ontologia*, ponendo i fondamenti di quella che sarà la successiva speculazione filosofico-teologica cristiana.

In relazione ai *Symmikta Zetemata* (Dörrie) di Porfirio, che si occupano delle relazioni dell'anima con il corpo, il *Commento* al Parmenide si occupa della prima ipostasi plotiniana, ovvero dell'Uno, identificandolo con l'Essere che è anteriore all'ente, e con l'Intelligenza assoluta e in atto di contemplare se stessa, diversa dall'intelligenza degli enti. «La dottrina più strana del nostro commentario – scrive Hadot – è certamente quella che identifica l'Uno puramente Uno con l'Essere anteriore all'Ente. Il commentatore la presenta come un tentativo di spiegazione della formula di *Parm.*, 142 b, paradossale per un neoplatonico: 'Se l'Uno è, si può dire che sia e che non partecipa dell'*ousia*?'. Dopo aver proposto una prima spiegazione, fa la seguente ipotesi: questa *ousia* non sarebbe il primo Uno, dato che questo in rapporto all'Ente che è il secondo Uno è proprio l'Essere puro? Poteva

Porfirio discepolo di Plotino identificare così l'Uno e l'atto d'essere?» (Hadot, 1993: 92). Hadot sottolinea come Porfirio è condotto a questa audacia teoretica, arditata per un neoplatonico, anche perché avrebbe identificato l'Uno con il Padre degli Oracoli caldaici, e quindi con l'Essere da cui derivano gli enti, pur essendo superiore ad essi. Ma a parte questa plausibile ispirazione caldaica, Pierre Hadot ritiene che oltre a coniugare la fisica con la metafisica neoplatonica, proiettando nel mondo intelligibile le leggi proprie di quello reale, l'originalità di Porfirio consiste piuttosto nell'identificazione dell'Uno plotiniano con l'Essere – ovvero l'Uno che è –, il quale per Plotino rappresentava solo la seconda ipostasi. Ciò comporta che Dio non è non essere, – nel senso dell'interpretazione di Plotino della seconda ipotesi del *Parmenide* di Platone – ma è l'uomo che è non essere rispetto a lui, e di conseguenza Dio è non essere e non pensiero rispetto a noi, ma non in se stesso, che è Essere e Pensiero assoluti.

Inoltre, nel *Commentario al Parmenide*, Porfirio afferma che Dio conosce il passato e il futuro, e che conosce tutto, distinguendo così due stati dell'intelligenza, quella che ha per oggetto l'Uno e quella che pensa i molti. È qui che interviene la generazione, nell'Intelligenza, del secondo Uno: «Secondo l'Esistenza quindi, Pensiero e pensato coincidono; ma quando il Pensiero è fuori dall'Esistenza per diventare solo Pensiero e per volgersi dapprima verso il pensato e poi verso se stesso, diventa allora Vita; e perciò, secondo la Vita, l'Intelligenza è infinita. E così, Esistenza, Vita e Pensiero sono atti» (Porfirio, *Commentario al Parmenide*, XIV, 16-21). Hadot sottolinea da una parte la consonanza di questa tesi con Mario Vittorino, il quale scrive che l'Intelligenza che è propria del Logos divino «non rientra in sé venendo dall'esterno»

(Vittorino, *Adversus Arium*, IV, 24, 14), e dall'altra il superamento teoretico, da parte di Porfirio, degli *Oracoli Caldaici*.

Giuseppe Girgenti, unitamente a Pierre Hadot e Giovanni Reale, è lo studioso che maggiormente ha approfondito la valenza teoretica del commento porfiriano al *Parmenide* di Platone (cfr., Girgenti, 1996; Id., 1994: 665–688; Id., 1994b; Hadot, 1966; Id., 2010). Nel contesto degli altri commenti porfiriani ai dialoghi di Platone, scrive Girgenti, «il commentario al *Parmenide* è quello su cui concentreremo maggiormente le nostre attenzioni, perché da esso provengono le maggiori novità sulla metafisica porfiriana, e sul fondamento teoretico dell'identità delle filosofie di Platone e di Aristotele: l'identità ultimativa dell'Uno (il principio platonico e dell'Essere (il principio aristotelico)» (Girgenti, 1996: 165). Porfirio offriva in tal modo, al pensiero cristiano nascente, tramite Mario Vittorino che ne comprendeva l'importanza e ne diveniva il mediatore soprattutto nei confronti di Agostino (cfr., Hadot, 1993), il fondamento metafisico e lo strumento ermeneutico fondamentale per coniugare filosofia e rivelazione, il *logos* filosofico e il *Logos* rivelato. Il contenuto filosofico del dialogo, scrive Girgenti,

è estremamente significativo, poiché vengono identificati l'Uno e l'Essere. Dapprima viene applicata a Dio la nozione di Uno, ed è affermato che Dio è inconoscibile: poi viene distinta la forma 'ente' dall'agire puro 'essere', e si dice che l'Uno coincide con l'Essere, in quanto agire puro che è prima dell'ente; infine vengono distinti due stati dell'Intelligenza: un primo stato dell'Intelligenza in quiete, che coincide con l'Uno (questione molto importante, perché si ricollega al 'pensiero di pensiero' di Aristotele che attribuiva all'Atto puro, dottrina che

era stata respinta con forza da Plotino, per il quale l'Uno non pensa affatto); e un secondo stato dell'Intelligenza in movimento, in cui l'Uno esce fuori di sé e poi ritorna in sé, secondo i tre momenti di Esistenza-Vita-Intelligenza» (Girgenti, 1996: 166).

## **5. L'ermeneutica teologica: Vittorino ed Agostino**

«Quattro principi fondamentali devono soprattutto valere per quanto riguarda Dio: fede, verità, amore, speranza. Bisogna infatti credere, perché l'unica salvezza è la conversione verso Dio: chi ha creduto deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su di lui; chi l'ha conosciuto amare colui che è stato conosciuto; chi l'ha amato, nutrire di buone speranze l'anima tutta la vita» (Porfirio, 1982: 24); questo testo della *Lettera a Marcella* di Porfirio, sembra scritto da un cristiano e non dal più deciso avversario del Cristianesimo. Porfirio, che scrive il trattato *Contro i cristiani* (cfr., Porfirio, 2009), e si rivolge agli oracoli come un teologo alla Rivelazione, e che ancora oggi, da molte correnti gnostiche, è ritenuto fondatore e ispiratore di una teologia pagana e anticristiana, è stato per ironia del destino il filosofo che ha offerto i maggiori strumenti ermeneutici alla prima formulazione del dogma cristologico e trinitario. Come precisa Giovanni Reale, Porfirio

fornisce le categorie teologiche per una prima formulazione del dogma della Trinità. La sua concezione di Dio come Uno-Essere e come Intelligenza assoluta, e l'articolazione della Triade intelligibile in *Essere, Vita e Pensiero*, secondo le scansioni metafisico-dialettiche di *manenza, processione* e

*conversione*, saranno infatti rielaborate da Mario Vittorino e giungeranno sino ad Agostino»; ora, il fatto «che il più insidioso nemico del Cristianesimo del periodo tardo antico sia stato al contempo la fonte del pensiero teologico cristiano è un paradosso, molto suggestivo, che ancora non è stato ben chiarito in tutta la sua portata storico-filosofica (Reale in Girgenti, 1996: 16–17).

Mario Vittorino (Vittorino, 2007; Id., 1981; Id., 2014) è stato lo scrittore cristiano che per primo ha compreso l'importanza metafisica dell'identificazione porfirina dell'Uno con l'Essere, traendone le prime conseguenze teologiche che resteranno fondamentali presso i teologi della Scolastica, e che tuttora non possono essere smentite, nonostante la sua figura sia caduta in oblio e sovente persino refutata come troppo "metafisica" da alcuni teologi contemporanei, i quali ritengono che, per timore del subordinazionismo ariano, egli abbia situato il Logos unicamente nella sfera divina (cfr., Grillmeier, 1982). Certamente, come osserva Mondin, già ai suoi tempi «San Girolamo osservata, non a torto, che il linguaggio e i ragionamenti di Vittorino risultavano molto scuri e incomprensibili alla gente comune» (Mondin, 1998: II, 139); sebbene sia stato proprio San Girolamo ad offrirci alcuni dati biografici sicuri: «Vittorino, africano d'origine, insegnò retorica a Roma sotto l'imperatore Costanzo (337-381). In età assai avanzata abbracciò la fede cristiana e scrisse contro Ario, alla maniera dei dialettici, libri molto oscuri, che sono capiti soltanto dai dotti. Scrisse anche alcuni commentari dell'Apostolo (Paolo)» (Girolamo, *De Vir. Ill.*, 101). All'illustre retore Mario Vittorino il Senato aveva fatto erigere una statua nel Foro; a causa della sua conversione al Cristianesimo, avvenuta probabilmente

nel 362, a motivo dell'editto di Giuliano, che proibiva ai cristiani la docenza, dovette abbandonare l'insegnamento. Molto significativa è l'ammirazione che nelle *Confessioni* Agostino mostra di nutrire nei suoi confronti: «Quando Simpliciano, uomo tutto tuo, mi fece la narrazione della conversione di Vittorino, arsi dal desiderio di imitarlo: era questo lo scopo del suo racconto» (Agostino, *Confessioni*, 8, 5, 1). Vittorino infatti, ormai celebre e anziano, aveva voluto fare la sua professione di fede non in privato, come era d'uso, ma pubblicamente. Agostino mostra non solo di ammirarne l'esempio, ma soprattutto di comprendere l'importanza che per la nascente dottrina cristiana rivestiva l'assunzione, da parte della rielaborazione fattane da Vittorino, dell'identificazione porfiriana di Uno ed Essere in ordine alla comprensione del mistero della Trinità, da presentare in un contesto culturale dominato sotto ogni aspetto dal neoplatonismo: «Il concetto di una Triade suprema al vertice della gerarchia dell'essere non poteva essere derisa a lungo dai pensatori neoplatonici senza che cadessero in un'irrimediabile incoerenza. Plotino e Porfirio avevano lavorato proprio su uno schema simile nella loro metafisica dell'Uno, dell'Intelletto e dell'Anima del Mondo. Questa osservazione aiuta a capire perché nel *De vera religione* Agostino sostiene che la dottrina per cui Dio è una Trinità, è una verità facilmente accessibile alla mente filosofica, mentre quella dell'incarnazione può essere appresa solo nell'umiltà della fede» (Chadwick, 1989: 94). E in effetti «Agostino non ritiene che la dottrina trinitaria sia specificamente cristiana: al contrario, la Trinità rappresenta ai suoi occhi un'intuizione già avuta dai filosofi pagani, oltre ad essere ugualmente presente nella Scrittura» (Moreschini, 2013: 1085)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Nelle *Confessioni* (VII,9) «Agostino assimila Dio e il suo Verbo all'Uno e all'Intelletto di Plotino» mentre ne *La città di Dio*, scrive Moreschini, Agostino seguirebbe Porfirio secondo cui le Ipostasi sono nell'Uno come Essere: «Ma questi due platonici, secondo

A Vittorino spetta peraltro il merito di aver chiarito gli equivoci che potevano sorgere, nei confronti della Rivelazione di Dio come Trinità, e del Logos come consustanziale al Padre, formulata dal Concilio di Nicea nel 325, da una terminologia filosofica non corrispondente in greco ed in latino. Vittorino si sofferma prima di tutto sul significato greco dei termini *ousia* e *ypostasis*, e sul loro corrispondente latino *substantia* e *sussistentia*, per mettere in evidenza la loro concordanza semantica nell'interpretazione del mistero di Dio che è Uno quanto alla sostanza e Trino nelle Persone. E nel far questo Vittorino, polemizzando con Candido, il suo interlocutore ariano, ne supera il rigido neoplatonismo, per il quale l'Uno è al di là dell'essere e quindi della sostanza, mostrando di aver recepito la lezione di Porfirio che identifica l'Uno e l'Essere, permettendo così di interpretare le Ipostasi come appartenenti all'Uno, confermando la tesi della non contraddittorietà, per quanto riguarda l'esser di Dio, della Tripersonalità dell'Unica *ousia*. Contro la tesi di Ario, che con linguaggio neoplatonico subordinava il Logos al Padre, Vittorino può scrivere, in riferimento al nuovo sviluppo che il neoplatonismo aveva avuto con Porfirio: «Egli diviene per se stesso ciò che il suo essere è, e nello stesso modo sorge (fonda sé) mediante il pensiero (di sé) anche la sua vita» (Vittorino, *Adversus Arium*, IV, 27, 8-11).

Sotto questo aspetto il ragionamento di Vittorino è rigorosamente ermeneutico, nel senso che egli mostra di essere consapevole che la Parola della Rivelazione non è soltanto una nozione teoretica, ma è un evento che richiede una comprensione del mistero la quale, pur fondandosi nella fede, ne ricerca tuttavia un'intellezione e un linguaggio che siano idonei a comprenderla nella verità; egli fornisce così il primo

---

Agostino [...] hanno avuto comunque una certa idea di ciò che è la Trinità cristiana» (Moreschini, 2013: 1086).

esempio di teologia come scienza della fede fondata sull'interpretazione del dogma (Nicea). E testimoniando un analogo dialogo nella verità con la filosofia emergente del proprio tempo, Vittorino rappresenta tuttora un paradigma esemplare di inculturazione. Come scrive Mondin, «il grande merito di Mario Vittorino è di essere stato il primo cristiano latino a essersi impegnato in una ricerca metafisica così profonda. Egli mutua coraggiosamente termini e dottrine da Plotino e da Porfirio e, a loro imitazione, crea nuovi termini latini, che entreranno a far parte del lessico della tradizione filosofica e teologica latina» (Mondin, 1998: 139); non solo, ma attraverso Vittorino «l'influsso di Porfirio è già evidente nel *De Trinitate* di Agostino, che fa sua la distinzione fra *esse, vivere, intelligere*, ma modificandone l'ordine che in Agostino diventa: *esse, intelligere, vivere*; in questo modo sono più chiaramente delineate le attribuzioni delle tre persone divine: l'*esse* al Padre, l'*intelligere* al Figlio, e il *vivere* allo spirito Santo» (*Ib.*).

E in effetti per Agostino i filosofi neoplatonici avevano sì parlato di una Triade divina, che alla luce dell'identificazione dell'Uno con l'Essere non poneva ostacoli al mistero della Trinità, ma non avevano mai compreso il mistero dell'Incarnazione, che è il mistero sommo dell'amore che Dio ha per l'uomo: «Ma che Egli venne a casa sua [...] e a tutti quelli che lo accolsero diede il potere di diventare figli di Dio, a coloro che avevano creduto nel suo nome, non ve lo lessi (*non ibi legi*), e [...] che la Parola fu fatta carne e abitò in noi non ve lo lessi (*non ibi legi*) : [...] *sed quia Verbum caro factum est et habitavit in nobis, non ibi legi!*» (Agostino, *Confessioni*, 7, 9,13-14). Ma soprattutto, come precisa Chadwick, «con terminologia aristotelica, Agostino interpretò le parole Padre e Figlio come termini di relazione» (Chadwick, 1989: 93). È grazie a Porfirio, tramite Vittorino, che Agostino può inserire la



“relazione” nell’Essere di Dio, nel senso che le Ipostasi di Platone e di Plotino, appartenendo oramai all’Essere dell’Uno, divengono relazioni interne all’Uno e non subordinate; e poiché “Dio è amore” (1 Gv., 4, 8), la “relazione” è relazione d’amore. La lotta condotta da Vittorino nei confronti di Ario e degli stessi vescovi ariani, i quali si attenevano ad una lettura più fedele al pensiero di Plotino, e sostenevano quindi l’inferiorità nell’essere da parte del Figlio nei confronti del Padre, anche con il pretesto di difendere un più puro monoteismo, con tutta la polemica sulla “consustanzialità” che ne derivava<sup>8</sup>, permise ad Agostino di impostare la teologia trinitaria sulla nozione della “relazione” immanente all’unico Essere delle Persone divine: «Dio è tutto ciò che ha, eccetto le relazioni per cui ciascuna Persona si riferisce all'altra» (*De civ. Dei*, 11, 10, 11). Come osserva Girgenti, le categorie filosofiche che Vittorino e Agostino ereditano da Porfirio «sono state determinanti per la Patristica e per la Scolastica: il “Platone” che Agostino recepisce è infatti un *Platone aristotelizzato*, mentre l’“Aristotele” che Tommaso recepisce è un *Aristotele platonizzato*» (Girgenti, 1997: 14).

Occorre consentire tuttavia con Agostino Trapé, uno dei maggiori esperti del pensiero agostiniano, il quale scrive che Agostino non intende trattare della Trinità in modo puramente dialettico, e per questo occorre precisare che, pur tenendo conto degli ariani, di cui si era occupato nel 418 e nel 427, «il *De Trinitate*, pur rispondendo ai loro argomenti, scritturistici e razionali, è un’opera di severa indagine teologica, che non ubbidisce a ragioni polemiche, bensì a ragioni molto diverse, che sono le ragioni teologiche e quelle mistiche» (Trapé, 2011: VIII)<sup>9</sup>. Per questo il

---

<sup>8</sup> Per tutte le controversie e i dibattiti intercorsi tra i vescovi dei primi secoli intorno al mistero della Trinità, cfr. Dünzl, 2007.

<sup>9</sup> Uno studio a parte meriterebbe la cosiddetta *Teosofia di Tubinga*, opera che raccoglie oracoli e testimonianze giudaiche, pagane e cristiane, redatta probabilmente alla fine del V secolo d.C. da uno o più autori esponenti dello gnosticismo alessandrino, con lo

*De Trinitate* è ritenuta opera tuttora fondamentale e insuperata per la teologia cristiana, la cui ricchezza è impossibile sintetizzare in poche pagine. Così come non è possibile approfondire la ricca eredità che essa ha consegnato alla stessa riflessione metafisica.

Possiamo solo indicare qualche tema significativo per l'ermeneutica: «Vediamo il Dio Trinità – scrive Agostino – perché vediamo con l'intelligenza uno che "dice" e il suo Verbo, cioè il Padre e il Figlio» (*De Trin.*, 15, 6, 10). E ciò perché «Dio Padre e Dio Figlio, il Dio generante che, in qualche modo, ha "detto" nel suo Verbo, che gli è coeterno, tutto ciò che possiede sostanzialmente» (*De Trin.*, 15, 21, 40). In altri testi ho approfondito la tematica del "verbum", che Agostino intende come segno del *verbum mentis*, la parola interiore, che a sua volta è segno e imago del Verbum, che è la Parola dell'Essere; in analogia con il Verbum divino, Agostino fonda l'ontologia della parola dell'uomo (cfr., Mura, 2017: 107–132): e nel *De civitate Dei* (11,2) giunge a scrivere che la stessa Verità che si dice nel Verbum, occorre che il cristiano sia disposto ad ascoltarla interiormente, giacché nella sua mente *loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore*» (*De civitate Dei*, 11, 2). L'ermeneutica contemporanea, soprattutto con Gadamer, trarrà dalla profonda riflessione agostiniana sul Verbum il fondamento teologico del linguaggio e della parola dell'uomo<sup>10</sup>.

Ma l'opera di Agostino è fondamentale soprattutto perché ancora oggi testimonia con forza che l'affermazione del cristianesimo nei confronti della raffinata religiosità pagana non è stata originariamente solo di dottrina, e tanto meno di autorità politica, ma di testimonianza e

---

scopo di dimostrare la *symphonia* tra la Rivelazione cristiana e la sapienza degli oracoli e della stessa speculazione filosofica dei greci

<sup>10</sup> Ciò significa anche, come ha approfondito Lonergan, che l'influsso del pensiero di Agostino attraversa tutta la Scolastica fino a Tommaso, cfr. Lonergan, 1984.

annuncio di un Dio che è amore. Tutte le astrattezza speculative dei greci e tutte le teurgie misteriche impallidiscono e cedono il passo alla realtà di un Dio che ama l'uomo, il singolo uomo, fino a dare la sua vita per lui al fine di elevarlo ad una piena comunione che lo rende partecipe del suo stesso "essere in relazione". Come scrive Bordoni, Agostino supera una concezione puramente noetica della Trinità, comprendendola come "fonte archetipica dell'amore": «Questo porta, meditando sulla seconda parte del trattato agostiniano (libri VIII-XV), nella linea dell'*analogia caritatis*, a una via di comprensione del mistero trinitario come luce che guida verso nuove aperture del pensiero, verso l'elaborazione, cioè, di una *metafisica trinitaria della carità* che ha già dato preziosi sviluppi in Antonio Rosmini, e più recentemente negli apporti di Klaus Hemmerle» (Bordoni, 2008: 199).

Agostino comprende che questa è la sconvolgente e rivoluzionaria novità dell'annuncio cristiano: un Dio non più lontano, ma vicino all'uomo e amante dell'uomo fino a farsi uomo e a dare la sua vita per lui. Non a caso Celso, illustre filosofo e uno dei più colti avversari del Cristianesimo, nel suo *Discorso vero* rivolgendosi ai cristiani scrive: «pur annunciando che il logos è figlio di Dio presentate non un logos puro e santo, ma un uomo arrestato e crocifisso nel modo più ignominioso. Perché se veramente per voi il logos è figlio di Dio, avete anche la nostra approvazione» (Celso, 1987: 75). La raffinata e colta religiosità pagana poteva consentire con la dottrina di un Logos purissimo, ma non poteva accettare un *Logos* incarnato e addirittura crocifisso per amore. La perenne "buona notizia" cristiana, come ricorda Agostino, è l'annuncio di un Dio che è Trinità perché il suo stesso essere è relazione d' amore, comunione, dono infinito. Come scrive Bordoni,

Il teologo, al seguito del metodo di Sant'Agostino, dovrà trovare sempre nella storia, letta alla luce del progetto divino di salvezza, il filo conduttore che lo guida nelle sue riflessioni per evitare la caduta o in una riflessione astratta o in uno sterile storicismo. In realtà, se si valuta questo principio di unità della storia, per cui non c'è storia, degna di questo nome, senza una presenza del mistero trinitario di Dio, allora non c'è neppure la possibilità di accedere alle soglie del mistero centrale e fondamentale della fede cristologica senza questa via per la quale la Trinità immanente si è rivelata in quella economica (Bordoni, 2008: 196).

Infine Agostino – è anche questa è una lezione che dovrebbero considerare attentamente i teologi della Trinità – fornendo un fondamento rigorosamente metafisico alla “relazione” trinitaria, può permettere ancora oggi, in un'epoca di crisi della metafisica, di coniugare fruttuosamente la “metafisica della carità” con la “metafisica dell'essere”, aprendo la possibilità di un rinnovamento della filosofia cristiana e di un fondato dialogo con le religioni non cristiane.

### **Bibliografia**

Abbate, M. (2008). *Il divino tra unità e molteplicità. Saggio sulla Teologia Platonica di Proclo*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Alexandri Aphrodisiensis, (1891). *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edidit M. Hajduck (CAG 1). Berolini.

Asclepii (1888). *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z commentaria*. Edidit M. Haiduck (CAG 6/2). Berolini.

Beierwaltes, W. (1989). *Identità e differenza*. Trad. it. di S. Saini. Introduzione di A. Bausola. Milano: Vita e Pensiero.

Beierwaltes, W. (1991). *Pensare l'Uno*. Trad. it. di M. L. Gatti. Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e pensiero.

Beierwaltes, W. (1993). Introduzione. In N. Scotti Muth, *Proclo negli ultimi quarant'anni: bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici, anni 1949-1992*. Milano: Vita e Pensiero.

Bonelli, M. (2001). *Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Napoli: Bibliopolis.

Bordoni, M. (2008). Per un rinnovamento della fede trinitaria e della teologia alla luce del pensiero di Agostino. In Aa.Vv., *Per un nuovo incontro tra fede e logos*. Pontificia Accademia Theologica, 1, vol. 7.

Brisson, L. (1996). *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*. Paris: J. Vrin.

Celso (1987). *Il discorso vero*. A cura di G. Lanata. Milano: Adelphi.

Chadwick, H. (1989). *Agostino*. Trad. it. di G. Bona. Torino.

*Corpus Hermeticum* (2005). Edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli. Testo greco, latino e copto. Introduzione di A. D. Nock e A.-j. Festugière. Milano: Bompiani.

Donini, P. (2003). Unità e oggetto della metafisica secondo Alessandro di Afrodisia. In G. Movia (a cura di), *Alessandro di Afrodisia e la «Metafisica» di Aristotele*. Milano: Vita e pensiero, 15–51.

Dörrie, H. (1959). *Porphyrios Symmikta Zetemata: ihre Stellung in System und Geschichte des Neoplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten*. München: Beck.

Dünzl, F. (2007). *Breve storia del dogma trinitario nella Chiesa antica*. Brescia: Queriniana.

Empereur Julien (1924-1963). *Oeuvres complètes*. A cura di G. Rochefort e C. Lacombrade. IV voll. Paris: Belles Lettres. (Trad. it. *Lettera al filosofo Temistio*, Alkaest, Genova 1979).

Figal, G. (2000). Ermeneutica come filosofia della mediazione. *Iride*, XIII(30).

Fowden, G. (1982). The Pagan Holy Man in Late Antique Society. *Journal of Hellenic Studies*, 102, 33–59.

Gadamer, H.-G. (1984). *Studi platonici*, II. A cura di G. Moretto. Casale Monferrato: Marietti.

Gadamer, H.-G. (1986). *Verità e metodo 2*. A cura di R. Dottori. Milano: Bompiani.

Gadamer, H.-G. (2000). *Verità e metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*. A cura di G. Vattimo. Milano: Bompiani.

Girgenti, G. (1994). L'identità di Uno ed Essere nel Commentario al Parmenide di Porfirio e la recezione in Vittorino, Boezio e Agostino. *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 86, ottobre-dicembre, 665-688.

Girgenti, G. (1994b). *Porfirio negli ultimi cinquant'anni. Bibliografia sistematica e ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero porfiriano e i suoi influssi storici*. Presentazione di Giovanni Reale. Milano: Vita e pensiero.

Girgenti, G. (1996). *Il pensiero forte di Porfirio*. Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.

Girgenti, G. (1997). *Introduzione a Porfirio*. Roma-Bari: Laterza.

Girgenti, G. (2011). Porfirio ierofante. In Porfirio, *Filosofia rivelata dagli oracoli*. Milano: Bompiani.

Goulet-Cazé. M.-O. (1982). L'arrière-plan scolaire de la *Vie de Plotin*. In Porphyre, *La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et Index grec*

*complet*. Ed. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O'Brien. Préface de J. Pépin. Paris: Vrin, 229–327.

Grillmeier, A. (1982). *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa I/1: dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*. Brescia: Paideia.

Hadot, P. (1966). *La métaphysique de Porphyre*. In *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. XII, *Porphyre*, Vandoeuvres-Genève.

Hadot, P. (1993). *Porphyre et Victorinus*. Paris: Études augustinienes, 1968. (Trad. it. di G. Girgenti. *Porfirio e Vittorino*. Presentazione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero).

Hadot, P. (2010). *Plotin, Porphyre: études néoplatoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres.

Heidegger, M. (1979). *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*. In M. H., *In cammino verso il Linguaggio*. A cura di A. Caracciolo. Milano: Mursia.

Iamblichus (1922). *Theologumena arithmeticae*. Ed. V. De Falco. Leipzig: Teubner.

Iamblichus (2003). *I misteri degli egiziani*. A cura di C. Moreschini. Milano: Rizzoli.

Invernizzi, G. (1976). *Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo: saggio di interpretazione storico-filosofica con traduzione e commento del Didaskalikos*. Roma: Abete.

Krämer, H. (1982). *Platone e i fondamenti della metafisica*. A cura di G. Reale. Milano: Vita e pensiero.

Kroll, W. (1892). Ein neuplatonischer Parmenides Kommentar in einem Turiner Palimpsest. *Rheinische Museum*, 47, 599–627.

Lonergan, B. (1984). *Conoscenza e interiorità. Il verbum nel pensiero di S. Tommaso*. A cura di N. Spaccapelo. Bologna: EDB.

Marinus Neapolitanus (1985). *Vita di Proclo*. A cura di R. Masullo. Napoli: D'Auria.

Mazzarelli, C. (1980). L'Autore del 'Didaskalikos.' L'Alcinoos dei Manoscritti o il medioplatonico Albino?. *Rivista di filosofia Neo-Scolastica*, 72(4), ottobre-dicembre, 606–639.

Mondin, B. (1998). *Storia della metafisica*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.

Moraux, P. (2000). *L'aristotelismo presso i greci*, vol. II, *L'aristotelismo nei non aristotelici nei secoli I e II d.C.* Introduzione di G. Reale. Milano: Vita e pensiero.

Moreschini, C. (2013). *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.

Mura, G. (2017). Ermeneutica e ontologia della parola. In Id., *Phronesis. Ermeneutica e filosofia pratica. Scripta Hermeneutica II*. Roma: Lateran University Press, 107–132.

Muscolino, G. (2009). In Porfirio, *Contro i cristiani*. (Ed. A. von Harnack) A cura di G. Muscolino e G. Girgenti. Milano: Bompiani.

Ninci, M. (1980): *L'universo e il non essere. Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiaco*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

Nock, A. D. (2005). Introduzione. In *Corpus Hermeticum*, cit.

Porfirio (1982). *Lettera a Marcella: il testamento morale dell'antichità*. A cura di G. Faggin. Genova: Il Basilisco.

Porphyre (1992). *La Vie de Plotin, II. Études d'introduction, texte grec et traduction française, commentaire, notes complémentaires, bibliographie*. Dir. par L. Brisson et alii. Préface de J. Pépín. Paris: Vrin.

Porfirio (2009). *Contro i cristiani*, cit.



Porfirio (1993). *Commentario al Parmenide di Platone*. Saggio introduttivo e note a cura di P. Hadort. Presentazione di G. Reale. Trad. It. e bibliografia di G. Girgenti. Milano : Vita e pensiero.

Proclo (1864). Commento al Parmenide. In V. Cousin, *Procli Philosophi Platonici Opera Inedita*, Parisiis, coll. 617–1244.

Proclo (1983). *Elementi di teologia*. A cura di M. Losacco. Genova: Il Basilisco.

Proclo (2005). *Teologia platonica*, testo greco a fronte. A cura di M. Abbate. Milano: Bompiani.

Proclo (2007). *In Platonis Parmenidem Commentaria*. Ed. by C. Steel. Oxford: Classical Texts.

Reale, G. (1976). *Storia della filosofia antica*. Milano: Vita e Pensiero.

Reale, G. (1990). *Introduzione*. In M. Migliori, *Dialettica e verità. Commentario filosofico al 'Parmenide' di Platone*. Prefazione di Hans Kramer. Milano: Vita e pensiero (2000<sup>2</sup>).

Reale, G. (2004). *Introduzione, traduzione e commentario della "Metafisica" di Aristotele*. Milano: Bompiani.

Ricœur, P. (1970). *Finitudine e colpa*. Trad. it. di M. Girardet. Bologna: Il mulino.

Ricœur, P. (1971). *Esquisse de conclusion*. In X. Leon-Dufour (ed.), *Exégèse et Herméneutique*. Paris: Seuil.

Ricœur, P. (1978). *Ermeneutica biblica e simbolo nelle parabole di Gesù*, Brescia: Morcelliana.

Ricœur, P. (1978b). *Ermeneutica biblica*, Brescia: Morcelliana.

Ricœur, P. (1983). *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, Brescia: Paideia.

Ripanti, G. (2002). Hans-Georg Gadamer: essere e linguaggio. In Aa.Vv., *Gadamer a confronto*. A cura di M. Filipponi, G. Galeazzi e B. M. Ventura. Milano: Franco Angeli.

Romano, F. (1983). Lo «sfruttamento» neoplatonico di Aristotele. In Id., *Studi e ricerche sul neoplatonismo*. Napoli: Guida, 35–47.

Syriani (1902). In *Metaphysica commentaria*. Edidit W. Kroll (CAG 6/1). Berolini.

Themistii (1899). In *Libros Aristotelis De anima paraphrasis*. Edidit R. Heinze (CAG 5/3). Berolini.

Trapé, A. (2011). Introduzione. In Sant'Agostino, *La Trinità*. Testo latino dall'edizione maurina confrontato con l'edizione del corpus christianorum. Introduzioni di A. Trapé e M. F. Sciacca. Trad. it. di G. Beschin. Roma: Città Nuova.

Vittorino, M. (1981). *Commentari alle epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi*. A cura di F. Gori. Torino: S.E.I.

Vittorino, M. (2007). *Opere teologiche*. A cura di C. Moreschini. Torino: UTET.

Vittorino, M. (2014). *Sulla generazione di Dio. Il confronto epistolare con Candido l'ariano*. A cura di G. Balivo. Napoli: Editrice Domenicana.

## **On Paul Ricoeur's Unwritten Project of an *Ontology of Place***

**Luís António Umbelino**

### **Abstract**

*In this paper I would like to venture certain assumptions on what could be a consequential ontology of place, as sketched from a – probably unconventional and somewhat free – reading of Ricoeur's debate with Heidegger's Sein und Zeit on the subject of temporality, resumed in the third part of La mémoire, l'histoire, l'oubli. The challenge is now to try to conceive of an ontology of place at the same level as the ontology of historicity, which Ricoeur begins to unfold in the way I have identified.*

**Key-words:** Space, Place, Memory, History

### **1. Entrance**

The surprising subtitle of *Interpreting Nature*, a 2004 book edited by F. Clingerman, B. Treanor, M. Drenthen, and D. Utsler, announces the 'emergent field of environmental hermeneutics' (Clingerman, Treanor, Drenthen, Utsler, 2014). In its most robust sense, the editors argue, this "new" field of hermeneutic research should be understood as 'a philosophical stance which understands how the inevitability of what Gadamer called our 'hermeneutical consciousness' informs our relationship with environments' (4). More precisely, this field of research

is organized around a double fundamental concern: the application of hermeneutic principles to the interpretation of environments (natural, cultural, territorial, political, historical, etc.) where human life *takes place*, and research into an ontological framework for interpreting the human way of mediating the meaning of *place*.

Whether we should speak of this as an “emergent field” rather than a constitutive dimension of hermeneutics is open to debate. Yet the interest of this kind of proposal – one that calls attention to *environments* and, consequently, to the *spatial side* of the human condition – is unquestionable. In this paper, I would like to discuss a specific part of Paul Ricoeur’s philosophical project, where he offers us decisive suggestions for how to conceive of a hermeneutic account of human space. I will focus my analysis on selected sections in *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, with the aim of trying to understand (with Ricoeur, but also beyond Ricoeur) the importance of concepts such as space, place, environment, architecture, and urbanism in the context of Ricoeur’s philosophical project.

## **2. Emplacements**

It is in *La mémoire, l’histoire, l’oubli* that Ricoeur, talking about the “spatial side” (Ricoeur, 2004: 148) of the relation between memory and history, clearly proposes that three irreducible axes of a “hermeneutic rationalization” of the idea of place are central to his analysis. The first is the axis of a “phenomenology of place”, which Ricoeur locates in the works of E. Casey, whose analysis is indebted to M. Merleau-Ponty’s revolutionary work on the body’s lived spatiality. The second axis is

developed by a 'hermeneutic of the built space'<sup>1</sup> insofar as Ricoeur, in a very interesting paper titled 'Architecture et narrativité' (Ricoeur, 1998: 44–51) 'tried to transpose to the architectural plane the categories linked to threefold mimesis in the first volume of [...] *Time and Narrative*: prefiguration, configuration, refiguration' (Ricoeur, 2004: 527n). Finally, according to Ricoeur, a higher level of rationalization of place, which we might call the axis of a "long duration" geo-politics of inhabited land, is unfolded by examining the question of whether geography might be to space as history is to time (in the same sense that narrative and architecture are analogous and mutually corresponding ways of accessing and creating human time and human space, respectively). Following the original idea of a "geo-history" (suggested by Vidal de la Blanch and pursued by the momentous developments of the *School of the Annals*) up to the point where it changes into a geo-politics of *long duration* (exemplified in Braudel's works on the Mediterranean), Ricoeur is here interested in the way lived space is reconstructed (by relations of commerce, by political projects, military endeavours, agricultural choices, types of communities, ethnic traditions, religious habits, etc.) at the hyper-geometrical level of the "oikoumene"<sup>2</sup>.

It is precisely at this point of his analysis that Ricoeur adds the following provocative and surprising suggestion: 'One could pursue this

---

<sup>1</sup> I have studied several philosophical variations of the first two axes in: Umbelino, 2016; Id., 2016a; Id., 2013; Id., 2011.

<sup>2</sup> 'In conclusion, from the phenomenology of "places" that beings of flesh and blood occupy, leave, lose, rediscover — in passing through the intelligibility belonging to architecture — up to the geography that describes an inhabited space, the discourse of space too has traced out an itinerary thanks to which lived space is turn by turn abolished by geometrical space and reconstructed at the hyper-geometrical level of the *oikoumene*' (Ricoeur, 2004: 153).

odyssey of turn by turn lived, constructed, traversed, and inhabited space by an ontology of 'place,' at the same level as the ontology of historicity that we shall consider in part 3 of this work' (582n). What might such an ontology be?

The expression "at the same level" is in my view crucial: it would be fairly safe to begin by saying that Ricoeur is suggesting that both an ontology of place and an ontological hermeneutics addressed to the historical condition come together in 'any attempt to characterize the mode of being that we are, in each case in opposition to the mode of being characterizing beings other than ourselves, whatever the ultimate relation of this being to Being may be' (344). Given that the *mode of being that we are* is characterized both by the "power to remember" (*Ib.*)(*pouvoir faire mémoire*) and the ability to "write" history, it could be added that *spatiality* (in the broad sense of the fabric of *environments and places*) is as fundamental to and constitutive of our historical fabric – understood as *res gestae et historia rerum gestarum*<sup>3</sup> – as *temporality*. But how so?

Allow me to venture certain assumptions on what could be a consequential ontology of place, as sketched from a – probably unconventional and somewhat free – reading of Ricoeur's debate with Heidegger's *Sein und Zeit* on the subject of temporality, resumed in the third part of *La mémoire, l'histoire, l'oubli*<sup>4</sup>. It is a complex discussion: Ricoeur does not hide his debt to Heidegger, yet it seems that he somehow takes that debt as a philosophical motive to clearly show,

---

<sup>3</sup> 'We make history and we make histories because we are historical' (349).

<sup>4</sup> It is of course true that very few thinkers have thought profoundly about the nature of place more than Heidegger; I believe, however, that our thoughts on place can profit from Ricoeur's controversial assessment.

despite his closeness to Heidegger, his “reservations” regarding key aspects of *Sein und Zeit*.

An initial point of disagreement has to do with what Ricoeur considers to be, at the centre of Heidegger’s existential analytic of *Dasein* (and regarding his famous analysis of the concept of care) an insufficient account of the importance of a ‘very particular existential that is the flesh, the animate body, my own body, as Husserl had begun to develop this notion in his last works in line with the Fifth Cartesian Meditation’ (345). This notion is decisive for developing a meditation on death and birth, but most of all in accounting for “the between” upon which Heidegger constructs his idea of historicity. In this sense, according to Ricoeur, only the development of an analysis of our incarnated way of being can help us to understand this “between”, as it entails ‘bridging the logical gulf hollowed out by the hermeneutics of *Dasein* between the existentials gravitating around the centre of care and the categories in which the modes of being of things’, objectively present (*vorhanden*) or handy (*zunhanden*), ‘are related’ (*Ib.*).

A second precaution taken by Ricoeur regarding Heidegger’s analysis has to do with the following central idea, developed in *Being and Time* (an idea that Ricoeur himself shares): the notion that time is a metacategory of the same order as care, in keeping with a philosophical anthropology of the capable human being. As Ricoeur puts it, ‘[c]are is temporal, and time is the time of care’ (346). The problem is that time, in philosophical terms, has always been a source of aporetic discourses, and it is not guaranteed that Heidegger’s critique of the “vulgar” category of time is sufficient to overcome those aporetic perspectives in favour of a conception of authentic human temporality. Ricoeur’s solution is, as I have discussed elsewhere (see *apud* n. 4), to

consider narrative as a way of accessing “human time”, only to be found at the point or rupture and suture between lived time and cosmological time.

A third worry concerns Heidegger’s thought-provoking choice to place the main accent of his approach on the future and not on the present. ‘Under the province of care, in Heidegger, ‘being ahead of oneself’ becomes the pole of reference for the entire analysis of temporality, with its heroic connotation of “anticipatory resoluteness”’ (Ricoeur, 2004: 347) and its focus on being-towards-death. One can, nevertheless, according to Ricoeur, resist the hierarchizing of time that comes along with the suggestion that an orientation toward the future would be ‘more authentic and more original’ (348) than an orientation toward the past and the present. It is Heidegger’s concept of authenticity that is clearly at stake here, and more precisely its auto-referential dimension, which Ricoeur is trying to dismiss in order to think of historicity without privileging any one dimension of time over the others.

In fact – and this is a fourth consideration made by Ricoeur regarding Heidegger’s analysis – in addition to the new manner of ordering the threefold division of temporal experience, Heidegger proposes ‘an original hierarchical ordering of the modes of temporalization’ (*Ib.*), starting from the future and going back to the past, understood as a progressive loss of ‘authenticity’, as a ‘descent from the authentic to the inauthentic’ (Jervolino, 2002: 63). Ricoeur does not share this perspective as he considers that what Heidegger calls ‘authenticity here lacks any criterion of intelligibility’ (Ricoeur, 2004: 349) and remains but a self-referential term. By contrast, Ricoeur proposes a conception of the equal dignity of the three instances and



levels of time, as expressing the potentialities of the embodied and intersubjective capable human being.

This is the only way, Ricoeur argues, to overcome the confrontation between the ontology of historical being and the epistemology of history, something that Heidegger's discourse, 'succumbing to what Adorno denounced as the *jargon of authenticity*' (*Ib.*), does not allow. Heidegger could have saved himself from this jargon, which tends to couple "authenticity" with the "primordial", 'if by historical condition he was to understand, in accordance with what the expression suggests, an existential condition of the possibility of the entire series of discourses concerning the historical in general, in everyday life, in fiction, and in history' (*Ib.*). If we make history and we make histories, this is precisely 'because we are historical'; this is the 'because of existential conditionality' upon which it is finally possible to 'organize an order of derivation that would not be reduced to a progressive loss of ontological density but that would be marked by increasing determination on the side of epistemology' (*Ib.*). In other words, in each confrontation between the ontology of the historical condition and the historical knowledge that intersects with a phenomenology of memory, it is always possible to find the prospect of a *riposte* to the law of mortal inevitability as primordially authentic. Ricoeur's suggestion here is of a 'humble alternative of the meaning of mortality in which the reference to one's own body requires a detour through biology and the return to the self by way of a patient appropriation of a knowledge entirely outside of the mere fact of death' (350): a knowledge of birth, of the gift of life, of the resilience against the wounds of existence, of the ties of solidarity and recognition. This possibility can finally pave the way for a true historical awareness of the presence of death (of the self, of those close

to us, and among all these others, the dead of the past) in life. In the face of this philosophical possibility, a new positive dialogue with historical knowledge is made possible, as the privileged retrospective gaze of history offers to the absent ones of history 'the pity of an offer of burial'<sup>5</sup>. But this can only be so at the difficult point where memory and history meet, only to mutually temper one another with regards to their hegemonic temptations<sup>6</sup>.

### **3. The ontology of place**

The challenge is now to try to conceive of *an ontology of place at the same level as the ontology of historicity*, which Ricoeur begins to unfold in the way I have identified.

Let us return to the suggestion that the existential of flesh, of the lived body, should have been deepened by Heidegger. Such a needed development would imply, in my view, the symmetrical development of an analysis of the spatial fabric of place in a double sense: first, as the dimension that constitutes itself around bodies and permeates each dynamic way of belonging to the world; but also, and foremost, as the genetic condition of the *Da* of *Dasein*, as it were. We are the sort of embodied being-in-the-world that we are – the sort of manipulating, thinking, remembering, experiencing, embodied creatures in-the-world

---

<sup>5</sup> 'The equation between writing and sepulchre would thus be proposed as the reply furnished by the discourse of the historian to the discourse of the philosopher' (Ricoeur 2004: 351).

<sup>6</sup> 'On the one hand, history would like to reduce memory to the status of one object among others in its field of investigation; on the other hand, collective memory opposes its resources of commemoration to the enterprise of neutralizing lived significations under the distant gaze of the historian. Under conditions of retrospection common to history and to memory the contest of priority is undecidable. It is this very undecidability that is accounted for in an ontology responsible for its epistemic counterpart' (*Ib.*).

that we are – only in virtue of our active *engagement in place* (Malpas, 2004: 177) and, conversely, in virtue of what places themselves, as they become significant densifications of space, contribute to our *way of being* involved in those places.

In this sense we might say that spatiality, as the possibility of *emplacement*, is a primordial dimension in which all aspects of human engagement in the world are actively rooted and can be unfolded: the mediation of one's own identity, the relationship between different human beings, the relationship between humans and things of the world – all these connections are originally *negotiated* with the dense structure of places. If our way of *capably* being-in-the-world is to some extent assured by our embodied connectedness to specific places, and if the *homo capax* is “capable of making memory”, it must be added that the link we are talking about is also one that operates in memory and, consequently, in history (that is to say, in time) at a radical level: we do not remember ourselves or other people merely as abstract meanings or ideas of actions and decisions; we *remember* them (individually or collectively) as being *emplaced*. The people we remember are what they are *because* of their way of inhabiting, their way of belonging, their way of *making place* for themselves - but also, crucially, because of the ways in which the dynamics of place themselves materialize meaning and allow history to account for it, thus contributing to *making* each person, action or event who or what it *is*.

If this is so, an ontology of place must then – and this is a second clue I would like to suggest – include research into an “authentic” conception of space. This research must – like Ricoeur's research into human time – surpass the aporetic perspectives on space that tend to elude the point of rupture and suture, where “human space” (as a third

space between lived space and geometrical space) can truly be found. This research will confirm that it is *the fabric of built spaces* that forges the *places* we dwell. Ricoeur has shown quite convincingly the sense in which architecture and urbanism (civil, military) *create* the places we live in, that is to say where human time, in its historical and existential modes, *takes place*. Be it a building, a city, or a natural landscape that has been shaped by human actions, it is the human act of building in a broad sense that can change geological environments into meaningful lived or inhabited places *in place*. Therefore, something similar to what is said of the capacity for an ontology of temporality must be said of the spatial dimension of human dwelling when it comes to making possible (in an existential sense) the representation of the past by history and, before that, by memory (Ricoeur, 2004: 350): such an alignment, I would like to argue, will first of all show that the existential possibility of remembering is both temporal *and spatial* in the sense that no identity, no person, no action, no event of the past, and no time gone by *is* what it *was* outside the place that made it what it was. This means that the spatial dimension we are talking about is neither a psychological one nor a simple conception of localization in an inert positive extension. What I am arguing here is that any sense of the past implies the spatial dimension of emplacement, in the sense that the recuperation of the past by memory and, following that, by history equally needs a *sense of place*.

This being so, a further dimension of an ontology of place can be unfolded following Ricoeur's suggestion of "not privileging any dimension of time over the others": to have a *sense of place* is, in fact, to understand all dimensions of time as equally authentic. In this way, we might say that "being-towards-a-place" is never the same as *being-*

*towards-death*. Starting with the originality of *belonging* or being *for somewhere* means that any *sense of time* respects to situated, remembering persons as they interact within specific multi-layered spaces and particular locations, with concrete and material objects, environments, intersubjective relations and mundane *presences*. In this sense, to be *emplaced* is never merely to point to one dimension of time, because each place maintains our connection to several layers of being in the world. In place we are *at home*, and *at home*, in places that combine and connect *several times*, we *build* our lives (sometimes *over our dead*), we resist the wounds of existence, we make *space* in life for “our” dead and, *at the same time*, we celebrate each birth.

The concreteness of places sustains the equal authenticity of all the dimensions of time, and for any situated individual a *sense of the past* will not be detached from the way in which present and future actions sometimes seem to be embedded in a complex history of old emplacements and ways of inhabiting. This is why we might say that – another clue – it is at the level of an ontology of place that the grounds for a point of intersection are first sketched, where memory and history meet and *mutually temper one another with regards to their hegemonic temptations*. In fact, if it is true that the past cannot be prised away from places – that is to say, away from the dwelling “stories” of someone’s embodied activity within particular spaces, as engaged with particular objects, environments, and other people – this connection must also be true with respect ‘both to the past that can be recounted as a part of a personal biography and to the past that is articulated through communal narrative and history’ (Malpas, 2004: 177) – neither, it must be added, ‘wholly independent of the other’ (180). This is to say that when we take places into account, we must begin by understanding

that they are indicative of many crossovers between space and time: time is spatialized, materialized, anchored and kept by objects, places and environments, such that it is possible to recover the past in embodied, shared ways (more or less familiar, more or less uncanny) of dwelling; and space, on the other hand is *memorialised*, densified, and *dimensionalised* in many layers of present, past and future actions, in this way becoming the possibility of dwelling that defines the human condition.

What must be added to this perspective is – as Ricoeur suggests – an extension of the idea of emplaced dwelling “to the level of the *oikoumene*”. In my view, this requires a development of the idea of *home* that is robust enough to allow “birth” and “hope” to *riposte* to Heidegger’s “being-towards-death”. From a spatial perspective, I find a first inspiration for this in Bachelard’s topoanalysis of the poetic image of inhabited spaces. As he develops this perspective, Bachelard notes that a home is ‘our first world’ (Bachelard, 1964: 4). Those who posit the universe as existing prior to the house *qua* home are therefore wrong. It is impossible, according to Bachelard, to know the universe before we know the “house”, and this means that we cannot truly know our world independently of a primordial sense of being at home. In a way, before being-towards-death we are *born at home*, and this is why we will never forget, as human beings, the constitutive archaic sense of the degree of intimacy and intensity that goes along with any experience of being in the world. If this is so, then it becomes necessary to understand that, ‘rather than claim[ing] that the world is a house’, Bachelard’s perspective ‘tries to convince us that *the house is a world*. It is a place-world, a world of places’ (Casey, 1997: 291) where time takes place in the inhabited house-world.

Regarding time, it is then important to underscore that memory on the one hand, and the care and depth that must nourish historical interpretations on the other, is partially lost, or at least damagingly blocked, if we lose sight of what only in and by the embodied, spatial, environmental or – to sum it all up – *homely dimensions of existence* can somehow be regained as a familiar (even if never lived by me) *presence*.

#### **4. Exit**

A sense of the past is possible because we can become attached to what – at any time – wraps us up into its space by touching us almost physically. This is what can assure us that, as Ricoeur would say, memory can never be reduced to a ‘simple region of historical science’ (Ricoeur, 2004: 351), as if history itself were not rooted in a *mémoire vivante*. At the same time, it is also what can assure us that an *emplaced* ground of time – not one of simple commemorative sites, but one densified by objects, buildings, streets, ruins, atmospheres, and landscapes that carry within them the accumulated history of ancient labours and duties, of communities with their hopes, choices and decisions, of political and social experiences, of suffering and death – will always help history to critically balance the traces and testimonies of the past.

#### **References**

Bachelard, G. (1964). *Poetics of space*. M. Jolas Trans. New York: Orion.  
 Casey, E. S. (1997). *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press.

Clingerman, F., Treanor, B., Drenthen, M., Utsler, D., eds. (2014). *Interpreting Nature. The emergent field of environmental hermeneutics*. New York: Fordham University Press.

Ricoeur, P. (1998). Architecture et narrativité. *Urbanisme*, 303, 44–51.

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting*. Translated by K. Blamey and D. Pellauer. Chicago & London: The University Press.

Jervolino, D. (2002). *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses.

Malpas, J. E. (2004). *Place and experience. A Philosophical Topography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Umbelino, L. A. (2011). Herméneutique, architecture et humanisation de l'espace. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 91(1), 67–82.

Umbelino, L. A. (2013). L'étoffe spatiale de la mémoire. Lectures de M. Merleau-Ponty et P. Ricoeur. *Studia Phaenomenologica*, 13, 325–334.

Umbelino, L. A. (2015). Memory of the Body, Temptation of Space. *The European Legacy*, 20(8), 844–851.

Umbelino, L. A. (2016). Memory, Space, Oblivion. In S. Davidson, M.-A. Vallée (eds.), *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur*. Cham: Springer International Publishing, 115–122.

Umbelino, L. A. (2016b). On the Ricoeurian Project of a Hermeneutics of Space. In A. Wiercinski, *Hermeneutics - Ethics - Education*. Zurich: Lit Verlag, 199–206.



## **Indice / Contents**

<i>Editor's Introduction</i> ,.....	p. I
<i>Editoriale</i> ,.....	p. V
<i>Un regard épistémologique sur la comparaison [An Epistemological Look at Comparison]</i> ,.....	p. 1
di <i>Silvana Borutti</i>	
<i>Ermeneutica ontologica o ermeneutica nominalista? Il problema della relazione tra ermeneutica ed essere in Gadamer, Rorty, Vattimo e Ricœur [Ontological or Nominal Hermeneutics? The Problem of the Relationship between Hermeneutics and Being in Gadamer, Rorty, Vattimo and Ricoeur]</i> ,.....	p. 23
di <i>Vereno Brugiatelli</i>	
<i>Hermeneutics 'Reloaded': From Science/Philosophy Dichotomy to Critical Hermeneutics</i> ,.....	p. 41
di <i>Vinicio Busacchi</i>	
<i>Tra spiegare e comprendere. L'ermeneutica del "discorso parallelo" in Ricœur [Between Explanation and Understanding: On Ricoeur's Hermeneutics of the Parallel Discourse]</i> ,.....	p. 67
di <i>Marco Casucci</i>	

*Afirmación originaria, Apropriación de sí y Atestación: tres ejes para una hermenéutica de la recepción en Paul Ricoeur* [Original Affirmation, Self-Appropriation and Attestation: Three Main Concepts for a Hermeneutics of Reception in Paul Ricoeur],..... p. 91  
di *Beatriz Contreras Tasso*

*L'imagination apprivoisée: représentation et factualité dans la connaissance historique* [Imagination Controlled: Representation and Factuality in Historical Knowledge],..... p. 125  
di *Pier Luigi Lecis e Vinicio Busacchi*

*La prospettiva ermeneutica in psichiatria e in psicoanalisi. Quadro d'insieme e linee di sviluppo* [Hermeneutical Perspective in Psychiatry and Psychoanalysis: An Overall View and Its Development Lines],..... p. 155  
di *Giuseppe Martini*

*L'ermeneutica nel tardoantico. Prospettive teologiche* [Hermeneutics in Late Antiquity: Theological Perspectives],.....p. 191  
di *Gaspare Mura*

On Paul Ricoeur's Unwritten Project of an *Ontology of Place*,.....p. 233  
di *Luís António Umbelino*

*Indice / Contents*.....p. 247