

DANIELE GARRITANO

L'intrigo del comprendere. L'ermeneutica fenomenologica di Paul Ricœur per la teoria sociale

Abstract: This essay emphasizes the significance of Paul Ricœur's legacy for social theory, specifically his essential contribution to the examination of interpretative processes. After briefly discussing the *Methodenstreit* in relation to the dichotomy between explanation and understanding, I explore the similarities and differences between the cognitive approaches of understanding and interpretation, highlighting the unique and innovative contribution made by Ricœur's phenomenological hermeneutics in this regard. In the second part, I consider some of the points presented by the French philosopher in *Du texte à l'action* (1986), analyzing the relationship between action and language on one hand, and the hermeneutic circularity between understanding and explanation on the other. My conclusion comments on the Ricœurian hypothesis of an anthropological model based on the hermeneutics of human action. This is understood both as an interpretative process for acquiring knowledge of human world, which requires continuous mediation between the procedures of understanding and explanation, and as a transformative paradigm for social action. Through processes of configuration and reconfiguration of meaning, new possibilities of being-in-the-world are opened up.

Keywords: hermeneutics, phenomenology, understanding, interpretation, social action

Introduzione

In una tavola rotonda intitolata *L'effet Ricœur dans les sciences humaines*, il sociologo francese Luc Boltanski ha raccontato l'importanza dell'incontro intellettuale con la filosofia dell'interpretazione di Paul Ricœur (1913-2005). La sua testimonianza può essere letta come un documento utile a valutare l'impatto interdisciplinare generato dall'opera ricœuriana, in particolare nel quadro delle scienze sociali del secondo Novecento. Ma si tratta, in un senso ancor più radicale, di un richiamo all'importanza incalcolabile dello studio dei processi interpretativi tanto per la teoria sociale, quanto per tutte le prospettive di ricerca che si misurano con gli orizzonti di senso dell'azione umana:

Ho capito, leggendo Ricœur, che c'era un'altra maniera di interpretare che, senza rinunciare all'esistenza di un senso nascosto – perché, in effetti, se tutto si dà nella trasparenza immediata, l'approccio sociologico sarebbe inutile –, si dava l'obiettivo di comprendere le azioni e le interpretazioni che gli attori, per esempio nelle interviste, forniscono per le loro azioni, passando dagli elementi frammentari contenuti in questi “resoconti” agli schemi e alle grammatiche, il più delle volte implicite, a partire da cui i “resoconti” erano generati. [...] Mi è parso che la relazione ai testi proposta da Ricœur fosse trasponibile alla sociologia. Era possibile essere un “vero” sociologo, lavorando con un'ermeneutica di ricostruzione, di dispiegamento di un senso [Boltanski *et al.* 2006, 51, traduzione nostra].

Il giudizio di Boltanski mette in evidenza la fecondità del pensiero sociale di Ricœur a partire dalla prospettiva fenomenologico-ermeneutica, in cui il filosofo ha costruito un vero e proprio modello antropologico per dare maggiore spazio all'*agency* e all'autoriflessività del soggetto interpretante [cf. Deprez 2015; Föessel 2017; Parziale 2015]. Per mettere a fuoco tale modello, tra tutte le opere di Ricœur, ho scelto di concentrare l'attenzione su un testo in cui emerge con chiarezza il legame tra i nodi rilevati da Boltanski: la relazione tra testo e azione, una nuova concezione del comprendere, la collaborazione tra ermeneutica e sociologia, il rapporto tra azioni e interpretazioni (tanto nella prospettiva degli attori, quanto degli osservatori che ne studiano i processi di attribuzione del senso). Si tratta della seconda parte della raccolta *Dal testo all'azione*, pubblicata in Francia nel 1986, intitolata *Dall'ermeneutica dei testi all'ermeneutica dell'azione*, che contiene interventi presentati nel corso degli anni Settanta. E tuttavia, prima di entrare nello specifico della trattazione ricœuriana per valutarne la fertilità rispetto al discorso sociologico, sarà utile percorrere una *via lunga* per porre il relazione i riferimenti indispensabili ad attraversare questo piano di riflessione: la comprensione, l'interpretazione, la testualità, la tensione esistenziale della riflessività.

Per cominciare, la questione del comprendere si trova al centro di un crocevia teorico piuttosto trafficato. Rappresenta uno snodo epocale per lo studio dei processi conoscitivi: tanto nella prospettiva della storia delle scienze, quanto per i rapporti tra saperi e istituzioni (accademie, scuole, università). Sorto tra il 1870 e i primi due decenni del xx secolo, il *Methodenstreit* (il dibattito intorno ai principi, alle funzioni e agli obiettivi delle scienze storiche, culturali ed econo-

miche; noto soprattutto per la distinzione tra “scienze della natura” e le “scienze dello spirito”) rappresenta ancora oggi, con le sue successive rielaborazioni, un momento cruciale per ricostruire una genealogia degli ordinamenti con cui sono state istituite e organizzate le strutture di ricerca e di trasmissione dei saperi¹.

Non è necessario addentrarsi in una ricostruzione approfondita delle partizioni metodologiche per intuire che la discussione sulle specificità delle conoscenze scientifiche rappresenta uno dei luoghi decisivi per la genealogia dell’idea stessa di modernità². Nel mondo occidentale in via di industrializzazione, in cui si affermano i principi della specializzazione settoriale nel campo delle scienze, si compie un vero e proprio passaggio d’epoca che riguarda tanto i rapporti tra esperienza e conoscenza, quanto le partizioni interne ai saperi e l’istituzione di confini disciplinari: una radicale revisione critica del concetto di scientificità che si oppone all’idea positivista dell’omogeneità tra fenomeni naturali e fatti storico-spirituali.

1. Per un richiamo storico alle principali posizioni espresse nell’ambito del *Methodenstreit* si veda Spati [1995, 33-62], che mette in evidenza le specifiche posizioni assunte da economisti, storici e filosofi articolandole intorno a tre assi fondamentali: “1. Le azioni umane, a differenza degli eventi naturali, sono orientate da motivi, credenze, valori, (‘determinanti interni’, secondo l’efficace espressione di G.H. von Wright) che conferiscono significato alle azioni stesse”; “2. L’analisi delle azioni comporta un’interpretazione, e l’interpretazione, a sua volta, richiede un’appropriata metodologia cognitiva, basata su strumenti quali l’empatia (*Einfühlung*) o il comprendere (*das Verstehen*)”; “3. Tra le scienze naturali e le discipline che studiano gli eventi storici e le azioni umane esiste una differenza radicale” [Ivi, 36-37]. Allo studio di tale cornice si è dedicato puntualmente Immanuel Wallerstein [1991] in *Unthinking Social Science*, per rilevare nella matrice dell’antinomia metodologica la partizione tra “*nomothetic and idiographic knowledge, presented as the only two possible (and/or desirable) but mutually exclusive ways of knowing*» [Ivi, 97]. Per una rilettura più recente dei principi di causalità, spiegazione e comprensione, a partire dalle posizioni espresse nel dibattito, si segnala il volume a cura di Uljana Feest [2020], che articola prospettive storiche, politiche culturali e pratiche di conoscenza. Infine, per un dialogo fra studiosi e studiose di diverse formazioni intorno alle principali questioni poste dall’epistemologia contemporanea, si rinvia all’antologia *Epistemologie*, a cura di Luca Cabassa e Francesco Pisano [2023].

2. “Dobbiamo andare indietro, non oltre il Rinascimento, per scoprire un tempo in cui arte e scienza erano considerate da tutti come differenti manifestazioni della stessa forma di conoscenza creativa” [Nisbet 2016, 37]. Per una ricostruzione storico-filosofica del passaggio tra Rinascimento e rivoluzione scientifica (XVI-XVII):cfr. Garin [1989].

Nella controversia intorno al metodo, il paradigma della comprensione veniva inteso come lo stile conoscitivo tipico delle scienze della cultura o dello spirito (*Geisteswissenschaften*). Secondo Wilhelm Dilthey (1822-1911), comprendere significa cogliere il senso soggettivo dei fenomeni storico-sociali: le successioni storiche, i rapporti tra intenzioni e azioni, i nessi che legano un evento al proprio contesto storico, sociale, politico, artistico, economico, geografico, religioso. Questo processo conoscitivo era nettamente distinto da quello della spiegazione, tipico delle scienze della natura (*Naturwissenschaften*), tanto che Dilthey diede forma alla relazione fra i due modelli in termini di alternativa ed opposizione assoluta³.

Basterebbe riferirsi al momento storico della fondazione della scienza sociologica per cogliere l'influenza che tale dibattito ha esercitato sull'evoluzione delle scienze storico-sociali. Partendo da una prospettiva prossima allo storicismo, Max Weber afferma che la sociologia comprendente “deve guardare all'individuo singolo e al suo agire come al proprio ‘atomo’ – se qui è consentito questo pericoloso raffronto” [Weber 1967, 256]. Sono anni in cui si lavora per inquadrare in termini metodologici l'asse della distinzione tra le scienze che hanno per oggetto il mondo umano e le scienze che indagano il mondo dei fenomeni naturali. Ne è un tipico esempio la distinzione tra scienze “nomotetiche” (scienze del generale), la cui ricerca è orientata alla formalizzazione di leggi che regolano l'esistenza di un fenomeno, e scienze “idiografiche” (scienze del particolare), basate invece sullo studio e sull'analisi di casi unici⁴.

3. Nella prospettiva diltheyana, *spiegare e comprendere* si differenziano non solo come *due metodi conoscitivi* irriducibili, rispettivamente tipici delle scienze naturali e delle scienze dello spirito, ma come *due direzioni della coscienza* orientate a due differenti categorie di oggetti: da una parte i dati delle scienze empiriche, estranei alla coscienza dell'osservatore; dall'altra, i fenomeni storico-sociali, per i quali è fondamentale la comprensione degli scopi e delle intenzioni di chi li vive. Nei termini di Dilthey [1974, 15]: “Pertanto, una simile trattazione separata non fa che mettere in risalto la vera natura delle scienze dello spirito per sé prese, e in questo modo forse contribuisce a spezzare i ceppi in cui la sorella maggiore, più forte, ha tenuto questa più giovane dal tempo in cui Descartes, Spinoza e Hobbes trasposero su queste scienze, che restavano indietro, i loro metodi maturati nel campo della matematica e delle scienze naturali”.

4. La differenza tra scienze nomotetiche e idiografiche rappresenta il criterio metodologico usato dal filosofo tedesco Wilhelm Windelband (1848-1915), il quale – a differenza

Oggi è piuttosto scontato affermare che le scienze naturali non possono spiegare la realtà come un dato di fatto, giacché esse stesse sono storicamente costituite e attraversate da ambivalenze che riguardano i presupposti della loro capacità di conoscere, cosicché “il fisico – come il poeta – non deve descrivere i fatti del mondo, ma creare metafore e connessioni mentali” [Labatout 2021, 93]. D’altra parte, le scienze umane non si possono limitare a comprendere esclusivamente gli aspetti soggettivi, spirituali o culturali del mondo, ma devono fare i conti con la conoscenza dei fenomeni naturali, poiché – come nota Antonio Gramsci – la natura non è una materia inerte con cui l’uomo è in contatto “per il fatto di essere egli stesso natura”, ma piuttosto un complesso di rapporti “che corrispondono a un grado maggiore o minore d’intelligenza che di essi ha il singolo uomo” [Gramsci 1977, 1345]⁵.

La rivisitazione della partizione tra comprendere e spiegare può rappresentare un passo utile per assumere una posizione più problematizzante, ponendo l’accento sulle crepe del binarismo metodologico intorno a cui si è costituito il *Methodenstreit*, alla luce delle tante fratture che la storia delle scienze e l’epistemologia hanno evidenziato dalla fine dell’Ottocento ai nostri tempi. Come ha sottolineato lo stesso Ricœur [1989, 155-175], la messa in discussione dell’antinomia aprioristica tra i due modelli, in favore della faticosa ricerca euristica di nessi, cesure, correlazioni e divergenze, ci invita a superare l’idea della pura opposizione tra scienze naturali e scienze umane, in nome di un principio di dialogo e interdipendenza, fondato su una complessa rete di relazioni che rinviano alla dimensione dell’immaginario, cioè all’ambiente socio-antropologico che istituisce la realtà sociale: un serbatoio di simboli, sentimenti collettivi, credenze, conoscenze, memorie e schemi dell’agire, essenziale per alimentare il metabolismo

di Dilthey – riteneva che i due metodi diversi fossero orientati alla conoscenza di un oggetto omogeneo, rispetto al quale si può percorrere alternativamente la via della ricerca del senso o della spiegazione delle cause.

5. Per inquadrare meglio la questione, risulta utile riferirsi al saggio che Remo Bodei dedicato al tema della “razionalità trasformatrice”: se la “storicità del razionale” è legata al divenire di processi conoscitivi e schemi interpretativi storicamente situati, allora “la presa di coscienza e la trasformazione di se stessi” è inseparabile dalla “presa di coscienza e [...] trasformazione del mondo di cui si è, di cui ciascuno è il ‘centro di annodamento’” [Bodei 1976, 228].

dei processi conoscitivi e del pensiero critico superando le forme ipostatizzate dei modelli dominanti di razionalità [cf. Marzo 2022].

1. Comprendere e interpretare

La comprensione è un procedimento conoscitivo essenziale per lo studio delle pratiche, delle istituzioni, degli avvenimenti, delle forme, degli artefatti, dei discorsi, dei testi e delle azioni umane. Il suo impiego è orientato alla ricerca del senso connesso ai molteplici sistemi di segni presenti nel mondo, così come ai modi in cui gli esseri umani interagiscono grazie alla costruzione di codici simbolici. Inoltre, comprendere può designare un tipo di conoscenza in cui la posizione di ciò che è già noto viene sottoposta a un'azione di sommovimento, mettendo in questione il dato per scontato attraverso una rimodulazione della relazione tra familiare ed estraneo. Ma nel processo di conoscenza innescato dalla comprensione persiste anche un residuo congetturale, legato al senso del possibile. È la promessa di un compito interminabile: una ricerca inesauribile, radicalmente incompiuta, nata da un processo poroso e frammentario, attraversato da ipotesi di senso e rappresentazioni della realtà, dal mutamento dei filtri percettivi e dei punti ciechi della nostra esperienza del mondo. Proprio per tali ragioni, la comprensione è la ricerca di una direzione di senso radicalmente aperta al divenire e alle possibilità di innovazione, grazie agli effetti imprevedibili generati dall'incontro tra intelligenza, immaginazione e sistemi di significazione.

È possibile tradurre questo ragionamento sui limiti e le possibilità della comprensione con un esempio connesso all'osservazione della vita quotidiana, cioè con una situazione che non ha a che fare con la ricerca scientifica, ma può essere istruttiva circa un modo di percepire quanto di solito diamo per scontato o non consideriamo degno di conoscenza⁶. L'esempio dell'uomo che lavora in giardino

6. “Di fronte a una persona intenta al lavoro nel suo giardino, se ci chiediamo ‘cosa sta facendo costui?’ possiamo rispondere con pari verità e pertinenza ‘sta zappando’, ‘sta facendo del giardinaggio’, ‘sta facendo esercizio fisico’, e ‘sta facendo un piacere a sua moglie’. L'azione è la stessa. I significati sono diversi. Ma non sono incompatibili tra loro. Vederne uno o l'altro dipende da quali connessioni con altre azioni si intendono come rilevanti: con il fatto che questa persona ha dichiarato in altre occasioni la sua passione per il giardinaggio, con il suo

può fornire indicazioni importanti sulla compresenza di molteplici sensi possibili, che possono essere dischiusi a partire dall'osservazione un semplice gesto. Il punto rilevante è che la comprensione è profondamente connessa ad altri due processi conoscitivi ed espressivi, che coincidono da un lato con l'interpretazione e, dall'altro, con la narrazione. Interpretare il significato di un'azione significa anche porre quest'ultima "in connessione con altre azioni: situarla cioè in una storia" [Jedlowski 2022, 235]. Perciò la storia – intesa come oggetto della narrazione – può essere definita come una successione di vicende concatenate da connessioni di senso: per il narratore è impossibile raccontarla senza aver messo in moto un processo interpretativo per attribuirle un senso⁷.

Inoltre, come ci ricorda Paolo Jedlowski [2009, 123], "raccontare corrisponde [...] a un processo di oggettivazione": significa produrre una certa distanza attraverso il linguaggio, assumere un punto di vista distanziato rispetto all'esperienza diretta, per dar forma a qualcosa che esiste "al di fuori del soggetto stesso, in uno spazio in comune con altri". In quanto istanza di oggettivazione, la capacità di narrare apre possibilità di interazione, poiché ogni storia raccontata è anche una "rappresentazione che connette" [Jedlowski 2022, 34]: una rappresentazione mimetica dell'azione e, al tempo stesso, un'attività che crea connessioni tra narratore e destinatario grazie agli effetti della variazione immaginativa.

Il contributo fornito da Ricœur allo studio delle pratiche narrative, in particolare nei tre volumi di *Tempo e racconto*, ha attirato l'interesse delle scienze sociali sull'intreccio tra i processi di connessione narrativa e di elaborazione temporale che riguardano l'esperienza umana [cf. Czarniawska 2018; Poggio 2004]⁸. Se, da un lato, il filosofo afferma che "il tempo diviene tempo umano nella misura in

essersi accorto di essere fuori forma, o con il fatto che la moglie ama che il giardino sia in ordine" [Jedlowski 2022, 235].

7. "Il cacciatore sarebbe stato il primo a "raccontare una storia" perché era il solo in grado di leggere, nelle tracce mute (se non impercettibili) lasciate dalla preda, una serie coerente di eventi" [Ginzburg 2023, 164].

8. Come ha notato Jedlowski [2022, 52], lo studio dell'elaborazione dell'esperienza temporale attraverso le pratiche narrative rappresenta uno dei principali apporti forniti da Ricœur per comprendere gli orizzonti di senso dell'agire sociale: "Raccontare significa costruire un intreccio che permette al soggetto di raffigurarsi lo svolgimento della vita nel tempo e dunque, in una certa misura, di padroneggiare quest'ultimo".

cui è articolato in modo narrativo”; dall’altro, “il racconto è significativo nella misura in cui disegna i tratti dell’esperienza temporale” [Ricoeur 1986-88, I, 15]. In un senso ancor più ampio, con un’eco che rinvia al famoso saggio benjaminiano *Il narratore*, Ricoeur sostiene che “non sappiamo che cosa sarebbe una cultura nella quale non si sappia più che cosa significa raccontare” [Ivi, II, 54].

Tornando alla questione da cui abbiamo preso le mosse, sarebbe utile precisare che i verbi ‘comprendere’ e ‘interpretare’ assumono significati diversi a seconda dell’uso e del contesto in cui possono essere impiegati. Da una parte, ‘comprendere’ tende a indicare un momento primario della conoscenza: come sinonimo di ‘capire’ o afferrare il senso di qualche cosa. Dall’altra, il verbo ‘interpretare’, nel suo significato più generico, ha a che fare con la pratica di “capire e spiegare tutto ciò che è espresso o raffigurato in forma simbolica, con segni convenzionali, o comunque con mezzi non accessibili a tutti”⁹. Entrambe le definizioni ricorrono al verbo ‘capire’, con la differenza che l’interpretazione evidenzia un legame più marcato con la ricerca di un senso celato o quanto meno ambiguo, idealmente racchiuso in un discorso, in un testo o in un’opera che lo custodiscono. Fra i significati del capire, infatti, è presente quello di “dedurre da indizi o da parole i pensieri o le intenzioni di una persona”: una conoscenza che procede dagli effetti per risalire alle cause, o alle possibili connessioni tra cause diverse, senza esaurire del tutto la riserva di indizi che possono orientare l’osservazione verso l’esistenza di ulteriori nessi causali.

Tale gamma di significati rinvia alla radice latina del verbo ‘*comprehendere*’, ossia al gesto dell’afferrare, dell’abbracciare e del racchiudere, da cui deriva l’idea di accogliere nella mente o nell’intelletto (anche spiritualmente) il senso di un’azione o di stabilire una relazione di senso tra più idee o fatti. Eppure, proprio per le sottili differenze semantiche appena tracciate, il rapporto tra comprendere e interpretare evidenzia un ordine di circolarità complementare, resa tanto più evidente dal fatto che entrambe le definizioni ricorrono al verbo ‘capire’ (intendere o afferrare con la mente), per dar conto della ricerca di senso che riguarda la conoscenza degli aspetti costitutivi del mondo umano. Per tale motivo, la connessione tra queste operazioni conoscitive – o, se vogliamo, tra questi due momenti

9. Le due definizioni che prendo in considerazione sono tratte dal Vocabolario Treccani, sotto la voce ‘interpretare’: <https://www.treccani.it/vocabolario/interpretare/>.

complementari del processo conoscitivo – deve necessariamente interessare una riflessione trasversale nell’ambito delle scienze umane e sociali.

La riflessione ricœuriana sulla dimensione metodologica della conoscenza si inserisce in una tradizione critica che ha posto in questione la dicotomia assoluta tra i modelli della comprensione e della spiegazione. Come spesso accade nella *démarche* argomentativa del filosofo francese, l’analisi prende le mosse dal rifiuto dell’alternativa netta tra i due poli della contesa, per costruire ermeneuticamente un tentativo di superarla. Partendo dall’opposizione diltheyana tra comprendere e spiegare, il suo tentativo di superamento si richiama alla dimensione testuale, per evocare la presenza di momenti esplicativi necessari alla comprensione, così come di elementi interpretativi di cui la spiegazione non può fare a meno¹⁰.

Inoltre, il rapporto tra parola e scrittura, oggettivato nel mondo del testo, consente al soggetto di esporsi a tale oggettivazione per “comprendersi davanti al testo”, alimentando un processo autoriflessivo e trasformativo grazie a “ciò che l’opera dispiega, scopre, rivela” [Ricœur 1989, 112]. La posta in gioco delle pratiche interpretative riguarda la realtà dell’essere-nel-mondo: il livello esistenziale della vita umana, in cui le opere di cultura – le opere artistiche, formate da una finzione poetica che produce una “variazione immaginativa” sul reale – rappresentano oggettivazioni della modalità del poter-essere, dunque del senso del possibile, nell’esistenza umana. Infatti, nella relazione ermeneutica con il mondo del

10. “L’oggettivazione del discorso nell’opera e il carattere strutturale della composizione, al quale si deve aggiungere la distanziamento attraverso la scrittura, ci obbligano al rimettere interamente in questione l’opposizione sostenuta da Dilthey tra ‘spiegare’ e ‘comprendere’. Grazie al successo dell’analisi strutturale, si apre una nuova era per l’ermeneutica: la spiegazione è ormai il cammino obbligato della comprensione, senza naturalmente che la spiegazione elimini la comprensione. L’oggettivazione del discorso in un’opera strutturata non sopprime il carattere fondamentale e primario del discorso, e cioè il fatto che esso è costituito da un insieme di frasi dove qualcuno dice qualcosa a qualcun altro a proposito di qualche cosa. L’ermeneutica, a mio parere, resta l’arte di discernere il discorso nell’opera. Ma questo discorso è dato soltanto nelle e dalle strutture dell’opera. Ne risulta che l’interpretazione è la replica di questa distanziamento fondamentale che costituisce l’oggettivazione dell’uomo nelle sue opere del discorso, paragonabili alla sua oggettivazione nei prodotti del suo lavoro e della sua arte” [Ricœur 1989, 106].

testo¹¹, il soggetto è impegnato in un processo trasformativo che riguarda, al tempo stesso, la comprensione dell'opera e la comprensione di sé attraverso l'opera¹².

2. Interpretazione, cultura e orizzonti di senso

La comparatista francese Ioana Vultur ha ricostruito il rapporto tra la tradizione ermeneutica e le scienze umane in un pregevole lavoro intitolato *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*. L'autrice afferma che l'interpretazione “può essere vista come uno sviluppo della comprensione” [Vultur 2017, 14, traduzione mia]. Posta in questi termini, l'interpretazione non sarebbe altro che “una comprensione che si auto-problematizza, ossia che si trasforma in interrogazione esplicita su quanto vi è da comprendere” [*Ibidem*]. Parlando di interpretazione ci riferiamo a un atto di autoriflessione interno al processo conoscitivo: l'effettuazione di una comprensione consapevole di ciò che sta facendo e, per tale motivo, attraversata – almeno potenzialmente – dal senso del possibile¹³.

È fondamentale il passaggio dalla comprensione all'interpretazione, cioè la transizione dal comprendere (inteso come il tentativo di afferrare il senso primario di un'azione) all'interpretare (una comprensione di secondo livello, capace di riflettere sulle diverse possibilità di senso che si dispiegano di fronte al soggetto comprendente). L'effetto di questo approfondimento sul processo conoscitivo è decisivo, poiché “proprio quando non comprendiamo (quando chiediamo ‘in che senso?’) o quando comprendiamo male, dunque quando ci troviamo nel ma-

11. “In breve, sia dal punto di vista psicologico che sociologico, il testo deve potersi decontestualizzare in modo da lasciarsi ricontestualizzare in una nuova situazione: precisamente questo costituisce l'atto di lettura” [Ivi, 107].

12. Sulle ricadute del processo interpretativo in termini di soggettivazione, Ricœur è piuttosto netto nell'inquadrare la comprensione come modalità di appropriazione e disappropriazione, dunque di trasformazione dell'istanza soggettiva: “Allora la comprensione è esattamente il contrario di una costituzione nella quale il soggetto funga da chiave di volta. A tale riguardo sarebbe più corretto parlare di un *io* costituito dalla ‘cosa’ del testo” [Ivi, 112].

13. “Quando la nostra comprensione ovvia si inceppa, quando mostra di non essere adeguata, allora le operazioni implicite del comprendere diventano esplicite, e quello che ci mettiamo a fare è propriamente interpretare” [Jedlowski 2021, 29].

l'inteso, il processo di comprensione smette di essere trasparente e si manifesta in quanto tale" [Ivi, 15]. La comprensione diventa interpretazione quando il suo ragionamento si fa metariflessivo, nel momento in cui include una riflessione sul proprio sguardo di fronte all'oggetto.

A partire da tale circolarità, è possibile affermare che la fallibilità (la possibilità dell'errore) non sia un incidente di percorso, ma piuttosto una condizione essenziale nel dispiegarsi del processo conoscitivo della comprensione interpretativa. La ricerca assume un carattere tanto più congetturale, quanto più il soggetto si fa consapevole che il senso dell'azione potrebbe sfuggirgli, essere al di là della sua portata, non essere dove lo sta cercando o non essere riconosciuto in quanto tale. Senza considerare che, per la stessa azione, potrebbero essere evocati molteplici sensi possibili (come nell'esempio dell'uomo intento nel giardinaggio), senza poter stabilire quale sia stato quello prevalente nella prospettiva del soggetto agente. È proprio l'incertezza di fondo, o la potenziale inesauribilità di senso, a rendere indispensabile per la conoscenza umana il ricorso agli orizzonti di senso: codici sedimentati, catene di significati ricorrenti che costituiscono i meccanismi di orientamento di cui ci serviamo per muoverci nella selva di possibilità offerte all'interpretazione¹⁴.

All'interno di questa cornice, la cultura, il senso comune e gli immaginari sociali rappresentano riserve semantiche di un *mondo comune*, che condividiamo per capire il senso di ciò che facciamo e di ciò che gli altri fanno, cioè per comprenderci. Si pongono come argini di intellegibilità: porzioni mappate di un continente per altri versi sconosciuto; itinerari percorribili con una certa sicurezza, rispetto alla potenziale infinità dei nessi con cui è articolabile la conoscenza del mondo umano. Ciò che chiamiamo "cultura" alla maniera di Weber [1967, 96] – al di là dei contenuti e dei mutamenti che ne fondano la ragion d'essere – rappresenta una garanzia intersoggettiva sul senso, che protegge dai rischi di un'erranza senza limiti. Si tratta di una misura pragmatica che, nella maggior parte dei casi, ci consente di intenderci rispetto a domande come "Cosa vuol dire?" o "Cosa stai facendo?". Una cassetta degli attrezzi che usiamo per costruire relazioni di familiarità, reti di analogie e metafore con cui tendiamo a ricondurre al noto un senso

14. "Noi attribuiamo senso di volta in volta a qualche cosa, ma questo senso è influenzato dall'orizzonte entro cui è compreso" [Jedlowski 2021, 30].

non immediatamente assimilabile agli orizzonti di cui disponiamo nel momento in cui tentiamo di comprenderlo.

Ci stiamo posizionando su un piano di riflessione già percorso dalla tradizione dei *Cultural studies* britannici. Per esempio, quando Raymond Williams – commentando un testo di T.S. Eliot del 1948: *Notes towards the definition of culture* – afferma che la cultura è un intero modo di vivere (“*a whole way of life*”), lo fa con una formula estremamente felice che, per molti versi, fonda l’approccio all’interpretazione delle pratiche culturali per la Scuola di Birmingham¹⁵. Williams sostiene anche che la cultura è in parte inconscia, cioè irriflessa, impercettibile o non tematizzata: ciò che si vive non sempre può essere espresso a parole o in un linguaggio univoco; vi sono resti, frazioni intraducibili, residui che resistono ai codici di cui ci serviamo per mettere ordine all’esperienza quotidiana¹⁶.

Non basta sostenere che vi sia cultura in tutto ciò che dà senso al vissuto, ma occorre tener presente che esistono zone non mappate – non *riconosciute* – anche all’interno degli orizzonti di senso più abituali; per esempio, quando tentiamo di conoscere il senso di un’azione che include un piano esplicito e uno implicito, cioè un insieme di significati manifesti e latenti. L’ambivalenza implicita nei processi di ricerca del senso risiede nella possibilità di un senso ulteriore, presente finanche negli orizzonti di senso più abituali e nei modi di vivere che ci sono più familiari.

Nel testo di una conferenza radiofonica tenuta nel 1966, Michel Foucault ha scritto che “ci sono [...] paesi senza luogo e storie senza cronologia; città, pianeti, continenti, universi, di cui sarebbe certo impossibile trovare traccia in qualche carta geografica o in qualche cielo, semplicemente perché non appartengono a nessuno spazio” [Foucault 2006, 11]. Non si tratta dei mondi paralleli della fantascienza, ma di luoghi in cui si raggruma la cultura inconscia che fa parte di un modo di vivere, poiché – scrive ancora Foucault – “si vive, si muove, si ama in uno spazio quadrettato, ritagliato, variegato, con zone luminose e zone buie, dislivelli, scalini, avvallamenti e gibbosità, con alcune regioni dure e altre friabili,

15. “La crisi dell’uomo è sempre una crisi di comprensione: possiamo fare ciò che veramente comprendiamo” [Williams, 1968, 397].

16. “Il quotidiano non è neutro, o esclusivamente retto da esigenze pratiche di ordine del senso, ma appare attraversato da rapporti di forza” [Rebughini 2018, 91-92].

penetrabili, porose” [Ivi, p. 12]. È nel rapporto tra i riferimenti culturali espliciti e ciò che Foucault definisce i “paesi senza luogo” che la comprensione si adopera in un lavoro inesauribile di andata e ritorno, nel tentativo di tradurre in termini intellegibili il senso di ciò che non è conosciuto. Per lo stesso motivo, Foucault ha scritto di sognare una scienza dell’eterotropia, cioè dello spazio altro, irriducibile ai principi della razionalità dominante: “dico proprio una scienza – che abbia come oggetto questi spazi diversi, questi altri luoghi, queste contestazioni mitiche e reali dello spazio in cui viviamo” [Ivi, p. 14]. Una scienza che sappia vedere cosa si muove nelle faglie dei sistemi materiali e simbolici di ordinamento della realtà, per riconoscere principi di razionalità diverse rispetto a quella dominante ed esplorare nuovi orizzonti di senso per l’elaborazione di esperienze non tematizzate o scarsamente considerate nel loro valore trasformativo.

Alla luce delle ultime considerazioni, possiamo trarre un ulteriore insegnamento sui processi di conoscenza scientifica dei fatti umani. Siamo prossimi a quanto afferma Alfred Schütz nella prospettiva fenomenologica di una sociologia della conoscenza. Non esistono fatti “puri e semplici”, ma sempre “fatti interpretati”, attraversati da intenzioni di senso connesse a una pluralità di orizzonti, che “portano con sé il loro orizzonte interpretativo, sia interno che esterno” [Schütz 1979, 5]. Se l’azione del soggetto agente è sempre (anche) un’azione interpretativa, cioè il tentativo autoriflessivo di comprendere il senso di quanto è stato compiuto o lo sforzo di prefigurare le connessioni di senso di un agire futuro, allora bisogna ammettere che il modello antropologico elaborato da Ricœur – in dialogo con Hegel, Husserl, Weber, Schütz e l’ermeneutica filosofica – si misura con un problema interdisciplinare di fondamentale importanza per le scienze umane e sociali del Novecento: dispiegare il potenziale di senso dell’esperienza, superando tanto il positivismo quanto l’idealismo soggettivista, in un confronto *senza fine* con la dimensione intersoggettiva della costruzione del senso¹⁷.

Dal punto di vista dei processi conoscitivi, tale modello (fenomenologicamente intersoggettivo, fondato sulla costruzione ermeneutica) comporta la possibilità di assimilare l’azione sociale a un testo, dal momento che, come il testo,

17. “Max Weber afferma innanzi tutto che l’azione umana si distingue da un semplice comportamento per il fatto che essa può essere *interpretata in modo comprensivo* da parte dei suoi agenti, quindi in termini di significazioni intenzionate, presunte o meno” [Ricœur 1989, 287].

l'azione è in grado di guadagnare una certa autonomia rispetto alle intenzioni del suo autore e, proprio per questo motivo, può essere interpretata. Un'ermeneutica dell'azione rappresenta dunque l'esito più promettente della proposta ricœuriana, che pone al centro l'idea che l'azione umana sia un'*opera aperta*, poiché "il significato dell'azione umana *si rivolge*, anch'esso, a una serie indefinita di possibili 'lettori'" (ivi, 190).

3. *Un'ermeneutica filosofica per le scienze sociali*

Senza ripercorrere in dettaglio la storia dell'ermeneutica, possiamo far risalire all'età romantica l'atto di nascita di questo approccio allo studio dell'umano interpretare (inteso come modo di conoscere, di stare in relazione, di abitare e costruire il mondo). Ai fini di questa indagine, è opportuno richiamarsi almeno alla figura del filosofo e teologo protestante Friderich Schleiermacher (1768-1834), poiché grazie ai suoi sforzi l'ermeneutica moderna ha dispiegato la sua capacità di innovazione per la teoria della conoscenza, con effetti che ritroviamo in particolare nella conoscenza delle scienze sociali.

Nei *Discorsi del 1829*, Schleiermacher distingue un primo livello di comprensione che riguarda la vita quotidiana e le relazioni intersoggettive, da un secondo livello (definito "interpretazione") che attiene alla pratica intellettuale della filologia e della teologia, cioè allo studio delle scritture, ai modi e alle tecniche con cui tali discipline erano insegnate nelle scuole e nelle università.

Se il primo livello corrisponde alla dimensione della comprensione pratica, per il secondo ci riferiremo preferibilmente al paradigma dell'esegesi testuale. E tuttavia, pur delineando i tratti più significativi di tale distinzione, il filosofo romantico resta consapevole che tanto la comprensione pratica quanto l'esegesi testuale richiedono un incessante lavoro riflessivo basato sulla produzione di ipotesi di senso. Al fondo di tale affinità, infatti, riconosciamo la medesima capacità di entrare in relazione con la dimensione referenziale e con la semantica profonda di un discorso:

L'ermeneutica non deve essere limitata unicamente a produzioni letterarie; infatti molto spesso mi sorprendo nel bel mezzo di una conversazione confidenziale a compiere operazioni ermeneutiche, allorché non mi accontento di un grado normale di comprensione, ma cerco di appurare come nell'amico con cui parlo sia stato effettuato il passaggio da un pensiero all'altro, oppure quando indago da quali opinioni, giudizi e intendimenti dipenda che egli si esprima proprio in quel modo e non diversamente sull'argomento in discussione [Schleiermacher 2000, 419].

La pratica conoscitiva del comprendere è radicata alla vita comune. Si ritrova in luoghi ordinari come strade e mercati (non a caso Hermes era anche il dio del commercio), in ogni scambio di formule verbali che richiede a ciascun interlocutore di prevedere o prefigurarsi ciò che l'altro risponderà, costruendo con ciò un orizzonte d'attesa, di modo che il discorso "simile a una palla, viene afferrato e rilanciato con regolarità" [Ravera 1986, 129].

L'insegnamento dell'ermeneutica moderna evidenzia una forte connessione tra le pratiche conoscitive ordinarie e i processi interpretativi delle scienze. In entrambi gli ambiti, il soggetto si comporta come un pescatore che lancia reti di ipotesi con cui afferrare quegli elementi che gli possano consentire di elaborare una direzione di senso. Di fatto, lanciamo continuamente ipotesi circa il senso di azioni e discorsi di cui facciamo esperienza, per il motivo basilare che tali tentativi ci servono quotidianamente – in termini schütziani – per continuare a vivere. Da una parte, per chi indaga scientificamente un certo aspetto del mondo umano, si tratta di comporre le ipotesi elaborate in una rete di concetti che rendano conto di quella particolare sezione di mondo che è oggetto della ricerca. Dall'altra, per il soggetto ordinario, lo scopo sarà rilanciare in breve tempo lo scambio comunicativo orientato da fini pratici, convenzioni e orizzonti d'attesa definiti dall'interazione a cui sta partecipando.

Esiste una certa affinità tra i *Discorsi del 1829* e l'operazione con cui Schütz [1979] afferma una sostanziale e sorprendente continuità tra i procedimenti conoscitivi del sociologo e la postura conoscitiva quotidiana. Quest'ultima, infatti, necessita di ridurre il grado di complessità della situazione reale a qualcosa di maneggevole e prevedibile: riconducibile a un orizzonte condiviso. Nella scuola fenomenologica, la "sospensione del dubbio" sulle possibili definizioni della realtà condivise in un determinato gruppo sociale è definita dal concetto di *sense*

comune. Si tratta dell'atteggiamento percettivo del dare per scontato: un procedimento di attribuzione del senso con cui il soggetto acquisisce familiarità rispetto all'oggetto, esonerandosi dalla rischiosa esperienza di conoscerlo veramente. Il più delle volte tale esonero avviene per scopi pratici: per abitare il mondo quotidiano, per semplificare corsi di azioni e riflessioni che altrimenti impegnerebbero la maggior parte del nostro tempo. È un processo di approssimazione del senso condiviso, relazionale e culturalmente situato: immerso nelle interazioni sociali, nei mutamenti del tempo, rimesso in questione dalla necessità di trasformare i presupposti impliciti che reggono la tenuta degli schemi e dei codici impiegati dagli attori per definire la situazione e le possibilità di azione in un determinato contesto.

Un importante rielaborazione dell'affinità profonda tra i processi conoscitivi della vita quotidiana e delle scienze sociali si trova nella teoria della "doppia ermeneutica", con cui Anthony Giddens ha sostenuto che i processi conoscitivi delle scienze devono comprendere almeno due livelli. Un primo livello di interpretazione, a cui Giddens [1987, 20-21] si riferisce con la locuzione "*single hermeneutics*", appartiene agli attori sociali, che ne fanno uso per costruire reti di nessi e rapporti di rilevanza. Dal punto di vista della conoscenza scientifica, si attiva un secondo livello definito "*double hermeneutics*", con cui lo scienziato sociale fa i conti con i significati che gli attori sociali attribuiscono al loro mondo e, insieme, con le modalità attraverso cui tali significati vengono rielaborati, condivisi e resi spendibili nelle pratiche di ricerca scientifica¹⁸.

Tanto sul piano emico della prassi quotidiana, quanto su quello etico della conoscenza scientifica, i processi conoscitivi restano un'impresa radicalmente aperta e, al tempo stesso, ancorata alla capacità di rivisitare e aggiornare i codici

18. Un altro fondamentale richiamo esplicito alla svolta ermeneutica nelle scienze sociali si trova nell'opera di Alberto Melucci, in particolare in *Domanda di qualità, azione sociale e cultura: verso una sociologia riflessiva*. Approfondendo questioni di metodologia qualitativa per lo studio dei processi culturali, il sociologo italiano afferma che ogni ricerca sociale è inevitabilmente catturata in una doppia ermeneutica, poiché "produce interpretazioni che cercano di dar senso ai modi in cui gli attori cercano a loro volta di dar senso alla loro azione". Date tali premesse, il lavoro della ricerca scientifica può essere definito come "una forma di traduzione del senso prodotto all'interno di un certo sistema di relazioni verso un altro sistema di relazioni che è quello della comunità scientifica o del pubblico" [Melucci 1998, 23-24].

linguistici, i filtri cognitivi e culturali, i riflessi condizionati della razionalità che li orienta¹⁹. Nell'evoluzione del rapporto tra ermeneutica e scienze sociali si può riconoscere una consapevolezza sempre più profonda che la pratica dell'interpretazione rappresenta un oggetto di indagine e, al tempo stesso, una risorsa imprescindibile per ogni impresa di conoscenza che intenda misurarsi con costruzioni umane basate sulla condivisione di sistemi di segni [cf. Cossu-Fontdevila 2023; Montesperelli 2021; Montesperelli 2014].

4. *L'effetto-Ricœur per la teoria sociale*

Non pare casuale che l'intervento di Boltanski, citato in apertura, sia stato pubblicato su *Esprit*, la rivista fondata da Emmanuel Mounier nel 1932, che fu punto di riferimento tanto per la riflessione spirituale, quanto per la filosofia esistenzialista. Qui, a partire dagli anni Cinquanta, Ricœur ha pubblicato vari articoli, tra cui *Travail et parole, La parole est mon royaume* (un elogio della funzione dell'insegnante) e il famoso *Le symbole donne à penser* (che anticipa le conclusioni di *Finitude et culpabilité*: la grande opera ermeneutica in cui il filosofo indaga il nesso tra interpretazione e dimensione simbolica del male). Sin da questi scritti, le sue ricerche sviluppano un'interrogazione approfondita sul rapporto tra azione e linguaggio. Lo scopo dell'ermeneutica fenomenologica ricœuriana, infatti, consiste nell'interpretare la relazione tra un campo della *praxis* e i suoi codici linguistici, per comprendere – oltre il puro livello dell'interpretazione testuale – le modalità di costruzione del senso che si dispiegano nella vita sociale.

Possiamo riferirci al comprendere come a uno dei nodi fondamentali di questo itinerario filosofico, considerato tra i più ampi, originali e significativi del secondo Novecento. Le sue opere hanno toccato questioni cruciali che riguardano il linguaggio, la temporalità, la narrazione, l'etica applicata al pensiero politico e giuridico. Al centro della sua parabola troviamo un confronto *vis à vis* con il

19. *Emic* è il termine coniato negli anni Cinquanta dal linguista Kenneth Pike [1967], ripreso soprattutto in antropologia, per riferirsi al punto di vista (lingua, credenze, valori, pratiche culturali) degli attori sociali (*local people*), mentre *Etic* designa la rappresentazione *scientist-oriented* dei medesimi punti di vista, ad opera di ricercatrici e ricercatori.

concetto di interpretazione e le sue declinazioni storiche, in particolare con due usi del processo interpretativo che il filosofo rintraccia nell'opera psicoanalitica di Sigmund Freud e nell'ermeneutica gadameriana (*Dell'interpretazione*, 1965; *Il conflitto delle interpretazioni*, 1969)²⁰.

Caratterizzata da una doppia ascendenza, fenomenologica ed ermeneutica, la ricerca ricœuriana ha manifestato una costante tendenza al dialogo interdisciplinare, oltre che una capacità fuori dal comune di porre a confronto il pensiero analitico e quello continentale. Nel corso degli anni, la sua filosofia ha approfondito la questione del potere conoscitivo della narrazione (*La metafora viva*, 1975; *Tempo e racconto*, 1983-85), il rapporto tra identità e alterità nella costituzione del sé (*Sé come un altro*, 1990; *Percorsi del riconoscimento*, 2004), la relazione tra memoria, storia e oblio (*La memoria, la storia, l'oblio*, 2000)²¹.

Ma la svolta ermeneutica del pensiero di Ricœur si compie già all'inizio degli anni Sessanta, quando viene pubblicato *Verità e metodo* di Gadamer (1960). Le sue ricerche passano da una fase orientata allo studio della simbolica del male, a una stagione più matura in cui la dimensione testuale diviene il prisma attraverso cui modellare una vera e propria teoria generale dell'interpretazione. Gli esiti di tale mutamento di prospettiva, in cui l'attenzione si concentra sempre più intorno al nesso tra *praxis* e linguaggio, producono una riflessione ininterrotta sulla dimensione gnoseologica, ontologica ed etica dell'esistenza umana.

Il progetto filosofico ricœuriano si misura con l'elaborazione di un'ermeneutica fenomenologica applicata ai problemi dell'azione e della significazione, in cui riconosciamo i gradi di elaborazione e i possibili esiti di quel modello antropologico di cui abbiamo accennato in precedenza [Ricœur 1971, 529-562; Sacchetti 2012]. Il suo approccio riconosce l'importanza del linguaggio come dimensione fondamentale del mondo umano e, di conseguenza, la possibilità di leggere e

20. In questo passaggio il filosofo precisa le direzioni del suo interesse per la nuova comprensione dell'uomo che Freud ha introdotto: "Che cosa è, in psicoanalisi, *interpretare*, e in qual modo l'interpretazione dei segni dell'uomo si articola sulla spiegazione economica che pretende di raggiungere la radice del desiderio? E poi un problema di filosofia *riflessiva*: quale comprensione nuova di sé deriva da questa interpretazione, e quale 'sé' giunge così a comprendersi?" [Ricœur 1991, 8].

21. Per la bibliografia ricœuriana si rinvia all'opera bilingue di Vansina [1985]. In lingua italiana si veda Jervolino [2003].

comprendere le azioni umane come un testo attraversato da intenzioni di senso. In modo complementare, il suo sguardo sulla dimensione testuale evidenzia l'interesse fondamentale per un campo della *praxis* in cui il mondo umano si costruisce e si ricostruisce, aprendosi alle dinamiche interpretative e intersoggettive della comprensione²².

In estrema sintesi, se la fenomenologia viene reinterpretata da Ricœur come filosofia del linguaggio, il passaggio successivo – dall'ermeneutica del testo all'ermeneutica dell'azione – implica la possibilità di usare tale modello antropologico come chiave teoretica per allargare gli orizzonti di comprensione ed auto-comprensione dell'umano²³. Lo testimonia già la sezione centrale del *Conflitto delle interpretazioni*, opera dedicata alla fenomenologia del linguaggio e alla “sfida semiologica” [Ricœur 1967, 1-30; 1977, 251-281]. Impegnato nel dialogo critico con le tesi gadameriane di *Verità e metodo* [Gadamer 1983], Ricœur sottolinea il carattere antinomico del sapere ermeneutico, problematizzando anche il concetto di *fusione di orizzonti*, nello sforzo di ripensare il modello dell'interpretazione alla luce delle metodologie di natura esplicativa elaborate dall'approccio strutturalista. Il filosofo di Valence formula così tre tesi fenomenologiche che descrivono una vera e propria teoria del linguaggio: “la significazione è la categoria più inglobante della descrizione fenomenologica; il soggetto è il portatore della significazione; la riduzione è l'atto filosofico che rende possibile la nascita di un essere per la significazione” [Jervolino, in Ricœur 1994, xvi].

Per evidenziare la rilevanza di tale posizione per la teoria sociale, occorre pensare a come venga costruito quotidianamente il *mondo comune* dei parlanti, cioè alla sua trama fatta di interazioni, legami sociali e relazioni di senso. A tal propo-

22. Come ha notato Fiorenzo Parziale [2015] in un articolo dedicato al contributo sociologico di Ricœur, “il paradigma testuale [...] permette di sottolineare sotto il versante tanto epistemologico quanto metodologico ‘l'ubiquità del testo’”, esplicitando “quello che egli stesso definisce [...] ora modello motivazionale, ora modello antropologico”: un incessante processo di soggettivazione attraversato dal senso del possibile, il cui luogo elettivo si trova all'incrocio tra il mondo della significazione e il mondo dell'interazione.

23. “Contrariamente alla tradizione del cogito e alla pretesa del soggetto di conoscersi attraverso un'intuizione immediata, va detto che noi ci comprendiamo solo attraverso la via lunga dei segni di umanità depositi nelle opere culturali” [Ricœur 1994, 19].

sito, Domenico Jervolino, tra i principali interpreti italiani del pensiero ricœuriano, ha scritto:

[...] la condizione perché ci sia un linguaggio è che si instauri una comunità di parlanti che dicono qualcosa intorno al “mondo”, vale a dire intorno a ciò che proprio in questo costituirsi della comunità dei parlanti diviene un “mondo” comune. Quando parliamo, siamo *noi* che parliamo e che ci scopriamo, in quanto parlanti, come esseri per il senso: la riduzione trascendentale serve a introdurci a questo “noi”, che è meno ovvio, banale e afferrabile di quel che sembri a prima vista [*Ibidem*].

Se la versione ricœuriana dell'ermeneutica fenomenologica, fondata sul modello antropologico dell'interazione linguistica (l'umano come “essere per la significazione”), si apre a un dialogo consapevole con la linguistica e con la sociologia, la questione del comprendere non può che trovarsi al centro di tale scambio interdisciplinare. L'applicazione del paradigma dell'interpretazione testuale alla conoscenza del mondo della *praxis* implica la presa in carico dei problemi della comunicazione, intesa come “problema, enigma, meraviglia [...], paradosso che l'esperienza quotidiana e il linguaggio ordinario dissimulano, che la scienza delle comunicazioni non riconosce; il paradosso sta nel fatto che la comunicazione è una trasgressione, nel senso proprio del superamento di un limite, o meglio di una distanza in un certo senso insuperabile” [Ivi, 114].

Alla questione del mondo testuale, inteso come modello per una conoscenza riflessiva e auto-riflessiva dell'umano, Ricœur dedica la raccolta di saggi *Dal testo all'azione*. L'opera è composta da interventi scritti tra il 1970 e il 1985, dedicati alla definizione dei rapporti tra fenomenologia ed ermeneutica, ai momenti di correlazione metodologica tra spiegare e comprendere, all'intersoggettività e agli immaginari sociali come propulsori della significazione, al rapporto tra ideologia e utopia intese come forze motrici dell'immaginario. Partendo dallo scritto introduttivo, possiamo rintracciare un passaggio illuminante per riflettere sulla *praxis* narrativa, che nella prospettiva ricœuriana rappresenta una componente essenziale per la costruzione del mondo umano. Il filosofo vi si riferisce nei termini di una “funzione narrativa”. Ma anche con la locuzione “gioco di raccontare”, definito come un modo di “*configurare* la realtà”, direttamente o indirettamente connesso al flusso temporale in cui si trova immersa l'esperienza umana. Le questioni della

configurazione e della riconfigurazione della realtà, intese non come strutture ma come operazioni narrative (nel senso di *agency*), sono strettamente connesse alla capacità creativa con cui l'essere umano può addomesticare gli eventi (nel senso di *capability*), in una trama temporale e in una rete di nessi che fonda l'abitabilità del mondo umano²⁴.

È particolarmente indicativo, a tal proposito, il ricorso al modello della costruzione dei mondi narrati per introdurre la categoria di “intrigo” nei termini di una componente essenziale della comprensione umana, cioè come la capacità di costruire trame e connessioni di senso tra le esperienze:

È possibile mostrare in questo modo il carattere intellegibile dell'intrigo: l'intrigo è l'insieme delle combinazioni mediante le quali certi eventi vengono trasformati *in* storia o, correlativamente, una storia è ricavata *da* eventi. L'intrigo è il mediatore tra l'evento e la storia. [...] Allargando ulteriormente il campo dell'intrigo, direi che l'intrigo è l'unità intellegibile che compone circostanze, mezzi, iniziative, conseguenze non volute. Secondo una espressione che prendo a prestito da Louis Mink, è l'atto di “prendere insieme” – di comporre – questi ingredienti dell'azione umana che, nell'esperienza ordinaria, restano eterogenei e discordanti. Deriva da tale carattere intellegibile dell'intrigo il fatto che la competenza nel seguire una storia costituisca una forma molto elaborata di *comprensione* [Ricoeur 1989, 14-18].

Il problema della comprensione rappresenta il cuore dell'indagine sulla pratica gnoseologica in *Dal testo all'azione*. Come abbiamo già sottolineato, comprendere e spiegare sono due modi attraverso cui ci poniamo di fronte a un fenomeno o a un evento per collocarlo in uno spazio di intellegibilità. A prima vista, il filosofo riconosce che le due opzioni si presentano come strade alternative. Richiama in modo avvertito la riflessione weberiana sulla scienza comprendente, per soffermarsi sul rapporto tra *Verstehen* (comprendere) e *Erklären* (spiegare). Ma il motivo di tale confronto deriva soprattutto dalla necessità di articolare la correlazione tra questi due atteggiamenti o momenti conoscitivi, pur riconoscendo l'utilità di distinguerli nei loro tratti più specifici. La tesi, sviluppata nella seconda parte del testo, rafforza ulteriormente il presupposto di una correlazione tra i due modi

24. “Seguiamo quindi il percorso da un tempo prefigurato a un tempo rifigurato, attraverso la mediazione di un tempo configurato” [Ricoeur 1986-88, III, 93].

di conoscere: “questa distinzione tra spiegare e comprendere a prima vista sembra chiara, ma si fa sempre più oscura quanto più ci si interroga sulle condizioni di scientificità dell’interpretazione” [Ivi, 139].

Le due operazioni vengono dapprima analizzate in quanto atteggiamenti alternativi che si possono assumere di fronte a un testo. L’interpretazione viene associata alla comprensione, di cui rappresenta un sottocampo legato alla conoscenza del mondo testuale: “l’arte di comprendere applicata a questo genere di manifestazioni, a queste testimonianze, a questi monumenti, di cui la scrittura è il carattere distintivo” [*Ibidem*]. In questo passaggio Ricœur si richiama a Dilthey, per il quale la comprensione è “quel processo attraverso il quale conosciamo qualcosa di psichico con l’aiuto di segni sensibili che ne sono la manifestazione” [*Ibidem*]. In tal senso, l’interpretazione del testo sarebbe idealmente orientata alla comprensione delle intenzioni del suo autore, per delimitare l’orizzonte di senso in cui si compie il passaggio dall’intenzione all’azione. E tuttavia, rispetto alla versione diltheyana (in cui è fondamentale la dicotomia tra comprensione e spiegazione), il modello ricœuriano sottolinea piuttosto l’autonomia del testo e, con essa, la necessità che il processo di ricerca del senso operi nel mondo del testo, cioè nella distanza incolmabile tra le intenzioni soggettive e gli effetti testuali prodotti dall’opera²⁵.

D’altra parte, l’esigenza esplicativa – che ritroviamo nella linguistica e nell’analisi strutturale – richiede un approccio e un atteggiamento che pongono in secondo piano l’intenzionalità dell’autore, per affermare senza esitazioni il primato dell’autonomia del testo. In questo caso, “occorre trattare i testi secondo regole di spiegazione che la linguistica applica con successo ai sistemi semplici di segni che costituiscono la lingua (*langue*) in opposizione alla parola (*parole*)” [Ivi, 142]. In breve, la spiegazione di un testo richiede di riconoscere le unità costitutive – le

25. “Non ho difficoltà a riconoscere che tale compito non era quello che l’ermeneutica romantica, da Schleiermacher a Dilthey, si compiaceva di sottolineare. Si trattava per questi ultimi di riattualizzare la soggettività geniale nascosta dietro il testo, al fine di rendervi contemporanei o immedesimarvi. Ma questa via oggi è chiusa. Lo è precisamente per la considerazione del testo come spazio autonomo di senso e per l’applicazione dell’analisi strutturale a questo senso puramente testuale. Ma l’alternativa non si trova in un’ermeneutica psicologizzante o in una poetica strutturale o strutturalista. Se il testo è chiuso all’indietro, sul versante della biografia del suo autore, esso è aperto, se si può dire, in avanti, sul lato del mondo che scopre” [Ricœur 1994, 215-216].

“grandi unità linguistiche” – che acquistano una particolare funzione significante per *configurare* il mondo del testo.

Pur riconoscendo la distinzione fondamentale tra i due atteggiamenti appena descritti, Ricœur insiste sulla loro *circolarità ermeneutica*. Mostra, da un lato, la presenza di momenti interpretativi nella spiegazione e, dall’altro, l’importanza dei procedimenti esplicativi per l’interpretazione testuale. Come sappiamo, la sua tesi ha l’obiettivo di smontare la dicotomia assoluta tra comprendere e spiegare²⁶. Per svilupparla individua tre ambiti in cui sono ben visibili le connessioni operative tra le due metodologie conoscitive: la teoria del testo, la teoria dell’azione e la teoria della storia. Un testo, un’azione o un evento storico hanno senso in relazione al mondo a cui appartengono (cioè al loro contesto culturale), ai codici (impliciti o espliciti) della loro effettuazione, alle circostanze spazio-temporali nelle quali si collocano e alla quali si richiamano.

Se, per intendere un testo nel modo della spiegazione, bisogna conoscerne le “grandi unità linguistiche”, è pur vero che la conoscenza dei codici narrativi non esaurisce il senso di un racconto. Dal punto di vista del destinatario/lettore, infatti, il processo conoscitivo invita a mediare continuamente tra la spiegazione e la comprensione, per intendere il racconto anche come un evento: come il “mondo del testo”, come “il mondo dei percorsi possibili dell’azione reale” [Ivi, 162]. In questo senso, Ricœur valorizza il potere trasformativo della comprensione interpretativa, cioè l’apertura di uno spazio intermedio in cui il soggetto può *riconfigurare* l’esperienza: conoscere nuove possibilità di essere-nel-mondo, comprendersi davanti al testo, “nella misura in cui questo non è chiuso in se stesso, ma aperto sul mondo che ridecrive e rifà” [*Ibidem*].

È una posizione che ritroviamo formulata anche in altri interventi che il filosofo presenta negli stessi anni; per esempio in *Retorica, poetica, ermeneutica* [Ricœur 1994, 201-218] (pubblicato originariamente in una raccolta del 1986, in memoria di Chaïm Perelman), quando afferma che “il momento ermeneutico è il lavoro del pensiero mediante il quale il mondo del testo affronta ciò che convenzionalmente chiamiamo realtà, per ridecriverla. Questo confronto può andare dalla negazione,

26. “Oggetto di questo saggio è di mettere in questione la dicotomia che assegna ai due termini di comprensione e di spiegazione due campi epistemologici distinti, riferiti rispettivamente a due modalità d’essere irriducibili” [Ricœur 1989, 155].

cioè dalla destrutturazione – che è ancora un rapporto con il mondo -, fino alla metamorfosi e alla trasformazione del reale” [Ricoeur 1994, 217].

5. *Conclusione*

Come un testo, l'azione umana presenta una plurivocità di significati possibili, legati al groviglio di intenzioni, motivazioni, desideri e credenze attraverso cui l'agente le conferisce un senso. Riferendosi sia alla teoria wittgensteiniana dei “giochi linguistici”, sia alla critica humeana del concetto di causalità, Ricoeur sottolinea la fondamentale differenza epistemologica tra i concetti di causa (*why*) e di motivo (*because of*) rispetto alle direzioni di senso dell'azione. Per esplicitare la sua critica al riduzionismo causalista, formula una domanda provocatoria a cui non si può rispondere in maniera univoca: “Si può dire che un soggetto è causa dei suoi atti?”²⁷.

Il procedimento ermeneutico, inteso in senso antropologico al modo di Ricoeur e applicato alla conoscenza dell'azione umana, richiede di mediare costantemente tra le due tendenze conoscitive complementari, che possiamo inquadrare da un lato come la comprensione delle possibili motivazioni interne e, dall'altro, come la spiegazione delle sue possibili cause esterne. Ciò che rende sostanzialmente insostenibile la dicotomia tra spiegazione delle cause e comprensione dei motivi è la necessità, per ciascun momento della conoscenza, di richiamarsi all'altro – fino al punto da interagire l'uno con l'altro per comporre il *puzzle* della conoscenza del mondo umano²⁸.

Per configurare o riconfigurare il senso di un'azione dobbiamo rifarci a repertori semantici (immaginarsi, sensi comuni, storie) che già possediamo, in quanto soggetti inseriti in reti di relazioni sociali e membri di una comunità interpretante. Ma per cogliere le connessioni possibili tra questo insieme di conoscenze e l'ef-

27. “No, se causa vuol dire antecedente costante; sì, se si può dire che la relazione tra l'agente e i suoi atti derivi da un modello di causa non humeano, più vicino, del resto, alla causa aristotelica” [Ivi, p. 164].

28. “Il fenomeno umano si situerebbe nel mezzo, tra una causalità che chiede di essere spiegata e non di essere compresa, ed una motivazione dipendente da una comprensione puramente razionale” [Ivi, 165].

fettuazione di un'azione dotata di senso, occorre considerare quest'ultima come un'opera aperta e plurivoca. L'azione è attraversata da un groviglio di intenzioni, motivazioni, desideri, aspirazioni, emozioni e credenze socialmente fondate, che contribuiscono a conferirle un senso nella prospettiva del soggetto agente. Ma essa rappresenta anche l'esteriorizzazione e l'oggettivazione delle intenzioni del soggetto agente, dal quale si emancipa nel momento della sua effettuazione o fissazione, per diventare una "traccia" autonoma, a sua volta interpretabile: un segno che diviene documento dell'azione, l'apertura di un mondo che si dispiega oltre i propri limiti situazionali.

In altre parole, come un testo, così l'azione umana è un'opera aperta, il cui significato è "in sospeso". È perché essa "apre" delle nuove referenze e ne riceve una pertinenza nuova che anche gli atti umani sono in attesa di nuove interpretazioni che decidono del loro significato. Tutti gli eventi e tutti gli atti significativi sono, in questo modo, aperti a questa sorta di interpretazione pratica grazie alla *prassi* presente. L'azione umana, anch'essa, è aperta a chiunque *sappia leggere* [Ricœur 1989, 190]²⁹.

D'altra parte, anche l'arte del congetturare che fonda la comprensione interpretativa, in cui il senso del possibile prevale sulla logica dell'esattezza, ha bisogno di formalizzarsi grazie alla mediazione di processi esplicativi, poiché "la comprensione non consiste nella presa *immediata* di una vita psichica estranea o nell'identificazione *emozionale* con un'intenzione mentale", essendo piuttosto "interamente *mediata* dall'insieme di procedimenti esplicativi che essa precede e accompagna" [Ivi, 203].

Perciò, in ogni processo conoscitivo, è fondamentale la circolarità tra i due momenti. Tale legame rappresenta per Ricœur l'elemento irriducibile di un approccio ermeneutico fondato sul modello dell'azione umana come opera aperta:

Sul piano epistemologico, per prima cosa, dirò che non ci sono due metodi, il metodo comprensivo e il metodo esplicativo. A rigore, solo la spiegazione è metodica. La comprensione è piuttosto il momento non metodico che, nelle scienze dell'interpretazione,

29. Come ha scritto Franco Crespi [1999, 166], riferendosi proprio a queste pagine ricœuriane, "l'ordine dell'agire umano può essere considerato come uno stato intermedio all'interno di un *continuum* compreso tra i due poli opposti della causalità senza motivazioni e della motivazione senza causalità".

si compone con il momento metodico della spiegazione. Questo momento precede, accompagna, chiude e così *avvolge* la spiegazione. A sua volta, la spiegazione *svolge* analiticamente la comprensione [Ivi, 174].

Il processo conoscitivo consiste nello sforzo di raggiungere un laborioso equilibrio tra le congetture che mettono in moto i processi interpretativi e le procedure di convalidazione che appartengono all'atteggiamento esplicativo: una forma di bilanciamento che richiede, di fronte all'enigma dell'azione umana, di passare continuamente dal *Verstehen* all'*Erklären* (superando la dicotomia di cui ci siamo inizialmente interessati). Ma anche di compiere il percorso inverso, passando dalla spiegazione alla comprensione per innovare le procedure esplicative, in una dialettica a doppio senso che mette in evidenza la mediazione costante – senza fine – tra i due momenti della conoscenza, poiché solo nella circolarità ermeneutica è possibile cogliere la composizione profonda, inesauribile, tra le due istanze della conoscenza³⁰.

In conclusione, il processo conoscitivo che richiede la mediazione consapevole tra i momenti dialettici della comprensione/congettura e della spiegazione/convalidazione non può che considerare il loro equilibrio come un postulato utopico, irraggiungibile in modo esaustivo o definitivo, poiché sempre bisognoso di aggiustamenti e continue riconfigurazioni. Al mantenimento di questa fertile utopia Ricoeur affida un concetto nuovo di interpretazione, che pone alla base del proprio modello antropologico, includendo al suo interno una riflessione approfondita sulle interrelazioni tra i due paradigmi gnoseologici. Una riflessione che arriva a chiedersi, in modo radicale: “Fino a che punto questa dialettica tra congetturare e convalidare ha un valore paradigmatico per l'intero campo delle scienze umane?” [Ivi, 195].

Che il significato delle azioni umane, degli eventi storici e dei fenomeni sociali possa essere *costruito* in diversi modi è ben noto a tutti gli esperti in scienze umane. Quello che è meno noto e compreso meno bene è che questa perplessità metodologica è fondata nella natura dell'oggetto stesso e, inoltre, che essa non condanna l'uomo di scienza ad oscillare tra dogmatismo e scetticismo. Come suggerisce la logica dell'interpretazione testuale,

30. “In effetti, la correlazione tra spiegazione e comprensione, e viceversa, costituisce il ‘circolo ermeneutico’” [Ricoeur 1989, 203].

una *plurivocità specifica* si applica al significato dell'azione umana. L'azione umana, anch'essa, è un campo limitato di costruzioni possibili [*Ibidem*].

Se la conoscenza della teoria sociale si muove grazie a un orizzonte generato dalla “connessione che sussiste tra l'essere-nel-mondo e l'attività conoscitiva e interpretante del soggetto” [Crespi 1999, 158], la posizione ricœuriana mette in evidenza i vari livelli di complementarità circolare – tra vivere e conoscere, tra agire e interpretare, tra spiegare e comprendere, tra configurare e riconfigurare – che sottopongono a una revisione ermeneutica alcuni elementi essenziali per la teoria dell'agire sociale. Intendere l'attività ermeneutica come azione sociale significa amplificare le possibilità operative della comprensione di sé e dell'altro, attraverso un'interrogazione del mondo, degli immaginari, degli orientamenti sociali e culturali che rende evidente il potenziale trasformativo implicito in ogni atto interpretativo.

Riferimenti bibliografici

Bodei, R.

1976, *Comprendere, modificarsi. Modelli e prospettive di razionalità trasformatrice*, in A. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività umane*, Einaudi, Torino, pp. 197-240.

Boltanski, L. (*et al.*)

2006, *L'effèt Ricœur dans les sciences humaines (table ronde)*, Esprit, n. 3-4, pp. 43-67.

Cabassa, L. – Pisano, F. (a cura di)

2023, *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo*, Mimesis, Sesto San Giovanni.

Cossu, A – Fontdevila, J. (a cura di)

2023, *Interpretative Sociology and the Semiotic Imagination*, Bristol University Press.

Crespi, F.

1999, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna.

Czarniawska, B.

2018, *La narrazione nelle scienze sociali*, Editoriale scientifica, Napoli.

Deprez, S.

2015, *Ricœur et la sociologie*, Revue philosophique de Louvain, 113/4, pp. 619-643.

Dilthey, W.

1974, *Introduzione alle scienze dello spirito*, a cura di G.A. De Toni, Firenze, La Nuova Italia.

Feest, U. (a cura di)

2020, *Historical Perspectives on Erklären and Verstehen*, Springer, Berlin.

Fœssel, M.

2007, *Penser le social: entre phénoménologie et herméneutique*, in C. Delacroix, F. Dosse, P. Garcia (a cura di), *Paul Ricœur et les sciences humaines*, La Découverte, Paris, pp. 37-56.

Foucault, M.

2006, *Utopie Eterotropie*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli.

Gadamer, H.-G.

1983, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano.

Garin, E.

1989, *Umanisti artisti scienziati. Studi sul Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma.

Giddens, A.

1987, *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge

Ginzburg, C.

2023, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in Id., *Miti, emblemi, spie*, Adelphi, Milano, pp. 157-201.

Gramsci, A.

1977, *Quaderni del carcere*, vol. 2, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino.

Jedlowski, P.

2009, *Il racconto come dimora. Heimat e le memorie d'Europa*, Bollati Boringhieri, Milano.

2021, *Il senso degli altri*, Autobiografie. Ricerche, Pratiche, Esperienze, n. 2, pp. 25-35.

2022, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Mesogea, Messina.

Jervolino, D.

2003, *Introduzione a Ricœur*, Morcelliana, Brescia.

Labatout, B.

2021, *Quando abbiamo smesso di capire il mondo*, Adelphi, Milano.

Marzo, P. L.

2022, *La creatività come metodo sociologico*, Mimesis, Sesto San Giovanni.

Melucci, A.

1998, *Domanda di qualità, azione sociale e cultura: verso una sociologia riflessiva*, in Id. (a cura di), *Verso una sociologia riflessiva. Ricerca qualitativa e cultura*, il Mulino, Bologna, pp. 15-31.

Montesperelli, P.

2021, *Verità e ricerca sociale in H.-G. Gadamer*, Quaderni di Teoria Sociale, n. 1, pp. 211-234.

2014, *Comunicare e interpretare. Introduzione all'ermeneutica per la ricerca sociale*, Egea, Milano.

Nisbet, R.A.

2016, *Sociologia e arte*, a cura di E. G. Parini, Mimesis, Sesto San Giovanni.

Parziale, F.

2015, *Il contributo sociologico di Paul Ricœur*, Sociologia: rivista quadrimestrale di scienze storiche e sociali, XLIX, n. 2, pp. 55-69.

Pike K.L. (a cura di),
1967, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*,
Mouton, Den Haag.

Poggio, B.
Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali, Roma, Carocci.

Rebughini, P.
2018, *Oltre l'eurocentrismo: prospettive sul quotidiano*, in S. Floriani, P. Rebughini (a
cura di), *Sociologia e vita quotidiana. Sulla costruzione della contemporaneità*,
Orthotes, Napoli, pp. 87-107.

Ricœur, P.
1967, *New Developments in Phenomenology in France: the Phenomenology of Language*,
Social Research, n. 1, pp. 1-30.
1971, *The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text*, *Social Research*,
n. 3, pp. 529-562.
1977, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano.
1986-1988, *Tempo e racconto*, voll. I-III, Jaca Book, Milano.
1989, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano.
1991, *Dell'interpretazione*, trad. di E. Renzi, il melangolo, Genova.
1994, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e associati, Milano.

Schleiermacher, F. D. E.
Ermeneutica, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2000.

Schütz, A.
1979, *L'interpretazione dell'azione umana da parte del senso comune e della scienza*, in
Id., *Saggi sociologici*, a cura di A. Izzo, Utet, Torino, pp. 3-47.

Sacchetti, F.
2012, *Alfred Schütz e Paul Ricœur: percorsi della soggettività tra fenomenologia ed erme-
neutica*, Bonanno, Acireale.

Sparti, D.
1995, *Epistemologia delle scienze sociali*, il Mulino, Bologna.

Vansina, F. D.

1985, *Paul Ricœur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984) – A Primary and Secondary Bibliography (1935-1984)*, Ed. Peeters, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Leuven – Louvain-la-neuve.

Vultur, I.

2017, *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*, Gallimard, Paris.

Weber, M.

1967, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.

1980, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.

Wallerstein, I.

1991, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-century Paradigms*, Polity, Cambridge.

Williams, R.

1968, *Cultura e rivoluzione industriale*, Einaudi, Torino.

Daniele Garritano è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università della Calabria. Dopo il dottorato conseguito nelle Università di Siena e Paris 8, ha insegnato Sociologia all'American University of Rome e all'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". È autore di *Un'affollata solitudine. Per una sociologia della lettura* (Carocci 2023), *Il senso del segreto. Benjamin, Deleuze, Blanchot e Derrida sulle tracce di Proust* (Mimesis 2016) e *Platonismo rinascimentale* (Hachette 2016).