

Carissimo Peppino,
scusami per il disturbo, Ti mando la prima parte del mio corso a Venezia sull'ermeneutica. Se vuoi, se hai tempo e voglia, cerca di guardare il testo; sono interessato al tuo parere. Se c'è qualcosa (o tutto) da rivedere, fammelo sapere. In ogni modo c'è sempre il cestino della carta straccia pronto. Scusa per il disturbo che ti arredo con del tuo parere mi fido. Grazie. Un caro saluto.

Pompeo

Mantova, 19 novembre 2004

IL DIBATTITO FILOSOFICO SULL'INTERPRETAZIONE

Introduzione

Tentare di impostare una riflessione sull'ermeneutica ecumenica, a partire da un breve resoconto sul dibattito filosofico, è reso necessario non solo dall'attuale diffusione della filosofia ermeneutica¹, diffusione che ha contagiato anche il modo di fare teologia², ma anche dalla significativa presa di coscienza delle origini religiose e specificamente giudaico-cristiane del dibattito ermeneutico. Il recupero di una coscienza ermeneutica da parte della teologia e della teologia ecumenica, costituisce in un certo senso «un ritorno a casa» dell'ermeneutica, una chiusura del circolo ermeneutico che aveva visto mancare il contributo della riflessione teologica, a partire dall'età delle controversie e delle ortodossie confessionali³. Allo stesso modo potremmo dire che il recupero di una coscienza ermeneutica costituisce anche un «ritorno a casa» della stessa teologia cristiana, il cui momento originario potrebbe essere fatto coincidere proprio con i dibattiti ermeneutici dell'età patristica⁴.

→ Il riferimento per noi più utile può essere quello a Werner G. Jeanrond, *L'ermeneutica teologica. Sviluppo e significato*, Queriniana, Brescia 1994, che sviluppa il confronto con la filosofia soprattutto nei capitoli 2. e 3.

→ Per una ricostruzione della storia dell'ermeneutica dalla Riforma, segnalo Marco Ravera (ed.), *Il pensiero ermeneutico. Testi e Materiali*, Marietti, Genova 1986.

¹ Per cui si può parlare, secondo alcuni, dell'ermeneutica come *koinè* della filosofia contemporanea. Cf G. Vattimo, *Ermeneutica nuova koinè*, in *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg e Sellier, Torino 1989 e M. Ferraris, *Aspetti dell'ermeneutica del '900*, in M. Ravera (ed.), *Il pensiero ermeneutico*, Marietti, Genova 1986, p. 209ss (in particolare pp. 247-257).

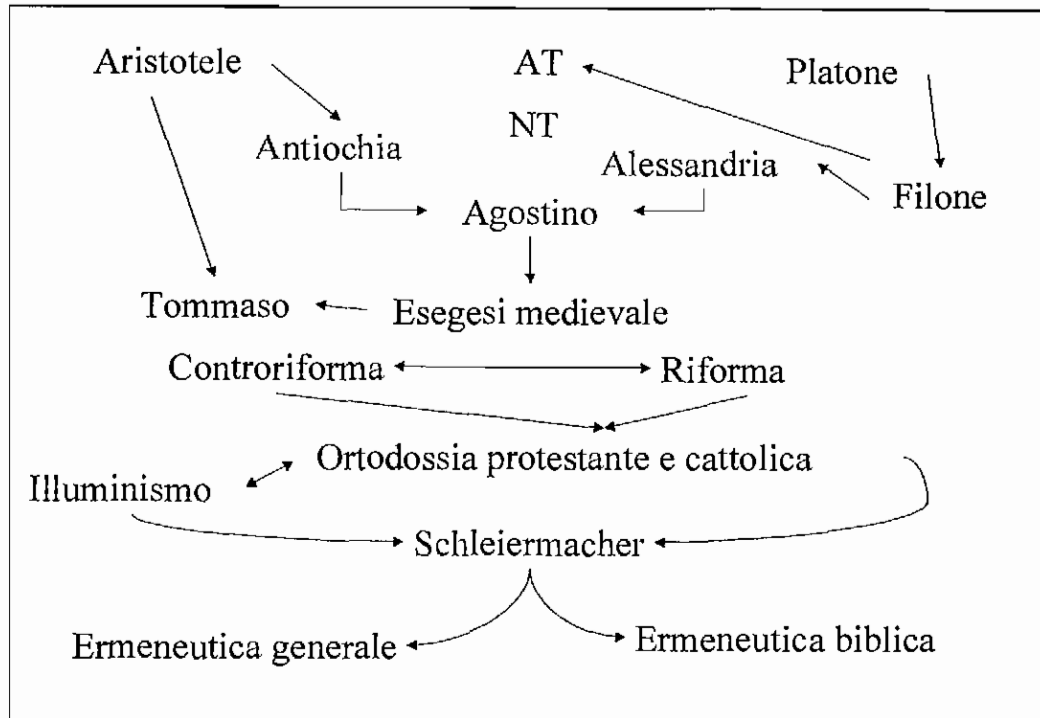
² Cf ad esempio C. Geffré, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002.

³ Ivi, p. 62ss.

⁴ Questa convergenza ermeneutica fra filosofia e teologia è testimoniata dall'evoluzione della prospettiva filosofica di Gianni Vattimo che riletto il proprio itinerario personale e filosofico dalla fede cristiana ad un'ontologia nichilista ad un ritrovato cristianesimo «kenotico», come il progressivo esplicitarsi di un nucleo ermeneutico interno alla prospettiva cristiana, che si è manifestato nel pensiero contemporaneo. Su questi temi si possono vedere due testi di Vattimo *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996 e *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002.

→ Sull'ermeneutica contemporanea: Luca Bagetto, *Etica della comunicazione. Che cos'è l'ermeneutica filosofica*, Paravia, Torino 1999 e Franca D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 297ss

1.1. Il problema ermeneutico nella tradizione cristiana



Non è naturalmente possibile fare qui una presentazione globale dell'ermeneutica cristiana nella sua evoluzione storica. Può essere però opportuno riprendere alcuni elementi chiave, per cogliere il senso di un'evoluzione e la sua attualità.

Una prima considerazione riguarda il rapporto fra l'ermeneutica giudaica e quella cristiana delle origini. È abbastanza chiaro che l'ermeneutica cristiana delle origini subì fortemente l'influsso dell'ermeneutica giudaica in entrambe le scuole antiche più importanti, Antiochia e Alessandria. In particolare, nell'interpretazione alessandrina; è chiaro anche l'influsso dell'interpretazione simbolica di Filone con la sua scelta di rilevare il significato traslato di personaggi ed eventi dell'AT. Soprattutto Origene seguirà, all'interno della patristica questa tendenza ermeneutica.

Ad Antiochia prevarrà invece, sulla scorta di Aristotele, una tendenza realistica improntata a dare maggior risalto ad un'interpretazione letterale del testo, ricavando dalla lettera del testo il suo significato spirituale. All'influsso giudaico si aggiunge quello della filosofia greca, come risulta chiaro dal fatto che alle spalle del metodo antiocheno è presente la logica aristotelica e che la scuola alessandrina risente dell'influsso di Platone.

L'ermeneutica cristiana antica si presenta già come momento di sintesi fra istanze bibliche e suggestioni della cultura contemporanea, filosofica e religiosa; in questo senso questa fase rappresenta un esempio che può ritenuto valido anche per la situazione contemporanea.

Anche la posizione di Agostino merita di essere ricordata per l'introduzione, da una parte, di una preoccupazione semiotica, dall'altra per l'individuazione di un principio unificante d'interpretazione della scrittura. Nel *De doctrina christiana* Agostino inserisce la distinzione fra segno e realtà, indicano come il segno abbia la capacità di riferirsi a qualcosa di diverso da sé. Per cui il testo biblico fa riferimento ad una realtà esterna se stesso, che è la realtà autenticamente divina, in modo analogo cui i sacramenti, in quanto segni sacri, rappresentano la realtà divina che significano. La precisazione semiotica di Agostino è utile come antidoto come qualsiasi biblicismo, che attribuisca al testo sacro una sacralità equivalente alle realtà di cui parla. La distinzione fra segno e realtà instaura la possibilità stessa di un processo interpretativo rendendo possibile l'interrogativo sul come il segno rappresenti il reale e se e come l'interprete abbia correttamente compreso il senso del testo. Agostino rivela così una notevole coscienza ermeneutica che è confermata dall'individuazione dell'*amore* come principio strutturante il testo biblico dal suo interno: principio che Agostino coniuga con un forte cristocentrismo soteriologico. I principi dell'ermeneutica alessandrina e antiochena trovano così un punto di equilibrio ed una sintesi convincente, che Agostino lascerà in eredità al Medioevo.

L'ermeneutica medievale segnala almeno tre episodi rilevanti, in un contesto segnato da un progressivo scivolamento dalle preoccupazioni ermeneutiche a quelle dogmatiche, in cui l'approccio alla Scrittura diventa funzionale al sostegno delle tesi sistematiche da sviluppare (*dicta probantia*):

- i criteri di cattolicità stabiliti da Vincenzo di Lérins (450)⁵;
- l'assunzione di una quadruplici senso della scrittura, con la progressiva evoluzione verso una contrapposizione fra lettera e spirito⁶.
- la posizione ermeneutica di Tommaso, che privilegiò decisamente il senso letterale della scrittura, ponendo le premesse per una evoluzione della teologia come «sacra dottrina» che ridusse il testo biblico a serbatoio di citazioni utili, privilegiando i nessi logici e dialettici, pur pretendendo di rappresentarne adeguatamente il contenuto⁷;

Nel complesso la teologia medievale evidenziò soprattutto la ricapitolazione della *scriptura christiana* nella *doctrina cristiana*, elaborata tenendo conto di istanze si-

⁵ Cit. in Jeanrond, *L'ermeneutica teologica...*, p. 47 "Nella stessa chiesa cattolica si deve avere la massima cura di mantenere quella fede che è stata creduta in ogni luogo, in ogni tempo, da ognuno. Poiché cattolica nel senso più stretto è quella fede che, come proclamano il nome stesso e la ragione della cosa, comprende tutti universalmente. Osserveremo questa norma se seguiremo l'universalità, l'antichità e il consenso."

⁶ Nicola di Lyra (+ 1349) riassume in versi la concezione ermeneutica medievale: "Littera gesta docete, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia." (cit. in Jeanrond, *L'ermeneutica teologica...*, p. 49)

⁷ Così si esprime Tommaso, all'inizio della *Summa*: "L'autore della Sacra Scrittura è Dio. Ora, Dio può non solo adattare parole per esprimere una verità, ciò che può anche l'uomo; ma anche le cose stesse. Quindi, se nelle altre scienze le parole hanno un significato, la Sacra Scrittura ha questo in proprio: che le cose stesse indicate dalla parola, alla loro volta ne significano un'altra. L'accezione ovvia dei termini secondo cui le parole indicano la realtà, corrisponde al primo senso che è il senso storico o letterale. Usare invece le cose stesse espresse dalle parole per significare altre cose si chiama senso spirituale, il quale è fondato sopra quello letterale e lo presuppone [...] E così non c'è da temere delle confusioni nella Sacra Scrittura, perché tutti gli altri sensi si fondano su un solo senso, quello letterale, dal quale solo è lecito argomentare, e non già dal senso allegorico, come nota S. Agostino. Né per questo viene a mancare qualche cosa alla Sacra Scrittura, perché niente di necessario alla fede è contenuto nel senso spirituale, che la Sacra Scrittura non esprima chiaramente in senso letterale in qualche altro testo." (cit. in Jeanrond, *L'ermeneutica teologica...*, p. 52s)

stematiche di ordine filosofico-sistematico, in modo particolare a partire dalla riscoperta di Aristotele all'interno della teologia. Non si trattò però tanto di una vittoria del metodo antiocheno su quello alessandrino, quanto di una sottomissione dell'ermeneutica alle istanze della sistematica con la parallela separazione fra l'*ermeneutica dotta* della Bibbia, che privilegia il senso letterale della scrittura, anche se non è più in grado di leggerne il messaggio integrale, ma ne utilizza citazioni utili al sostegno delle proprie procedure argomentative, e l'*ermeneutica popolare*, aperta al senso spirituale della Scrittura, ma completamente separata dalla riflessione teologica.

È comprensibile, proprio a partire da questo quadro come l'insorgere della Riforma si collochi in una situazione ermeneuticamente complessa:

- la separazione della teologia dalla pietà popolare e quindi dalle istanze pastorali, ha creato il rischio di un uso selvaggio della Scrittura nella predicazione e nella pietà popolare, spesso attratta più dalle diverse forme della devozione tardo-medievale che da un rapporto vitale con la Bibbia;
- l'emergere del movimento umanistico con la sua duplice istanza di rinnovamento spirituale ed istituzionale e di ritorno «ad fontes»;
- la progressiva istituzionalizzazione del processo ermeneutico per cui la chiesa docente si appropria di tutta l'autorità dottrinale interpretando in senso sempre più gerarchico l'appello patristico e agostiniano alla chiesa come luogo e criterio per una corretta ermeneutica dell'evento cristiano⁸.

Va pure fatto rilevare che l'età delle riforme religiose evolve assai rapidamente nella contrapposizione confessionale fra Riforma protestante e Controriforma cattolica, con il parallelo irrigidirsi delle rispettive ermeneutiche confessionali, processo che darà vita alle cosiddette «ortodossie» protestante e cattolica, identificabili l'una nel principio della inerranza della scrittura, sotto forma di ispirazione verbale della stessa, l'altra nel principio dell'inerranza dell'interprete gerarchico della stessa, processo che ebbe il suo culmine in una certa comprensione dell'infallibilità papale promulgata dal Concilio Vaticano I nel 1870.

È interessante evidenziare che le due «ermeneutiche ortodosse» si distinguono da quanto sostenevano i Riformatori, da una parte, che non fecero mai proprio alcun principio di inerranza materiale della scrittura⁹, e il Concilio di Trento dall'altra, che rinvia sempre alla «chiesa» come tale quale luogo di una corretta interpretazione del dato scritturistico, in contrapposizione all'apparente individualismo ermeneutico della Riforma¹⁰. Fino all'emergere del dialogo ecumenico le due ermeneutiche sembreranno irrigidirsi in una contrapposizione frontale, sospettosa anche dell'evoluzione interna al proprio ambito ecclesiale.

⁸ Per cui *ab originis* la problematica ermeneutica si trova incrociata con quell'ecclesiologica, il che significa, evidentemente, che se una corretta ecclesiologia è indispensabile per un corretto approccio all'ermeneutica teologica, altrettanto una corretta ecclesiologia può lasciarsi influenzare dalle conclusioni del dibattito ermeneutico. Un'ecclesiologia ermeneuticamente carente lascia per lo meno il sospetto sulla propria adeguatezza teologica.

⁹ Né Lutero, né Zwingli, né Calvino interpretarono il principio *Sola Scriptura* nel senso di un'inerranza verbale della stessa. Sull'ermeneutica della Riforma Cf Jeanrond, *L'ermeneutica teologica...*, p. 54ss; non va dimenticata l'influenza agostiniana sull'opera di Lutero.

¹⁰ Cf Jeanrond, *L'ermeneutica teologica...*, p. 286

Schleiermacher (1768-1834)

“Poiché vi è una relazione fra l'arte del parlare e quella del comprendere – la parola è infatti soltanto la parte esteriore del pensiero – l'ermeneutica fa parte dell'arte del pensare, e perciò ha carattere filosofico.” (F. E. Schleiermacher)

È proprio in un contesto che appare così pesantemente fossilizzato che merita di essere messa in luce la figura di Schleiermacher, la cui proposta ermeneutica è in un certo senso una risposta alla crisi che la teologia cristiana si trova ad affrontare nei confronti dell'Illuminismo, la cui critica razionalistica alla teologia tradizionale minacciava di sgretolare l'edificio della *christianitas*. La risposta alla critica illuminista alla verità rivelata si differenziò nel contesto cattolico e in quello protestante: nel mondo cattolico possiamo considerare la crisi modernista come il più consistente tentativo di dialogo con le istanze della cultura moderna, dialogo che, al di là di una valutazione della correttezza dogmatica delle tesi moderniste, fu interrotto dalla censura del movimento modernista operata da Pio X nel 1907 e che invece trovò, pur non senza forti contrasti, una evoluzione più libera nella teologia protestante. In un certo senso l'opera di Schleiermacher può essere vista proprio come il tentativo di reagire allo scontro frontale fra Illuminismo e «ortodossia protestante», reimpostando radicalmente la comprensione del metodo teologico a partire da un più attento discernimento dei metodi dell'ermeneutica biblica.

Naturalmente la moderna ermeneutica biblica protestante ha una storia precedente a Schleiermacher¹¹, ma il filosofo e teologo tedesco ha avuto il merito di riportare la questione ermeneutica da istanza tecnico-metodo-logica degli studi biblici a questione generale del pensiero e quindi della metodologia teologica, con una mossa spiazzante sia nei confronti del razionalismo illuministico che del dogmatismo biblicistico. Entrambe le posizioni si ritrovavano prive di un fondamento critico significativo:

- l'Illuminismo per l'esaltazione di un razionalismo che dimenticava la collocazione storica del soggetto e il suo debito nei confronti della tradizione, finendo per non comprendere la distanza storica dai testi del passato e sottoponendoli ad un criterio di verifica empirico-scientifica assolutamente inadeguato alla loro prospettiva,
- il dogmatismo biblico, perché incapace di vedere nei testi l'opera della soggettività degli autori e quindi incapace di vedere anch'esso il loro collocamento storico e la necessità di interpretare il loro contenuto salvifico per attualizzarlo.

L'interrogativo di Schleiermacher sorge all'interno dell'ermeneutica biblica ma si allarga immediatamente alla questione generale dell'interpretazione: al teologo tedesco non basta interrogarsi sulle modalità più adeguate per l'interpretazione del testo biblico, ma diventa per lui necessario chiedersi in cosa consiste l'interpretazione in quanto tale. Il problema dell'ermeneutica biblica è riportato alla ricerca di una teoria ermeneutica generale, che dovrebbe essere in grado di rispondere anche alle questioni dell'ermeneutica biblica.

Possiamo riassumere in sei momenti il contenuto della proposta ermeneutica di Schleiermacher¹².

1. L'ermeneutica è l'arte del comprendere: il processo ermeneutico si applica a qualsiasi caso di conoscenza e quindi è necessario studiarne le modalità non solo nei casi di fraintendimento o di difficoltà di comprensione ma in ogni atto conoscitivo. In questa prospettiva Schleiermacher definisce la comprensione come un'arte. Nel termine arte per Schleiermacher si sintetizzano la dimensione

¹¹ Cf ad esempio gli autori indicati nella prima e nella seconda parte del testo di Ravera, // *pensiero ermeneutico*: Mattia Flacio Illirico, Johann Rambach, Johann Ernesti, Johann Chladenius, Georg Meier, Friedrich Wolf, Friedrich Schlegel, Georg Ast.

¹² Seguo le indicazioni di Jeanrond, *L'ermeneutica...*, p. 78ss

- personale e soggettiva del processo comprensivo e la sua dimensione oggettiva, legata alla natura linguistica dell'oggetto da comprendere.
2. Ogni comprensione presuppone il linguaggio: attraverso il linguaggio avvengono il pensiero e la comunicazione. Il linguaggio si realizza attraverso la combinazione di schemi generali e di atti di esecuzione individuale¹³; in base a questa distinzione è possibile distinguere fra aspetto grammaticale e tecnico del linguaggio. La dimensione grammaticale dell'interpretazione ha lo scopo di trovare il senso di un discorso con l'aiuto del linguaggio, mentre l'interpretazione psicologica ha come fine di cogliere l'interezza di un'opera nella sua unitarietà, ponendo attenzione ai caratteri principali della sua composizione.
 3. Interpretazione grammaticale ed interpretazione psicologica devono avere pari importanza nel processo ermeneutico, così come ne hanno nel processo di produzione testuale.
 4. Un testo non può mai essere compreso completamente. Ogni testo costituisce un universale individuale, risultante dall'interazione fra una rete di convenzioni e regole e la loro applicazione individuale, il cui risultato è appunto un nuovo tutto significativo, caratterizzato da una particolarità specifica, definibile come stile. La composizione di universalità e particolarità fa sì che ricorrendo alla pura analisi «grammaticale» non si possa mai comprendere un testo in modo esauritivo, quanto piuttosto approssimarci ad esso. L'infinita approssimazione al testo richiede comunque una serie di regole, che salvaguardino il carattere critico dell'interpretazione.
 5. Un testo deve essere ricostruito in modo «oggettivo», «soggettivo», «storico» e «divinatorio». Le regole di una corretta ermeneutica prevedono, secondo Schleiermacher che venga riconosciuta la relazione fra il testo e il sistema linguistico da cui esso emerge, così come la sua influenza su tale sistema linguistico (interpretazione oggettiva); l'interprete deve però anche assumersi il compito di individuare il modo in cui un testo emerge dalla vicenda personale dell'autore e come tale testo eserciterà la propria influenza sull'autore stesso, al fine di «intendere il testo prima altrettanto bene, e poi anche meglio di come lo intese il suo autore» (interpretazione soggettiva); questo obiettivo impone una adeguata conoscenza del linguaggio dell'autore così come della sua vita e del suo contesto, nonché dell'opera complessiva dell'autore (interpretazione storica); resta all'ermeneuta la coscienza che nessun approccio, per quanto analitico, potrà esaurire il significato del testo e che quindi la sintesi fra aspetti generali ed individuali nella comprensione di un testo implica un rischio ermeneutico ed una capacità intuitiva sempre criticabile (divinazione).
 6. L'interpretazione avviene sempre all'interno di un circolo ermeneutico. Schleiermacher accoglie il principio della relazione reciproca fra il tutto e le parti di un testo (il tutto può essere compreso solo a partire dalle parti, ma le parti possono essere comprese solo a partire dal tutto) ma indica anche la necessaria correlazione del movimento divinatorio e di quello comparativo (oggettivo, storico), all'interno del processo di comprensione. Il nesso fra divinazione e comparazione va applicato sia alla struttura interna di un testo particolare, cioè quando cerchiamo di cogliere il senso di un testo a partire dalle sue parti e dai meccanismi linguistici che lo costituiscono, sia quando confrontiamo un testo con produzioni analoghe, in modo da coglierne il senso rispetto a prodotti simili. Secondo Schleiermacher il fine dell'ermeneutica è la comprensione del senso di un testo e non soltanto del contesto che lo ha prodotto, ma allo stesso tempo la ricerca del senso (divinazione) non può mai prescindere dall'attenzione all'aspetto comparativo; vi è quindi fra comparazione e divinazione un rapporto circolare, per questo la divinazione è resa possibile a partire dalla comparazione, ma la stessa comparazione è arricchita dall'atto divinatorio e come guidata da esso al suo fine ermeneutico.

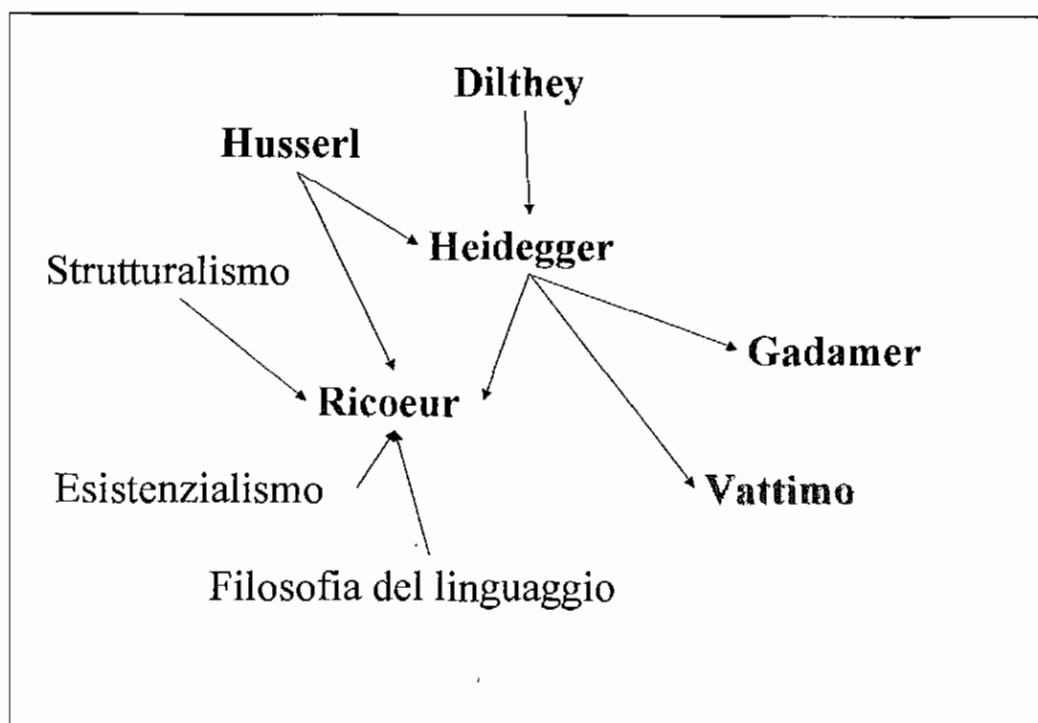
¹³ In questo Schleiermacher anticipa la distinzione di De Saussure fra *langue* e *parole*.

Come abbiamo già ricordato Schleiermacher può essere considerato il primo autore che evidenzia la necessità di affrontare e chiarire il processo ermeneutico come processo generale dell'interpretazione, questa scelta influenza anche il rapporto fra ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica e teologica. Per Schleiermacher è chiaro che un'ermeneutica biblica si dà solo a partire da un'ermeneutica generale e che la peculiarità del testo biblico non lo esime dall'essere sottoposto alle procedure del metodo ermeneutico. In questo modo Schleiermacher vuole mostrare come il carattere religioso ed ispirato del testo, può emergere dalla sua comprensione e non da una previa decisione dogmatica circa la sua ispirazione. L'opera di Schleiermacher può quindi essere considerata sia un punto di arrivo che un punto di partenza: punto di arrivo del dibattito teologico sul-l'ermeneutica che approda ad un allargamento del processo ermeneutico ad ogni atto comprensivo e non solo ai testi sacri, cogliendo nell'interpre-tazione biblica un'applicazione particolare di un atteggiamento generale della conoscenza, e portando così a chiarezza le implicazioni dell'erme-neutica biblica; punto di partenza di una riflessione sul processo ermeneutico, che verrà ripresa ed approfondita nella successiva storia della filosofia. È anche vero che la proposta di Schleiermacher costituisce anche uno spartiacque all'interno della teologia, fra coloro che accetteranno di partecipare, con il proprio specifico contributo teologico e biblico, al dibattito ermeneutico, consci che tale partecipazione è funzionale ad un approfondimento dell'autocoscienza ermeneutica dell'umanità (ma anche della comunità credente), e coloro che invece continueranno a ritenere essenziale mantenere separate l'ermeneutica speciale della teologia, rispetto a quella generale, per difendere la peculiarità e la trascendenza del proprio oggetto ermeneutico. Schleiermacher apre una questione che non può definirsi ancora chiusa, e quindi costituisce un adeguato punto di riferimento per la storia dell'interazione fra filosofia e teologia.

→ v. W. Jeanrond, *Lo sviluppo dell'ermeneutica teologica (I): dalle origini all'Illuminismo*, in *L'ermeneutica teologica*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 25-75

→ In particolare su Schleiermacher si può consultare anche Marco Ravera (ed.), *Il pensiero ermeneutico. Testi e Materiali*, Marietti, Genova 1986, p. 113ss

1.2. L'ermeneutica filosofica: figure



Martin Heidegger

Il contributo di Martin Heidegger (1889-1976) allo sviluppo dell'ermeneutica filosofica va soprattutto legato alla connessione fra il problema della comprensione e quello ontologico. Heidegger non è tanto interessato a sviluppare un'epistemologia delle scienze umane (come Dilthey) basata sulla categoria di comprensione, quanto a stabilire in che modo il fenomeno della comprensione ci consenta di intuire qualcosa dell'essere dell'esser-ci. Non dobbiamo dimenticare che nella sua opera *Essere e tempo* (1927), Heidegger affronta il problema ontologico a partire dall'uomo (esser-ci), per cercare di comprendere in modo rinnovato l'essere attraverso quest'apertura sulla realtà ontologica che è costituita dall'uomo stesso. La comprensione è vista da Heidegger non tanto come una caratteristica esteriore o aggiuntiva dell'uomo, né come il metodo della conoscenza, quanto come una condizione esistenziale, legata al fatto che l'uomo è l'unico essere che ha a che fare con la propria esistenza, cioè l'unico essere la cui esistenza dipende in qualche modo da suo rapporto con l'essere, e quindi dalle proprie scelte esistenziali. Comprendere per Heidegger significa innanzi tutto comprendersi come essere finito, o meglio gettato nel mondo. La finitezza dell'essere umano lo mette di fronte ad una duplice possibilità esistenziale, definita da Heidegger come possibilità fra la vita autentica e la vita inautentica. La vita autentica è costituita appunto dalla comprensione, dall'accettazione della propria *gettatezza*, del non essere origine di sé, sostanza, ma piuttosto evento. L'uomo che si comprende sa di non essere l'inizio assoluto di se stesso, ma piuttosto che la sua auto-comprensione è già determinata dalla sua stessa situazione esistenziale. In questo senso il circolo ermeneutico, per cui la comprensione nasce sempre da un "pregiudizio" che la precede e condiziona e a cui essa ritorna nel suo tentativo di interpretare il mondo, è lo stesso circolo esistenziale dell'esser-ci, che scopre nella *gettatezza* la sua origine e l'accettazione di tale finitudine come condizione di vita autentica.

Heidegger indica, quindi, lo stretto intreccio fra interpretazione ed esistenza, liberandoci nello stesso tempo dall'illusione di un inizio "puro" della conoscenza di sé

e del mondo. Come ci è forse noto, *Essere e tempo* è un'opera incompiuta: all'analisi dell'esserci non segue quella dell'essere, perché Heidegger si rende conto di non poter descrivere adeguatamente l'essere avendo a disposizione il linguaggio della metafisica tradizionale, che ha fatto dell'essere non più il fondamento ma un oggetto di indagine, alla stregua di molti altri. All'inizio degli anni '30 risale quindi la svolta della filosofia di Heidegger che cerca nuove modalità espressive dell'essere adeguate alla sua peculiare condizione. La svolta è fondamentalmente costituita da una riflessione sul linguaggio, che Heidegger indica come luogo di manifestazione originaria dell'essere (casa dell'essere). In questa prospettiva il linguaggio non è tanto uno strumento di comunicazione, quanto un'apertura sull'essere, che rende possibile l'esperienza ontologica. È da rilevare come l'esperienza linguistica fondamentale non sia per Heidegger quella del parlare, quanto quella dell'ascolto. L'uomo è rispetto al linguaggio in condizione passiva, di abbandono (*Gelassenheit*); ascoltando il linguaggio l'uomo può intuire qualcosa dell'essere, e cioè il suo essere orizzonte del mondo (e non cosa, oggetto che si contrappone al soggetto) e la sua particolare struttura temporale di evento (in contrasto con la presenzialità della sostanza). Heidegger indica nel linguaggio poetico il modello di un linguaggio autentico, in grado di far parlare l'essere, e nell'ascolto dei poeti la condizione per accedere al senso dell'essere. Alla filosofia deve succedere un pensiero poetante, unica alternativa all'in-contrastato dominio della tecnica, che minaccia di ridurre anche l'uomo a proprio ambito di dominio.

Anche il secondo Heidegger propone riflessioni di rilievo per lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica e teologica, in particolare la sottolineatura dell'importanza del linguaggio, e del linguaggio artistico letterario in particolare, come via di accesso all'essere. Le posizioni di Heidegger influenzeranno in particolare la teologia evangelica (Bultmann, sul versante esistenziale; la Nuova Ermeneutica di Fuchs ed Ebeling su quello linguistico), ma anche quella cattolica (Rahner) ed ortodossa (Yannaras).

Hans Georg Gadamer

Gadamer (1900-2002) merita certamente un ruolo centrale nello sviluppo dell'ermeneutica contemporanea. Egli ha approfondito le intuizioni ermeneutiche di Heidegger offrendo con *Verità e metodo* (1960) un testo riassuntivo e fondativo della filosofia ermeneutica. Anche per Gadamer è centrale la relazione fra essere e linguaggio (l'essere, che può venir compreso, è linguaggio), che si connette alle riflessioni del secondo Heidegger. Gadamer cerca di sviluppare sistematicamente la struttura dell'interpretazione prendendo a modello il rapporto fra testo e lettore. Nella comprensione di un testo, la mossa interpretativa che il lettore compie nel tentativo di comprenderne il senso (progetto interpretativo), è solo apparentemente la prima mossa del processo ermeneutico. Essa è preceduta dalla pre-comprensione che il lettore ha dello stesso testo (e che può essere del tutto implicita), costituita dai pregiudizi propri del lettore, ma anche dallo stesso orizzonte culturale in cui il lettore si colloca e che condiziona la sua possibilità di accedere al senso del testo. Lo stesso testo può costituire parte di quest'orizzonte preventivo e quindi condizionare la sua interpretazione. In particolare in questo caso di manifesta la situazione del circolo ermeneutico: un'interpretazione non è mai priva di presupposti, è sempre storicamente condizionata. La presenza di una prospettiva interpretativa, lungi da costituire un ostacolo al processo ermeneutico, ne costituisce invece la stessa condizione: senza pregiudizi non è possibile giungere al testo e non è nemmeno possibile iniziare quel processo dialogico, di progressiva correzione dei propri pregiudizi, che è costitutiva del cammino della comprensione. L'interpretazione rappresenta quindi la fusione di due orizzonti, quello del testo e quello del lettore, che perdono la loro originaria (in parte parziale) estraneità per costituire un tassello della tradizione. La tradizione è per Gadamer la condizione

stessa per fare un'esperienza della verità, quindi una condizione ontologica. I testi ci sono trasmessi nella tradizione ed essa è costituita dal succedersi delle interpretazioni e dalle progressive fusioni degli orizzonti. La tradizione si caratterizza, quindi, come una situazione dinamica, potenzialmente infinita e poliforme, ma anche come l'unica possibile esperienza di verità per l'uomo. Merita di essere evidenziato il fatto che Gadamer non ritiene l'esperienza della verità come il risultato di un'applicazione metodica alla lettura dei testi, quanto piuttosto come la spontanea conseguenza del-l'essere, noi, inseriti in una tradizione vivente. È certamente notevole anche per la teologia che Gadamer, oltre ad avere approfondito i caratteri del processo ermeneutico, abbia fornito i materiali filosofici per un ripensamento del concetto di tradizione, ripensamento che risulterà ecumenicamente fecondo¹⁴.

→ v. W. Jeanrond, *Lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica: da Schleiermacher a Ricoeur*, in *L'ermeneutica teologica*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 76-87; 99-115

→ v. Franca D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 305ss (su Heidegger) e p. 309ss (su Gadamer)

Paul Ricoeur

Paul Ricoeur (1913) ha contribuito in molti modi allo sviluppo dell'ermeneutica contemporanea, tentiamo di evidenziare alcuni dei suoi contributi e il nesso che egli instaura fra ermeneutica ed esperienza religiosa.

Il primo percorso sviluppato da Paul Ricoeur, in una riflessione che inizia negli anni '50, riguarda quella che può essere definita un'*ermeneutica del sé*, di cui è espressione particolare e riassuntiva *Sé come un altro* (1990).

Ricoeur ha ritenuto sempre indispensabile lo sviluppo di un'adeguata antropologia filosofica, che sfuggisse gli estremi del *Cogito* cartesiano (il soggetto che si autopone immediatamente, come ego) e dell'anti-cogito nicciano (il soggetto ricondotto a pura manifestazione della volontà) per costruire quella che viene chiamata un'*ermeneutica del sé*. I due termini non sono scelti a caso:

- *ermeneutica* implica il movimento dell'interpretazione, quindi il movimento dialogico fra due orizzonti di cui si cerca la fusione, non è mai spiegazione immediata dell'oggetto, ma una ricerca della sua identità tramite le tracce che esso lascia di se stesso;
- *sé* (e non io) è il pronome riflessivo, la centralità del termine in Ricoeur vuole indicare che il soggetto si può comprendere solo riflessivamente, cioè solo dopo essersi distanziato da se stesso ed essersi osservato, per così dire, dall'esterno, a partire dai propri atti e dalla loro interpretazione.

Possiamo tracciare il percorso della riflessione di Ricoeur seguendo l'indice dei 10 studi che compongono *Sé come un altro*:

I – II	Una filosofia del linguaggio	La persona come particolare di base
Di chi si parla?		
Chi parla?		

¹⁴ Cf ad esempio le riflessioni di Montreal (1963) riferite nel modulo 3.

III – IV Chi agisce?	Una filosofia dell'azione	Il soggetto come agente
V - VI Chi si racconta?	La questione dell'identità personale	Idem e Ipse Temporalità e identità narrativa
VII – VIII – IX Chi è il soggetto morale d'imputazione?	Etica e morale Buono e obbligatorio	Tendere alla vita buona... Con e per l'altro... All'interno di istituzioni giuste
X Chi? ⇒ il "sé"	Il modo d'essere del Sé	L'attestazione Ipseità e alterità

La mia identità di soggetto non appare, quindi, in modo immediato. La risposta alla domanda "chi sono?", giunge dopo un lungo itinerario di scoperta di me stesso, tramite atti molteplici con cui mi manifesto: alla conclusione di questo itinerario sta proprio il «sé come altro», che Ricoeur ha posto come emblema della sua opera. Il «sé come altro» indica insieme:

- la dialettica permanente del sé e dell'altro, che si trovano sempre reciprocamente implicati (non c'è mai un sé senza l'altro che gli corrisponde, come nel caso dell'amicizia; né un altro senza il sé che lo riconosca come altro, come nel caso dell'impegno etico);
- il radicamento dell'altro nel sé, al punto che Ricoeur nell'ultima tappa del suo testo *Verso quale ontologia?*, in cui si interroga sulla condizione ontologica del soggetto conclude, problematicamente, con l'individuazione di tre esperienze fondamentali di exteriorità-passività che caratterizzano l'esperienza del sé, quella della propria carne, quella dell'altro e quella della coscienza morale.

Il sé appare come altro; in altre parole la possibilità di dire se stessi avviene solo nella misura in cui si riconosce la molteplice alterità di cui siamo costituiti: non è l'altro ad essere una altro io, ma sono io stesso ad essere altro da me medesimo. "Il punto è questo: dell'intima certezza di esistere sul modo di sé, l'essere umano non ha il dominio; essa gli viene, gli accade sul modo di un dono, di una grazia, di cui il sé non dispone". Il sé non è quindi semplicemente l'io, che si auto-certifica con un puro atto di pensiero, né la volontà, che si auto-afferma nell'esercizio della potenza, ma piuttosto ciò che si riceve, che comprende se stesso come l'incrocio di passività/alterità molteplici, di cui pure egli è responsabile:

- la passività rispetto al proprio corpo, che pur essendo intrinseco a me stesso mi è dato, così come esso è;
- la passività rispetto all'alterità dell'altro, che appare al mio orizzonte al di là della mia volontà;
- la passività rispetto alla mia coscienza morale (Gewissen) per cui essa si presenta come voce che mi chiama (anche se resta indeterminato il luogo originario di questa chiamata).

Se seguiamo ancora una volta la riflessione di Ricoeur sull'identità personale ci accorgiamo che essa è presentata sulla scorta della dialettica fra *idem* e *ipse*. L'*idem* è l'identità statica, quella della nostra carta d'identità o del nostro codice fiscale, per cui siamo numericamente sempre uguale a noi stessi, dalla nascita alla morte, ma essa è un'identità astratta, appunto solo burocratica e formale; vi è anche però l'esperienza dell'*ipse* (il se stesso) che implica il distendersi di un filo rosso che congiunge la pluralità delle nostre esperienze e delle trasformazioni che ci accadono nel tem-po. Ricoeur per individuare l'*ipse* fa riferimento al testo narrativo: una soggettività narrativa, non statica, ma dinamica, capace di tessere la trama unitaria delle nostre esperienze nel corso del loro svolgersi. Se la narrazione può essere presentata come modello dell'identificazione personale (la mia vita è il racconto delle mie esperienze), allora essa non può mai essere intesa come indifferente all'altro e allo straniero, come continuamente ridisegnata dalla sua presenza, pena la sua radicale negazione, la morte. Insomma l'identità (individuale e collettiva) si dà solo nell'in-contro, nel mescolamento, nella costruzione di una storia a finale aperto, non mai nella chiusura (mortale) sulla propria identità passata o attuale.

Il secondo itinerario sviluppato da Ricoeur, e variamente intrecciato con il primo può essere definito come l'*ermeneutica del simbolico*. L'apertura al simbolo compare già nel progetto originario della «filosofia della volontà» con cui Ricoeur inaugura la sua produzione filosofica: è proprio la mancata trasparenza del sé a se stesso che spinge Ricoeur ad abbandonare l'analisi fenomenologica e ad innestare su di essa una riflessione ermeneutica sul simbolo, come via indiretta per accedere all'identità profonda del sé, così come è testimoniata dai simboli, dai miti e dalle metafore. È attraverso la lettura di questi testi che il filosofo francese ricerca di penetrare nella dimensione più profonda dell'identità umana, che gli rivela la strutturale finitezza del *Cogito*. Il confronto con il mondo simbolico porta Ricoeur a mettersi in relazione anche con la psicoanalisi di Freud, con le scienze umane e con la filosofia del linguaggio.

Il linguaggio appare come la via più promettente per individuare le caratteristiche più nascoste del sé; va immediatamente evidenziato però come Ricoeur eviti decisamente la tentazione di rinchiudere la riflessione filosofica nella gabbia dorata del linguaggio: per Ricoeur il linguaggio fa riferimento ad un mondo ad esso esterno, di cui ci può consentire la rivelazione. D'altra parte, distinguendosi da Gadamer, egli ritiene che il momento metodologico sia fondamentale nel processo comprensivo, e che quindi il contributo delle scienze umane non vada disprezzato nella ricerca dell'identità del *Cogito*. Ricoeur ritiene che «spiegazione» e «comprensione» non vadano comprese come «mosse» alternative e incompatibili, ma piuttosto come due momenti dell'attività cognitiva: «spiegare di più per comprendere meglio». Fra spiegazione e comprensione s'instaura un circolo ermeneutico che consente di affrontare il conflitto delle interpretazioni, cioè lo scontro tra i diversi modelli ermeneutici apparsi nella filosofia contemporanea e che Ricoeur ritiene vadano messi dialetticamente a confronto con l'obiettivo di indagare quella che egli chiama verità metaforica, che indica la capacità del linguaggio di aprire sensi inediti dell'esperienza del mondo. L'ermeneutica del simbolico conferma la convinzione di Ricoeur che il soggetto non giunge mai a se stesso (o al mondo), immediatamente, ma attraverso l'interpretazione dei simboli e degli atti che egli stesso e gli altri uomini pongono nella realtà. La conoscenza di sé e del mondo passa quindi attraverso la «via lunga» dell'interpretazione, utilizzando le tracce di tutto ciò che l'umanità ha posto nel suo cammino.

Voglio anche sinteticamente tentare di individuare il rapporto che Ricoeur stabilisce fra l'ermeneutica filosofica, l'esperienza religiosa e l'ermeneutica teologica.

Ricoeur sembra, da una parte individuare nell'ermeneutica teologica un caso particolare dell'ermeneutica generale, ma allo stesso tempo indica nell'ermeneutica filosofica lo strumento formale da utilizzare nelle indagini dell'ermeneutica teologica, stabilendo quindi una continuità formale e materiale fra le due. Anche in Ricoeur il punto di contatto fra ermeneutica del sé e religione mi sembra essere dato dalla stessa origine della questione ermeneutica: se l'ermeneutica nasce all'interno del problema della comprensione dei messaggi divini all'uomo e l'ermeneutica contemporanea stessa non ne è che l'universalizzazione, allora una ricerca dell'identità del *Cogito*, nella via stretta fra razionalismo e nichilismo non può evitare di confrontarsi anche con l'esperienza religiosa, in particolare con i suoi testi, al di là di ogni preventivo riconoscimento del loro valore trascendente, in quanto portatore di un senso implicito che va decrittato, alla ricerca di un'identità narrativa non riduzionisticamente impostata (il simbolo e il mito danno a pensare).

Questo movimento della filosofia verso la religione incrocia quello della teologia, che (ri)trova nel processo ermeneutico una condizione originaria dello sviluppo dell'esperienza cristiana e del suo stesso nascere, insieme alla possibilità di un fecondo incontro con il pensiero contemporaneo. Potremmo anzi dire che lo stesso punto di partenza della filosofia di Ricoeur è dato proprio dalla esplorazione del mito come possibilità di rivelare la dimensione profonda della passività tragica dell'uomo che corrisponde al male. La religione fornisce alla filosofia il materiale su cui essa può esercitare la propria attività di scavo ermeneutico alla ricerca dell'identità del sé, ma allo stesso tempo riceve dalla filosofia gli strumenti metodologici attraverso cui può strutturare la propria originale comprensione dei suoi stessi testi, instaurando ancora una volta una circolarità ermeneutica.

Non va dimenticato che per Ricoeur la filosofia non è in grado di risolvere, alla conclusione delle proprie analisi, l'enigma della passività/finitezza del sé, come indica la conclusione di Sé come *un altro*; la religione sembra indicare una ulteriore possibilità di senso strutturata sulla risposta ad un appello che proviene dall'esterno del sé al sé stesso. Si instaura così una dialettica di appello e risposta, analoga a quella filosofica. Filosofia e teologia lavorano quindi attorno allo stesso oggetto e con metodologie analoghe, benché la filosofia si riservi un'astensione dal giudizio circa il presunto valore di rivelazione che le scritture, lette all'interno della comunità religiosa, pretendono di avere, giudizio di affidabilità che invece il credente ritiene di poter esprimere.

→ Un riferimento sintetico, attento al rapporto con la teologia, è presente in W. Jeanrond, *Lo sviluppo dell'ermeneutica filosofica: da Schleiermacher a Ricoeur*, in *L'ermeneutica teologica*, Brescia 1994, pp. 120-131

→ Una breve ma interessante presentazione di Ricoeur, all'interno del movimento ermeneutico è quella di Franca D'Agostini, *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 322ss

→ Nell'ottica della religione, come attenzione perenne dell'opera di Ricoeur, è tutto il testo di Francesca Brezzi, *Ricoeur. Interpretare la fede*, Messaggero, Padova 1999, che merita una lettura integrale nonostante la ponderosità (317 pagine).