

# Ermeneutica dell'immaginale

Giovanni Rocci, Roma

Ad Enrico Nicoletti  
con amicizia  
oltre il *limen mortis*

*Immagine e Parola, greca versus ebraismo.*

Prima di avviare l'esame del problema dell'ermeneutica, è da premettere che si farà uso dei risultati raggiunti dallo scrivente nella precedente ricerca *Simbolo, archetipo, stabilità strutturale: un'applicazione della teoria delle catastrofi*, pubblicata nel numero 35(1987) di questa stessa Rivista. In particolare si vuole ricordare come sembri illegittimo, allo scrivente, parlare di uni-verso, laddove si può solo avanzare l'immagine di un multi-verso, giacché non è mai possibile, se non a costo di pesanti astrazioni e di rilevanti e gravi scotomizzazioni, racchiudere i contenuti della nostra vita psichica — che sono poi gli unici con cui si ha a che fare, e gli unici che si possono indicare come 'realtà' — in un'unica *grille* sistematica di determinazioni univoche. Il mondo dei contenuti psichici — dei contenuti 'reali' — non può esser disteso su di un unico piano, entro un'unica orizzontalità di comprensione, bensì è costituito da una tettonica, da una stratigrafia di contenuti che vanno da modi di rappresentazione e di pensiero più antichi — l' 'Arcaico' — a modi man mano più vicini nel tempo. Questa diversa stratificazione non esprime semplicemente un modo storico-evolutivo di intender le cose, ma una strutturazione della psiche tale per cui le espressioni più anticamente sedimentate sono insieme quelle che più hanno una forza fascinante e numinosa: sono le immagini primordiali che costituiscono l'*Abgrund* (abisso) e l'*Ungrund* (non-fondamento) della psiche. La

concezione di una stratificazione, anche filogenetica, della psiche è la sola a rendere possibile la comprensione dei più vari fenomeni psicologici dell'uomo e la possibile varietà d'interpretazione delle sue forme espressive, ed altresì giustifica la diversa pregnanza, vale a dire la diversa densità di significato dei contenuti delle varie epoche storiche. Tale stratigrafia potrebbe sostituire la coppia coscienza/inconscio che diverse e non lievi obiezioni ha spesso sollevato: il termine coscienza starebbe così ad indicare gli strati più recenti della tettonica, e inconscio quelli più arcaici. 'Simbolo' è allora l'immagine arcaica, sgorgante dal profondo pozzo del passato, il cui fondo non può mai essere attinto, e man mano che il simbolo sale ai livelli più alti (alla 'coscienza'), assumendo quindi espressioni sempre più lontane da quelle arcaiche, esso scade a mera immagine, nella quale è ormai solo un debole monogramma l'antica numinosità del simbolo arcaico. L'immagine arcaica, su cui il divenire della psiche opererà una sustruzione di contenuti storici sempre più occultante, è strutturata secondo certe elementari forme geometriche, costituite dalle 'configurazioni catastrofiche' di René Thom, alle quali lo scrivente, nel citato saggio, attribuisce il carattere di archetipi. Da considerare infine che tale tettonica non forma una serie evolutiva continua, ma una molteplicità di livelli discreti e discontinui, che si intersecano tra loro senza alcuna possibilità di composizione univoca e sistematica: un multiverso, appunto!

Così ripresi, sia pure affrettatamente, alcuni punti-chiave, sui quali comunque si ritornerà, si può ora esaminare il concetto basilare del presente scritto, quello di immagine, per poi trattare se e in che senso l'immagine può essere interpretata, risalire alle origini ebraiche e non greche dell'ermeneutica, per esaminare infine il problema ermeneutico oggi ed il suo significato.

La vita profonda della psiche è vita immaginale. Il linguaggio, la parola scritta e la parola parlata, come espressioni di un atteggiamento logico-discorsivo, sono qualcosa che viene dopo l'immagine, perché l'uomo prima 'vede' con l'occhio inferiore le immagini che vivono entro di lui e che nella forma indefinita e monogrammica dell'Arcaico — rimandante a sua volta a quelle elementari strutture topologiche di R. Thom, che

si sono prima definite 'archetipi' — scandiscono lo sviluppo della sua esperienza psichica, essendo suscitate da quella somma di esperienze che vengono indicate come esterne; poi esprimendosi attraverso il linguaggio, come enucleazione analitica dei contenuti dell'immaginale — ancora Sinesio diceva che per comunicare ad un ascoltatore un sogno occorrerebbero delle parole dotate esse stesse di movimento! — porta le esperienze immaginali a livelli meno profondi, verso zone caratterizzate da quei processi che si indicano come 'coscienza'. Del resto la stessa parola scritta, proprio a riprova di quanto s'è detto, passa attraverso fasi che vanno da quella pittografica, legata alla rappresentazione realistica, a quella ideografica, segnata dal rapporto standardizzato tra disegno ed elemento linguistico, sino alla fonetica vera e propria. È importante rilevare come la parola nasca dalla rappresentazione grafica astratta, cioè da quelle primitive forme elementari legate alle grandi urgenze psicologiche del vivente, di cui si parlava nel su citato saggio. Scrive G.R. Cardona che «le prime rappresentazioni grafiche sono di tipo non realistico ma astratto; esse sembrano essere la trasposizione visiva di ritmi mentali, di scansioni; ... Del resto le prime stesse rappresentazioni visive 'realiste' non erano in realtà la descrizione di un bisonte, di un cacciatore, ecc., ma un registro visivo parallelo a quello del linguaggio, ambedue legati al referente da una trasposizione simbolica dello stesso tipo. [... Al linguaggio propriamente detto, coordinante suoni] già nel paleolitico superiore ... doveva accompagnarsene un altro, quello della visione che coordina gesti tradotti in segni grafici», infatti «la rappresentazione grafica pluridimensionale è ancora coordinata e non subordinata al parlato». Non solo, ma come scrive lo stesso Autore in altra precedente opera, il linguaggio pittografico arcaico si rapporta esclusivamente al linguaggio mitico non a quello profano, e ciò mostra come i piani più profondi della psiche esprimano sempre un contenuto immaginale che costituisce sempre il supporto del linguaggio discorsivo o logico-concettuale: «La pittografia non si presta quindi a scrivere un qualsiasi contenuto, e tantomeno a scrivere qualcosa nella lingua corrente, ma si pone in rapporto esclusivo con la lingua arcaica

e sacrale in cui sono composti i canti »(1). Dal punto di vista etnologico non si può certamente dire se è precedente il linguaggio o l'immagine, ma lo si può dal punto di vista analitico perché, come ogni psicologo analista ben sa, la psiche, nel suo momento per eccellenza più profondo, nel sogno, si esprime fondamentalmente attraverso immagini, che vanno da quella simbolica e temporalmente più arcaica a quella temporalmente più prossima e più usuale e insignificante, ma tuttavia sempre densa di un'emotività che ne sta ad indicare la profondità stratigrafica. Nel sogno stesso le connessioni linguistiche tra le immagini sembrano appartenere ad un livello stratigrafico molto più alto (sembrano, insomma, presentare più 'coscienza') che quello delle immagini. La dimensione logico-discorsiva ed il linguaggio, che ne è l'espressione fonetica o grafica, vengono dopo l'immagine, rappresentante una pregnanza di senso immediatamente vissuta e che solo successivamente viene esplicitata, 'interpretata' attraverso il linguaggio. Inutile dire che tale successione non è da intendersi in senso temporale, anche se tracce etnografiche, come si è visto, sembrano indicarlo, ma in senso trascendentale (se è permesso forzare lievemente il termine) relativamente ad una possibilità di significato.

A questo punto, pur nella grandezza innovativa dell'opera, si può considerare l'errore di impostazione de *L'in' terpretazione dei sogni* di Freud. come dovuto alla concezione dell'interpretare che, come si vedrà più avanti, privilegia la parola, quindi il pensiero, sull'immagine: ma questa, bisogna dirlo subito, è appunto la macchia genetica dell'ermeneutica (2). Infatti, l'interpretazione del sogno, secondo il Freud di quell'opera, deve andare dal contenuto onirico manifesto al contenuto latente o «pensieri onirici», per cui «il contenuto manifesto ci appare come una traduzione dei pensieri del sogno in un altro modo di espressione»: il contenuto del sogno va tradotto «nella lingua dei pensieri del sogno. Si cadrebbe evidentemente in errore, se si volesse leggere questi segni secondo il loro valore di immagini, anziché secondo la loro relazione simbolica» (3). E l'esempio che Freud porta, del sogno come un rebus da decifrare, è estremamente chiarificatore: un rebus è la trascrizione pittografica di una frase prima pensata e poi rappresentata, mentre il sogno è, original-

(1) G.R. Cardona, *Antropologia della scrittura*, Torino, Loescher, 1987, pp. 64 e 65; *Storia universale della scrittura*, Milano, Mondadori, 1986, p. 46.

(2) Sarà bene chiarire immediatamente che le critiche qui rivolte all'ebraismo valgono per il sistema culturale, per la *Weltanschauung* ebraica cui si vuole contrapporre quella ellenica, e non certamente per gli individui e la stirpe. È l'analogo di Nietzsche che, fino all'ultimo giorno della sua vita pensante, ha combattuto strenuamente cristianesimo ed ebraismo come insiemi di idee e concezioni di vita, ma nel contempo criticava ferocemente l'antisemitismo, particolarmente di Wagner.

(3) S. Freud, «L'interpretazione dei sogni » (1899). *Opere 1899*, Torino. Bofinghieri. 1974. pp. 257-8.

(4) *Ibidem*, p. 205n.

(5) *Ibidem*, pp. 229-30. Cfr. anche pp. 323-4.

(6) *Ibidem*, pp. 501 e 323-4. Cfr. anche p. 319.

mente e germinalmente, un tessuto di immagini che, prima ancora di essere interpretate, sono vissute come messaggere delle profondità arcaiche della psiche. Lo stesso Freud ha piena consapevolezza di questo rinvio del sogno ad un mondo arcaico, ad una stratigrafia ove i significati rimandano viepiù in profondità, secondo il tempo e secondo il senso: «La stratificazione successiva dei significati del sogno è uno dei problemi più delicati, ma insieme più densi di contenuto, dell'interpretazione» (4). Immagini che debbono esser vissute nella loro pregnanza simbolica prima di venire analizzate e ridotte dall'interpretazione, che pur è indispensabile se si vuole che la loro presenza operi anche negli strati della psiche espressi dalla corticalizzazione dei processi cerebrali e quindi dal piano logico-discorsivo. Anche quando sono immagini che sorgono dal collettivo contemporaneo, esse mantengono sempre, ai livelli più profondi, in proporzione diretta alla loro pregnanza di senso, la loro struttura simbolica e archetipica dagli strati più remoti dello sviluppo filogenetico. Anche in Freud — e la cosa, com'è noto, sarà portata all'esemplarità da Jung — esiste una correlazione onto e filogenetica tra le immagini dei sogni tipici, le fiabe, i materiali poetici e «gli impulsi della vita psichica che hanno le loro radici nell'età infantile divenuta poi preistorica» (5). Il sogno ed il suo peculiare materiale psichico, le immagini, sono così per Freud la regressione verso l'infanzia del sognatore, che viene considerata analoga agli inizi storici dell'umanità, verso «ciò che è in lui psichicamente innato» e che appartiene non solo al sogno ma anche alle rappresentazioni inconsce popolari, come il folklore, i miti, le leggende, i proverbi, i motti di spirito ecc. (6). Come si vedrà meglio più avanti, l'immagine, sia essa onirica o artistica, mentre può essere ricostruita e 'spiegata', quanto al suo 'significato' come costruzione storica, dall'ermeneutica filologica, non può mai essere definitivamente 'compresa' quanto al suo 'senso', perché essa, di rinvio in rinvio, in una continua stratificazione simbolica, rimanda, attraverso l'arcaico, ad una totalità di senso, il cui significato ultimo è il Sé, che nella sua totalità non può mai esser colto come tale. A proposito del sogno di Irma, Freud ha capito, per le immagini oniriche, l'inafferrabilità ultima del senso: «Ogni sogno ha per lo meno un punto

in cui esso è insondabile, quasi un ombelico attraverso il quale esso è congiunto all'ignoto» (7). Questo 'ignoto' è il non-fondamento, e l'immagine è un'apertura verso di esso: quanto più l'immagine, dagli strati più superficiali, topologicamente e temporalmente, della psiche (immagine come segno ove vi è il *maximum* di convenzionalmente posto) passa a quelli più arcaici (immagine come simbolo, dove vi è il *maximum* di esser-così, di presentarsi, offrirsi come esperienza immediata vissuta intuitiva), tanto più tende ad una totalità di significato che ne rappresenta il sostrato generatore. Totalità che può essere identificata con il Sé junghiano, come sede enantiodromica e luogo 'al di là' di tutti i significati simbolici, e perciò immaginali, ma che, proprio in quanto totale, non può mai essere esaurita dalla coscienza, che anzi è essa risucchiata dalla profondità degli strati arcaici, senza che di questi se ne possa mai trovare il fondo, il principio di senso archetipico, definibile nella sua chiarezza ed univocità, in cui concretesce l'edificio di tutti i possibili parziali significati. Il fondamento (*Grund*), come significato parzialmente attestarle rispetto alla domanda di senso, è un' indefinita apertura di senso, un rimando a sensi parziali continuamente retrocedenti, mai esaustivamente concludibili:

si può dunque parlare di un non-fondamento (*Ungrund*) che si perde nell' indefinibile *Abgrund* (Abisso).

Fin da ora è possibile cominciare a prospettare due fondamentali atteggiamenti ermeneutici: l'interpretazione, come *ermeneutica filologica*, che permette la ricostruzione dei significati di un'opera, storicamente individuabili e rapportabili ad una certa situazione culturale; la comprensione, come *ermeneutica filosofica*, che tende alla determinazione del senso di un'opera, e che concretesce sull'interpretazione, pur non esaurendosi in essa, bensì tendente a quell'irraggiungibile unità di senso che viene a coincidere con la totalità del Sé (8). Di fronte all'immagine, l'interpretazione è allora un momento secondario pur se indispensabile (9), mentre la sua comprensione non consisterà nel tradurla concettualmente, ma nel coglierla nella sua eideticità, nella sua forma, nel contemplare il suo silente parlare, il cui senso, rifrangendosi nell' indefinita surdeterminazione dell'immagine simbolica, giunge come un'eco dall'abisso della Totalità. Scrive J.

(7) *Ibidem*, p. 111 n.

(8) Per la distinzione-unità di determinazione e comprensione. cfr. le pagine, con cui si concorda, di H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1987, pp. 395-458-9 e 538-41.

(9) Come esempio del momento interpretativo di un quadro, si può vedere l'interessante opera di F. Zeri. *Dietro l'immagine. Conversazioni sull'arte di leggere l'arte*, Milano, 1987. in particolare le pp. 7-87.

Hillman. con parole che sembrano particolarmente pregnanti nel contesto di questo articolo: «[Le immagini] tacciono come tace un quadro, e come è silente la danza, e persino la musica ..., l'immagine è primaria, il concetto secondario. L'immagine è emotivamente significativa in quanto tale; l'interpretazione rinserra le emozioni nel razionale. L'immagine è intensamente vivida, si muove con vita sua propria, è agghiacciante, affascinante, orribile, stupenda, desiderabile, una energia di splendore; ed è individuale. Immagine che giunge sola e silenziosamente dal nulla; e ognuno di noi, da solo, la contempla» (10).

(10) J. Hillman, «Del diritto a non parlare», *L'immaginale*, 9, 1987. pp. 23-4.

Ciò che si vuole qui mettere in evidenza è che l'immagine prima che interpretata, dove è necessario per la sua intelligibilità iconografica, deve esser compresa nella sua indefinità di senso, e che, inoltre, l'immagine portata a livello logico-discorsivo perde la pregnanza di quel senso che viene dagli strati più arcaici della psiche, perché essa esprime ciò che la parola non può e rispetto alla quale è auroralmente e germinalmente prima. L'immagine è una totalità in sé conchiusa, che rimanda solo a se stessa e al proprio non-fondamento di senso, mentre la parola, se non ha mera funzione di indicazione convenzionale, e non appartiene ai livelli di superficie della psiche, diviene pregnante di senso solo in quanto da determinazione pensata, intellettuale, si fa immagine (11).

(11) Esiste anche un linguaggio emotivo (il grido, ad esempio) che proviene dagli strati profondi della psiche, pur non essendo immagine: è l'espressione di quella emotività che accompagna o evoca le immagini.

La parola, ove non si faccia essa stessa evocatrice di immagini, può solo indicare, spiegare, enucleare motivi e parziali sensi dall'immaginale. ma rappresenta sempre un grado di corticalizzazione molto alto, non è il vissuto immediato.

Come si vedrà meglio a proposito dell'ermeneutica. la civiltà occidentale, dal Cristianesimo, è la civiltà del *logos*, grazie all'influenza ed eredità della cultura ebraica che si pone come cultura della Parola, contro la civiltà greca come civiltà della Forma. La civiltà di Israele e la sua religione sono essenzialmente aniconiche, *YHWH* è irrapresentabile, laddove le luminose divinità della Grecia sono la presenza vivente dell'arreton, dell'irrompere del sacro in un settore dello spazio e in un istante del tempo, di un *symbollesthai* tra essere e divenire, originante il *kòsmos symbolikòs* degli uomini e degli dei, che non sono irrapresentabili come il dio ebraico, ma si offrono alla

vista mortale, si aggirano tra i mortali, con questi si congiungono, perché sono anch'essi natura, forma immanente e costantemente presente, non lontananza estrema, quanto all'essenza, come il dio ebraico, sublime inaccessibile nella sua trascendenza. Qualche altro popolo, oltre l'ebraico, ha avuto un periodo aniconico nella sua attività artistica. Nella Cina, prima dell'era cristiana, ad esempio, vi furono forme grafiche riferentesi alla sacralità cosmica, e quindi alla divinità cosmogonica, in espressioni aniconiche. e solo in seguito all'influsso del buddhismo si produrranno immagini divine. Anche l'antica arte iranica ebbe scarse propensioni per il genere narrativo, sia mitico che storico, tanto da giungere ad una trasfigurazione del divino in motivi ornamentali e simbolici, non realistici ma convenzionalmente formali, sino alle prime rappresentazioni antropomorfe che si svilupparono al contatto con i greci: come, del resto, l'Isiam, sopravvenuto alle antiche tribù arabe politeistiche, soffocò, come il monoteismo ebraico di cui risenti l'influenza, ogni raffigurazione plastica o antropomorfa della divinità. Prendendo 'aniconismo' nel senso di non rappresentabilità mediante un'immagine, antropomorfa o naturale, della divinità, si può dire che aniconica fu appunto l'arte ebraica, giacché per essa, come anche per la religiosità primitiva di alcuni popoli senza scrittura, Dio è l'invisibile che non può in alcun modo esser raffigurato, perché, come perfettamente capi Hegel, «nel sublime [qui Hegel parla della poesia dell'Antico Testamento] l'esistenza esterna, in cui la sostanza viene portata ad intuizione, è abbassata nei confronti della sostanza, in quanto questo atto e il valore strumentale dell'esistenza esterna sono l'unico modo perché possa esser reso intuibile dall'arte l'unico Dio, che per sé è senza forma e non può essere espresso nella sua essenza positiva da nulla di mondano e di finito ... e, preso in questa astrazione, non può essere portato ad intuizione ... L'unico contenuto che resta è quindi la *relazione* di Dio con il mondo da lui creato» (12). In questo atteggiamento del popolo ebraico sono l'origine ed il significato essenziale dell'ermeneutica: non l'immagine, nella pienezza della sua presenza, è davanti all'uomo, ma la parola, la parola di Dio, che lo rivela, ma non ne esprime l'irraggiungibile essenza, la quale si potrà ma-

(12) G.W.F. Hegel, *Estetica*, Milano, Feltrinelli, 1963, pp. 491 e 493



nifestare, come Hegel dice, solo sotto forma di relazione, ossia di leale patto e di provvidenziale cura. È il senso dell' 'assolutamente Altro' di Rudolf Otto, che nella parola lascia la sua eco, ma non la sua essenza, e per questo deve essere interpretata. Quell'assenza, quella beanza, che non hanno luogo nell'immagine, originano le infinite interpretazioni rabbiniche della Torah, consolidatesi poi nelle successive compilazioni: è qui che nasce l'ermeneutica come arte d'interpretare quel significato che la parola divina accenna ma insieme occulta, e non nell'immaginabile psichico greco, che fa immagini anche dei concetti astratti, come Fiatone che 'vede' le idee o Scorate, in carcere, le leggi, anche se proprio con Fiatone avviene il passaggio dalla visione plastica a quella interiore dell'occhio mentale, essendo tuttavia l'immagine ancora un darsi e non una creazione da parte dell'uomo. È l'intreccio profondo di mito e immagine che segna lo spirito greco, della parola indissolubilmente connessa con l'immagine, e che a questa conduce e in essa vive, sino all'inizio dell'età alessandrina, alla fine della quale Plutarco scriverà: «il grande Pan è morto».

Prima di passare all'esame di alcune caratteristiche della greicità, sarà però opportuno dare ancora qualche essenziale connotazione dello spirito ebraico. È stato scritto che nell'escatologia ebraica vi è «il bisogno di placare l'angoscioso abisso della sperimentata assenza dalla storia del Dio che salva, ... il tempo attuale è il tempo della sua almeno relativa assenza e impotenza» (13). Mentre nella greicità il sacro è attingibile nella natura e nelle forme, perché è l'eterno *aion*, il tempo dell'essere, che si manifesta nel *chronos*, nel tempo del divenire, ma non è contaminato, è 11 presente, anzi il divenire stesso è eternizzato attraverso la circolarità, «il sacro ebraico è, per così dire, mobile e fluido come il tempo, ... non è atemporale, ma s'inscrive in una storia, ha una storia» (14), per cui «non è mai mancato l'appello alla futura realtà messianica come luogo di compimento del senso. ... C'è insomma un'unica interpretazione autentica totalmente svelante, quella messianica finale, nei confronti della quale tutte le altre sono, nel migliore dei casi, deboli e sempre cadenti approssimazioni» (15).

In origine anche Israele aveva le sue immagini: a parte

(13) S. Quinzio, «Figure del tempo nella Bibbia», in G. Ferretti, *Temporalità ed escatologia*, Torino, Marietti, 1986, pp. 88 e 89.

(14) S. Quinzio, «Il sacro nel pensiero ebraico». *Fondamenti*, 4. 1986. p. 127.

(15) S. Quinzio. «Ermeneutica e dialettica: radici e implica-

l'episodio di Giacobbe che sotterra le statuette divine e gli anellini magici, importati dalla moglie Rachele, proveniente dalla Mesopotamia, laddove il capostipite Abramo proveniva da Ur dei Caldei, e ciò poteva indicare un originario sincretismo religioso; a parte questo, si diceva, è noto che nella Palestina dell'età del bronzo sono state ritrovate statuine di 'veneri', sul tipo della Venere di Willendorf o delle tante ritrovate in Europa, per cui si intuisce tutto un retroterra religioso pagano, contro cui si troveranno a combattere i profeti con divieti che dall'Esodo (XX, 4) in poi saranno continuamente ripetuti anche se non sempre osservati, tuttavia accentuati ogni volta in cui contatti con altri popoli rischiavano di rimettere in questione il monoteismo o, come alcuni preferiscono, l'enoteismo aniconico ebraico. Tale aniconicità trova la sua espressione, ed insieme il suo fondamento nella notissima frase che la voce nel roveto in fiamme dice a Mosè: «Io sono colui che sono» (*Esodo*, III, 14, con il vario oscillare degli interpreti dal *sono* all'*é* al *sarà*) in cui è evidente la chiusura dell'essenza divina di fronte ad ogni tentativo di comprensione, di enucleazione logico-discorsiva delle sue caratteristiche o di rappresentazione simbolica. Gli unici simboli ammessi, dopo l'episodio del vitello d'oro, che esprimano, in qualche modo, una spazialità del santo. un *témenos*, sono la Tenda e l'Arca. Ci sono le apparizioni di Dio che i profeti hanno, ma sono prive di valore iconico rivelativo, giacché, secondo l'espressione di Benedetto XIV, quelle non rivelano Dio *sicuti est in se*, ma *ut apparere dignatus est*, e i patriarchi ed i profeti videro solo una forma creata, attraverso la quale Dio si rivolse loro.

L'immagine di Athena, invece, trattenente Achille che vorrebbe gettarsi su Agamennone (ed il dio sempre si riconosce dalla fissità degli occhi che non battono ciglio e dallo scivolare anziché camminare sul terreno) è veramente una delle metamorfosi reali che la dea può assumere. L'immagine del dio ebraico non è davvero la sua immagine, ma solo una forma creata attraverso cui momentaneamente Dio si manifesta, ma il contenuto è infinitamente al di là della forma (16). Nell'ebraismo manca la plasticità della forma, ma tutto è fluido e temporale, e la migliore espressione del tempo è la parola, che di tempo è contessuta, ma non la parola della Grecia arcaica che, attraverso il

zioni bibliche». in A. Monti, *Pensiero ermeneutico e pensiero dialettico*, Genova, La Quercia, 1984, p. 122. Tutto il saggio tratta delle origini bibliche dell'ermeneutica, espressione dell'oscillazione «tra il sentimento della ricchezza inesauribile della parola di Dio e il sentimento tragico della sua imprevedibilità» (p. 125).

(16) Per il problema del rapporto tra Dio e la sua immagine. per un episodio della metà del Settecento, ma con ampie diramazioni storiche, cfr. F. Boespflug, *Dio nel farle*, Torino. Marietti, 1986.

mito, crea le luminose forme degli dei nei quali pulsano la pienezza e la presenza numinose della *physis*. La parola ebraica non è la traduzione concettuale della visione eidetica, ma ha un significato ottativo, esprime un desiderio, o addirittura un comando divino, cui l'uomo deve ottemperare. I termini astratti hanno uno scarso uso nell'Antico Testamento, giacché la parola ordina sempre ciò che si deve fare, si rivolge sempre ad un'azione, mai ad un'essenza (17). Quasi a denotare l'essenza tipica dell'ebraismo, ancora oggi Heschel scrive che «il compito che sta dinanzi a noi è quello di imparare a pensare Dio nelle categorie del tempo», perché «nei Dieci Comandamenti non si fa alcun accenno ad un luogo sacro ... Nella Bibbia nessuna cosa, nessun luogo della terra è sacro di per sé» (18). Il dio greco vive, invece, in un *illud tempus* che si ripete, come tempo 'aionico', nel tempo 'cronico', in

(17) A titolo di esempio basti pensare che 'libertà' è usata 2 volte nel Vecchio Testamento e 10 nel Nuovo, mentre 'liberare' lo è 116 nel Vecchio e 21 nel Nuovo.

(18) A.J. Heschel, // *Sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, Milano, Rusconi, 1972. pp. 156 e 118.

innumeri luoghi ed innumeri volte, pur sempre permanendo immobile e identico a sé: è questo il tempo del mito, e questo è il senso greco dell'eterno ritorno, che non è il tempo storico ebraico, il tempo escatologico dell'attesa messianica e della fine dei tempi, bensì il tempo come presenza spaziale in cui vive l'*árreton*, come sacro esser-lì, esser presente e offrirsi, quale immagine divina o naturale da vivere come *numen*, non parola da interpretarsi — «il tutto è animato e insieme pieno di divinità» diceva il saggio Talete.

La proibizione biblica di fare immagine o scultura di qualsiasi cosa (*Esodo*, XX, 4-5; *Deuteronomio*, IV, 15-18 e XXVII, 15) viene a differenziare il popolo ebraico dai coevi popoli mediterranei — e tale proibizione fu forse proprio un elemento di voluta differenziazione dopo la sua venuta nella terra di Canaan, ed un rafforzamento insieme del carattere non naturalistico della sua religiosità, «lo sono colui che sono»: il principio d'essere ritorna su se stesso e su se stesso si fonda, al di là di qualsiasi rapporto con ciò che gli è esterno — presso i quali i motivi iconografici precedono gli stessi testi mitici, ed è quasi certo che le immagini furono create prima che i testi avessero preso forma, anzi i miti sono proprio derivati da quelle primitive rappresentazioni religiose. La narrazione ebraica è la parola di Dio che si fa storia, che nella sua abissale lontananza deve essere interpretata, non è la mitopoiesi nata

dalle eterne immagini vissute dalla psiche. Quale differenza con il concetto greco della forma e della visione:

«Si ha la sensazione che lo 'sguardo' emana tanto dall'oggetto contemplato quanto dall'occhio che lo contempla. La vista pare il prodotto di un'interazione tra i due: la reciprocità fa sì che, al limite, non ci sia né organo né oggetto, o che ciascuno dei due sia ambivalente. Quest'interazione raggiunge probabilmente il parossismo quando l'oggetto è *bello* e possiede quello splendore ... che è sentito ... non al modo passivo di un oggetto inerte, ma sostenendo nella vista, in relazione all'ambiguità sottolineata sopra, un ruolo particolarmente attivo come emittente dello 'sguardo'» (19).

Per questo, al contrario della parola, la visione non ha bisogno di ermeneutica, pur se come si è visto, può essere interpretata per chiarire iconograficamente e iconologicamente i vari significati storico-culturali: essa è presenza a se stessa, è sguardo attivo, è un tutto di senso che si offre, anche se, lo si è già detto, la totalità del senso non può mai esser colta come si coglie un ente tra gli enti.

È stato osservato che, per i popoli mediterranei precedenti i greci, l'immagine mitica viene prima della narrazione del mito, mentre per la gente ellenica sembra avvenire il contrario. A parte la difficile verificabilità di tale asserzione, e a parte che può esser stata la plastica figurativa minoica a fornire elementi per la mitografia ellenica, è molto importante considerare il ruolo della parola poetica e mitica nel mondo greco. «Con la sua memoria il poeta accede direttamente, in una visione personale, agli avvenimenti che evoca; ha il privilegio di entrare in contatto con l'altro mondo. La sua memoria gli permette di decifrare l'invisibile .... In effetti la parola cantata, pronunciata da un poeta dotato di un dono di veggenza, è una parola efficace; per sua propria virtù istituisce un mondo simbolico religioso che è lo stesso reale» (20). Quale differenza dalla parola ebraica, che è la parola che ordina ciò che l'uomo deve fare, e quindi deve essere interpretata perché viene dalla lontananza estrema, non è la parola del poeta, la parola che è massimamente aderente al mondo immaginale. Il bipolarismo essenziale del pensiero greco, per cui, come nel *Parmenide* e nel *Filebo*, l'Uno non può essere senza i Molti, il Limite senza l'Illi-

(19) S. Durup, «L'espressione tragica del desiderio amoroso». in C. Calarne, *L'amore in Grecia*, Bari, Laterza, 1984. p. 146.

(20) M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari. Laterza. 1983. p. 5.

mite — la coppia Apollo-Dioniso della *Nascita della tragedia* di Nietzsche — fa sì che non solo gli opposti non siano contraddittori, ma l'uno tenda all'altro e in esso converga, in una junghiana enantiodromia, ma fa anche sì che l'*àrre-ton*, il sacro indicibile, non possa esistere ed avere senso al di fuori delle sue divine multiple rappresentazioni, pur non esaurendosi in nessuna di esse. Per questo l'immaginabile greco non è visto come fenomeno soggettivo, ma come oggettive forme di un mondo, umano e divino insieme, che nella visione esprime la sua presenza. In particolare, ciò vale per la visione onirica come per la parola divinatoria, ambedue provenienti da Rea, l'oscura madre e sposa del grande Zeus. Il sogno, con la *trance* e l'estasi, è il luogo privilegiato ove gli dei parlano agli uomini, ed esso ha una sua reale autonomia, è personificato, vive in uno spazio reale aggirandosi tra gli uomini e comunicando il suo messaggio. I greci, infatti, non dicono mai di 'avere' o di 'fare' un sogno, ma di 'vederlo', perché esso ha la stessa 'vivida evidenza' che distingue in Omero le apparizioni divine, ed ancora Artemidoro, nel *Libro dei sogni*, parlerà di visioni che si impongono per la loro evidenza e di altre visioni allegoriche il cui significato è oscuro al pari della parola oracolare e deve quindi essere interpretato. È questa un'evidente distinzione — ma è ormai l'età ellenistica! — tra immagini archetipiche, appartenenti ai livelli più profondi della psiche, e immagini di livelli meno arcaici, cui deve soccorrere la parola interpretante, ma non ambigua. Questo, dell'ambiguità della parola che deve essere interpretata, è un tema circolante nella cultura greca, e troverà la sua sanzione nella sofistica e nel *Cratilo*, ma è anche il motivo della costante vantazione superiore dell'immagine. La parola ambigua è tipica dell'oracolo, il cui signore, Apollo, il dio obliquo, non dice, ne nasconde, ma indica, perché la parola del dio deve servirsi della Pizia per manifestarsi, non è la pura immagine che manifesta se stessa (21). Per questo, nella religiosità greca, i misteri potevano esser visti, ed erano di fatto noti a tutti, ma non si poteva di essi parlare, perché erano l'*àrre-ton*, la cui indicibile sacralità viene nel discorso irrimediabilmente persa. Esso può essere espresso solo dalle immagini, ossia dalla rappresentazione culturale, laddove la parola

(21) Altri responsi oracolari erano invece dati per mezzo di immagini oniriche, come nei templi di Trofonio, Amfiraio e Serapide, mentre Asclepiade arrecava miracolose immagini guaritrici attraverso il sogno autoindotto.

concettuale generalizza e quindi perde ogni pregnanza esistenziale di senso. Il mistero è quell'arretton «che nella sua indicibilità creava intorno a sé una particolare visibilità, udibilità e quasi un corpo atmosferico fatto di azioni e gesti, di oscurità e luce, di silenzio e di voci ...: indicibile esperienza che non era più possibile neanche per la tarda antichità. I Mysteria attici producevano ancora facilmente un rientrare e riporsi dell'uomo nelle radici naturali della propria esistenza, vissuto nell'esperienza di immagini mitiche (22). Quelle della mitologia greca sono 'figure', «oggetto di contemplazione per saggi», espressioni dell'esser fuso (*Verwobenheit*) dell'uomo con il fuori, con la natura, perché «le favole antiche sono parche di parole. Esse si limitano all'essenziale, e soprattutto a un'immagine indimenticabile» (23).

(22) K. Kerényi. *Miti e misteri*, Torino. Boringhieri, 1980, pp. 152 e 156.

Dell'estrema ambiguità e ingannevolezza del linguaggio è prova, già in piena età arcaica, l'enigma — su cui tanto ha insistito Giorgio Colli -- e le argomentazioni platoniche del *Cratilo* ribadiranno l'impotenza linguistica a conoscere gli enti, la cui oggettività deve esser colta «partendo dagli enti stessi, non dalle parole» (438d-439d), perché «il discorso è vero oppur falso» (// *Sofista*, 263c-264a) e solo dal reciproco integrarsi di nome, definizione e figura, scaturirà la scienza «come visione limpida e consumante della verità» nell'occhio inferiore (Epistola VII, 342-344b). E il famoso passo del *Cratilo* (407e-408d) ove si dice di Hermes come di colui che ha inventato la parola e la usa. e che è interprete, nel senso di messaggero, del pensiero di Zeus alle altre dimore di Hades e a quelle dei mortali, ed ove si dice insieme di suo figlio Pan, fratello del discorso lui stesso, può esser letto come il riconoscimento, da parte della civiltà greca nel suo passaggio dall'oralità alla scrittura, della natura ambigua e duplice del *logos*. Come Pan, inferiore corpo di satiro e superiore d'uomo, il discorso da una parte è radicato nell'arcaico mondo immaginale della psiche, nasce dalle immagini simboliche, ed a queste rimanda, è legato a doppio giro all'istintuale, allo ctonio, ma da un'altra parte esso è anche espressione della coscienza, della rato. insomma degli strati di superficie della tettonica psichica. Per questo la civiltà greca, fino ad Aristotele, ha dato tanto valore all'enigma quale testimonianza dell'infida ambiguità del discorso,

(23) *Ibidem*, pp. e 301. 299 441.

arma a doppio taglio, contenente in sé gli opposti, come era per Eraclito. Quello di cui parla Fiatone, comunque, non è più il discorso mitico-poetico, o il discorso poetico-divinatorio, prodotto in uno con le immagini ed in queste trovante il suo più proprio senso, bensì il discorso il cui campo è ormai quello logico-discorsivo, il campo del giudizio e della definizione, che comincia a stabilire un'ampia beanza con l'immaginale.

*L'ermeneutica infinita.*

(24) J. Habermas, «Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia», in AA.W., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Broscia, Queriniana, 1979. p. 75.

Scrive Habermas, con esatta intuizione: «pare in generale che ciò che caratterizza il sorgere del problema ermeneutico sia la necessità di colmare una distanza, di superare un'estraneità, di gettare un ponte tra il passato e il presente» (24). L'esigenza di una ricostruzione del passato, continuando la direttrice dell'interpretazione logico-linguistica dei sofisti e di Aristotele. accende il problema interpretativo-filologico dell'età ellenistica, il problema del significato. Sul piano della comprensione, sul piano del senso, la distanza di cui parla Habermas è la lontananza, che si è vista costitutiva della religiosità ebraica, tra il significato immediato della parola divina ed un secondo e più riposto senso, tra l'infinita distanza di dio e la presenza della sua parola, tra la lettera e lo spirito. Questa distanza sarà però colmata nella patristica, ove si possono cogliere, per esempio in Gregorio Magno, specifiche anticipazioni del moderno circolo ermeneutico (*scriptura cum legentibus crescit*) sino a Scoto Eriugena per il quale *Sacrae Scripturae interpretatio infinita est*, il che indica, se ancora occorresse, che le origini dell'ermeneutica moderna sono religiose, particolarmente bibliche. Ma un simile processo di differenziazione tra senso e testo si va delineando anche nel mondo greco. Se per il greco dell'età classica si è potuto molto giustamente scrivere che «il greco non 'crede' all'esistenza degli dei. ma sa che ci sono gli dei perché li 'vede' con l'occhio della mente e perché ne sente la presenza. Egli avverte costantemente di essere circondato da esseri dotati di forza sovrumana» (25), quale differenza con quello che scrive Plutarco, pochi secoli più tardi, il quale riconosce esser

(25) M. Pohlenz. *L'uomo greco*, Firenze. La Nuova Italia. 1962. p. 71.

«giusto, infatti, che essi [gli dei] si tengano lontani dalle cose terrene» (26) e, accentuando tutte quelle caratteristiche che si sono viste secondarie nell'età classica e arcaica, sottolinea che Apollo è molto amante della dialettica, indispensabile per comprendere i suoi ambigui vaticini, per poi dire nel dialogo *L'E di Delfi* che tale lettera significa 'solo Apollo è', l'uomo muta e diviene senza giungere all'essere. È un'affermazione stranamente simile a quella che il Dio biblico fa di sé nell'Esodo, ed è, quella plutarchea, un'affermazione certamente riconosciuta vera dal greco fino all'età di Fiatone, ma non ancora vissuta come testimonianza pregnante di un mondo in cui il divario tra l'uomo e gli dei è non solo quantitativo, ma diviene qualitativo ed essenziale. «Noi infatti non godiamo di una reale partecipazione all'essere, ma ogni natura mortale, posta in mezzo tra la nascita e la morte, offre di se stessa soltanto un'immagine, una parvenza oscura e instabile» (27): il *métaxy* è ormai così ampliato che lo stesso Apollo più non compare, ma si serve della Pizia come il sole si serve della luna per farsi vedere, e l'uomo più non vive nella numinosità degli dei la numinosità arcaica delle sue proprie interne immagini.

(26) Plutarco, *Il tramonto degli oracoli*, 418e.

(27) Plutarco, *L'E di Delfi*, 392a.

Non è certo intenzione o luogo fare ora una storia dell'ermeneutica (28), ma è necessario indicare almeno le due direttrici fondamentali che dall'età ellenistica prendono corpo e che costituiranno insieme la scansione teoretica dei due momenti basilari e complementari dell'ermeneutica: l'interpretare ed il comprendere come ricostruzione storica del significato filologico e culturalmente fattuale del testo, l'uno, e ricerca del senso, l'altro, come apertura esistenziale agli echi profondi dell'immaginale, perché le profondità ctonie della madre Gea, ove affondano le radici dell'uomo, non amano la parola, ma partoriscono forme nel primitivo vuoto abisso del Chaos. Da una parte allora, come continuazione della linguistica logica sofisticato-aristotelica, si avrà, in età alessandrina, l'ermeneutica come interpretazione effettiva del testo, con le analisi delle formule epiche tradizionali, le etimologie e la ricostruzione della lezione autentica, insieme all'interpretazione allegorica dei poeti (particolarmente Omero) che riceverà la sua sanzione filosofica e sistematica dallo stoicismo del IV secolo, sino all'importante opera svolta da

(28) A tal proposito si veda il recentissimo M. Ferraris. *Storia dell'ermeneutica*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 9-27.



Cratete di Mallo. Da notare che in quest'epoca si intende spesso per allegoria ciò che oggi può venire junghianamente inteso come simbolo, e si tenga comunque presente che tra simbolo ed allegoria vi è solo una differenza stratigrafica, ossia un maggior *quantum* di coscienza in quest'ultima.

(29) Per la nessuna importanza, anzi per la svalutazione platonica dell'ermeneutica. cfr. K. Kérenyi, «Origine e senso dell'ermeneutica», *Archivio di Filosofia*, 1-2. 1963.

Più rilevante ai fini di questo scritto è l'altra dimensione ermeneutica, quella della comprensione di senso, tipica della religiosità ebraica, ma di scarsa importanza per il greco, perché il mondo immaginale è offerta e non occultamento di senso (29), esso è immediatamente dato, non deve essere cercato. Ma di ciò si è detto abbastanza. L'ermeneutica ebraica si incontra con la filosofia ellenistica nell'opera di Filone di Alessandria che può esser posto alle origini dell'allegoresi della scuola alessandrina e quindi, *tout court*, dell'ermeneutica religiosa cristiana. Negli scritti di Filone domina sovrana l'interpretazione allegorica, che coincide con il suo filosofare, consistente nell'enucleare il significato dietro il significante della lettera biblica, con un metodo che fonde insieme l'esegesi giudaica e quella stoico-ellenistica. La connessione tra filosofia e linguaggio metaforico è strettissima, tanto che egli parla di una *symbolon filosofia*, ossia di un pensiero filosofico espresso da figure simboliche, ma tale lettura simbolica avviene su un piano quasi esclusivamente linguistico, sul piano cioè che sarà tipico dell'ermeneutica occidentale, che opererà il recupero della 'distanza' in doppia direzione, in quella storica, come interpretazione filologica e ripristino dei significati lontani nel tempo, e in quella esistenziale, come comprensione di un senso lontano, perché celato dietro la lettera del testo, sino all'identità in terza persona, di interprete, testo e senso. Ma con ciò si giunge all'ermeneutica contemporanea.

È dunque con *Dell'espressione* — è questo il titolo filologicamente e concettualmente esatto del *Peri hermenèias* aristotelico — che il linguaggio acquisterà nel mondo greco una valenza sempre maggiore quanto al suo contenuto di verità, e rimarrà come una generale impostazione metodologica, dalla quale solo in certi momenti e con alcuni pensatori la filosofia europea riuscirà a staccarsi. Ciò non a caso, perché l'importanza data al linguaggio e alla sua storia fa tutt'uno con lo sviluppo e l'incre-

mento della coscienza, e saranno proprio le epoche ed i pensatori che più si muovono nella tettonica profonda della psiche, a cercare di ricondurre il linguaggio alle sue sorgenti profonde mitiche e immaginali — basti pensare al romanticismo e ad un filosofo, pur cattolico, come Franz Baader. Alle soglie dell'età contemporanea, con Ast, Schleiermacher e poi Dilthey, inizia la grande stagione dell'ermeneutica filosofica, si potrebbe cioè dire che, con generalizzazione inevitabile nelle dimensioni di questo articolo, l'ermeneutica è passata attraverso il trascendentalismo kantiano, vale a dire che dalle regole e dai metodi dell'interpretazione/comprendimento di un testo, si passa al problema filosofico della possibilità e della validità stesse dell'interpretazione. È un'ermeneutica laica, che può anche nascere da radici teologiche, ma ove il problema dell'oggetto è spostato dal senso della parola divina al senso della parola creativa, come opera dell'Altro o della Vita. Tralasciando Friedrich Ast, ove per la prima volta è formulato con chiarezza il concetto di 'circolo ermeneutico' come rinvio continuo tra le parti e il tutto dell'opera, è opportuno fermare l'attenzione su Schleiermacher e Dilthey, pur ricordando che tutto il romanticismo — cui saranno vicini molti atteggiamenti diltheyiani, pur se in chiave laica — è ermeneutica come sforzo continuo a tendere al di là del segno e/o del simbolo.

Per Friedrich Schleiermacher l'interpretazione deve andare dall'opera all'individualità dell'autore, muovendosi su due livelli complementari e integrati: quello grammaticale, dato dal rapporto tra la parola nel testo e l'insieme della lingua, come appare nella totalità del contesto, e quello tecnico-psicologico dato dal rapporto tra l'opera e la totalità della personalità dell'autore. All'interno di ogni piano vige la circolarità ermeneutica, come tra i due piani stessi, circolarità che si risolve non in una mera *petitio principii*, ma nel fecondo riconoscimento dell'impossibilità di una 'fondazione' ermeneutica e quindi nel rimando, al di là del mero appiattimento storico, all'individualità particolare, che come 'tu' rimane sempre un mistero (*individuum est ineffabile*). Non è problema di distanza storica, per Schleiermacher, ma di distanza della comprensione, di oscurità del testo e dell'interlocutore, giacché la comprensione può essere applicata all'intera vita, in un andare infinito,

perché il linguaggio non può mai esaurire la totalità di senso costituita dall'infinità della comune divina natura umana, generale fondamento del rapporto interprete-autore. Com'è noto, il problema ermeneutico di Schleiermacher ha il suo centro nell'interpretazione della Bibbia, per cui l'inesauribilità di senso della parola di Dio diventa l'inesauribilità di una creazione che si può dire 'inco-sciente', cioè che avviene malgrado l'autore, e l'interpretazione psicologica, con una specie di 'arte divinatoria' può permettere di comprendere l'autore meglio di quanto egli stesso si sia compreso. Non è il problema della verità dell'opera il *pivot* dell'ermeneutica schleiermacheriana, ma quello dell'opera come espressività nel suo rimando di senso, giacché l'*Erlebnis* è un momento della vita infinita. A questo momento è possibile approssimarsi mediante una forma di congenialità, un atto divinatorio, fondato sul legame preesistente al singolo, che unisce tutte le individualità, tale da trasferire l'interprete nell'opera e nell'autore. Ma la totalità di senso, che è dietro ogni espressione, e che si identifica con la vita stessa in quello che ha di divino, è qualcosa che può esser colto solo in una coscienza infinita, in un'unità tra le individualità ed il Tutto, unità cui ci si avvicina solo asintoticamente attraverso un'interpretazione infinita.

Una tonalità più laica e fondata sul nesso oggetti vo di *Erlebnis*, espressione e intendere, anziché su una comprensione divinatoria, è la caratteristica dell'ermeneutica diltheyana. Non è qui certamente il caso di parlare estesamente di Dilthey, ma solo di indicare come anche in questo autore, coerentemente con le dette radici ebraiche, l'ermeneutica si svolga non su un piano immaginale ma su quello linguistico, con una serie di rimandi tipici del linguaggio ed incentratisi nell'aporia tra l'autocentralità e la chiusura delle strutture di un'epoca storica, e la possibilità di calarvisi dentro per comprenderle. Anche con Dilthey l'oggetto della comprensione è qualcosa che è dentro l'espressione linguistica, un 'interno' da comprendersi mediante segni esteriori, un qualcosa di psichico manifestato da segni sensibili. La curvatura, che si è vista tipica della civiltà occidentale, fa identificare l'espressione rivelativa dell'interno con il linguaggio, perché «solo nel linguaggio l'interiorità dell'uomo trova la sua espressione

completa, esauriente e oggettivamente comprensibile», per cui l'arte della comprensione consiste nell'interpretazione delle testimonianze conservate dallo scritto (30). Le opere sono dunque manifestazioni vitali durevolmente fissate, delle quali è possibile raggiungere solo «una limitata conoscenza universalmente valida» (31). Dilthey si rifa al postulato della comunanza dei caratteri della vita psichica, e nello spirito del presente scritto è facile identificare tale comunanza con quelle immagini che si sono dette appartenere all'Arcaico, e che Jung chiamava simboli o immagini archetipiche. Se la costruzione ermeneutica diltheyana si muove nell'ambito di una fondazione delle scienze dello spirito, vale a dire nella dimensione dell'oggettività, contro scetticismo storico e arbitrio soggettivo, connettendo insieme filologia e comprensione, nel contempo il generale ambito dell'espressione poggia sull'irrazionalità della Vita, che mai nulla potrà condurre ad oggettività: «Così in ogni intendere c'è un elemento irrazionale, quale è la vita medesima, per cui non può venir rappresentato da alcuna formula di operazioni logiche» (32). Il linguaggio rimanda sempre a tale irrazionalità, che richiede un'ermeneutica infinita, perché esso è un significante che può coprire sincronicamente, su di uno stesso strato, e diacronicamente, su strati tettonicamente diversi, significati infiniti.

(30) W. Dilthey, *Ermeneutica e religione*, Bologna, Patron, 1970, p. 53.

(31) *Ibidem*, p. 55.

(32) W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, Torino, Einaudi, 1954, p. 328.

Con abbreviazioni e generalizzazioni del tipo già operato, si vuole ora giungere a due figure dell'ermeneutica contemporanea, all'una per l'importanza intrinseca che ha, quella di H.G. Gadamer, e all'altra per l'interesse rivestito dalla sua trattazione ermeneutica applicata alla psicoanalisi, quella di J. Habermas. Prima di Gadamer un rapido cenno all'ermeneutica di Heidegger, che ne è il punto di partenza.

Per sua stessa ammissione, dopo *Essere e tempo*, Heidegger non fa più uso del termine ermeneutica (33), che egli comincia ad usare nella stesura dell'opera del 1927, con chiare derivazioni dalla problematica teologica del rapporto tra la Parola della Sacra Scrittura e l'Essere. Prima che interpretare, il termine *ermeneuein* è «l'espone che reca un annuncio, in quanto è in grado di ascoltare un messaggio» (34), ed ermeneutica è in questo senso il momento fondamentale del rapporto tra l'uomo e la Dif-

(33) M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, Mursia, 1973, p. 91.

(34) *Ibidem*, pp. 104-5.

(35) *ibidem*, p. 107.

ferenza, tra Presenza e ciò che può farsi presente, e che tale è nel Linguaggio. L'uomo al servizio di ciò che a sé lo rivendica ermeneuticamente, e che proprio perciò costituisce la sua stessa essenza, «cioè come portatore di un annuncio, come depositario di un messaggio», chiamato a custodire la Differenza (35). L'ermeneutica è qui, molti anni dopo la *Kehre*, l'espressione del primato dell'essere sull'uomo, dell'ontologico sull'ontico, come in *Essere e tempo* era il modo d'essere costitutivo dell'Esserci, non come soggetto conoscente/contemplante il mondo, ma come progetto interpretante i fenomeni e quindi coinvolto in una circolarità temporale con essi. L'ermeneutica è dunque l'originario modo d'essere dell'Esserci, il suo esser-nel-mondo come progetto esistenziale,

La comprensione è il carattere originario ontologico della vita umana. In particolare nei parr. 31-32 dell'opera del 1927, Heidegger analizza la tematica della comprensione, pre-comprensione, circolarità, dopo aver premesso nel par. 7c che «la fenomenologia, come scienza dell'essere dell'ente (ontologia) si esprime descrittivamente come interpretazione», per cui «l'ermeneutica, come interpretazione dell'essere dell'Esserci, diventa analitica dell'esistenzialità, dell'esistenza». La comprensione autentica, dice Heidegger, basata sul Se-stesso, esprime che l'Esserci, comprendendo il mondo, comprende anche Se-stesso, perché il mondo fa parte del suo esser-Se-stesso in quanto esser-nel-mondo: «Nella comprensione del mondo è sempre com-preso l'in-essere; la comprensione dell'esistenza come tale è sempre una comprensione del mondo».

L'interpretazione è costituita dall'esplicazione particolare dell'ente compreso in quanto tale e ogni «più semplice visione pre-predicativa dell'utilizzabile è già in se stessa comprendente interpretante». Allora non esiste mai una semplice visione delle cose al di fuori di un'interpretazione, e d'altra parte ogni interpretazione si fonda sempre su una pre-visione. Il senso di un ente, continua Heidegger sempre nei suddetti paragrafi, è la sua comprensibilità in base al progetto pre-comprensivo che lo comprende, ma va specificato che il circolo di comprensione e pre-comprensione non è vizioso, bensì è l'espressione della pre-struttura propria dell'esserci stesso. Ma la precom-

preensione non deve essere imposta dal caso o dalle opinioni comuni, deve esser fatta emergere dalle cose stesse mediante l'interpretazione. Così «il 'circolo' del conoscere appartiene alla struttura del senso, che è un fenomeno radicato nella costituzione esistenziale dell'Esserci, nella comprensione interpretante». Tale circolarità, di carattere ontologico, appartiene in proprio all'Esserci, in quanto intrinseca progettualità che, come esser-nel-mondo, costituisce sé insieme al mondo (36). Come si vede, il circolo ermeneutico, con Heidegger, passa dall'interno del testo, come rapporto tra le parti e il tutto, al rapporto tra l'interprete e la temporalità, come rimando reciproco di comprensione e precomprensione, acquistando così una valenza ontologica ed esistenziale (37). Ma allora se l'interprete e l'oggetto da interpretare sono così unificati da questa circolarità, ciò significa che forse è possibile recuperare in qualche modo, non più immediatamente, ma attraverso la mediazione del pensiero ermeneutico, un'identità più alta di soggetto e oggetto, tramite un soggetto in terza persona, che può essere inteso come il gioco cosmico o l'unità junghiana del Sé, o più semplicemente, come nell'ermeneutica teologica di Fuchs, è il testo che interpreta il lettore perché gli impone l'autocomprensione della sua Parola. Ciò però si deve attuare ad un livello di profondità maggiore di quello linguistico, ad un livello 'inconscio' (nel linguaggio del presente scritto vale a dire più arcaico), cui il linguaggio stesso rimanda.

I concetti fondamentali dell'ermeneutica del secondo Heidegger sono il punto di partenza del gadameriano *Verità e metodo*, che si pone molto lontano dall'ermeneutica romantica e dalla sua possibilità di rendersi contemporanei all'autore, annullando la distanza temporale, che non è un vuoto beante, ma è il tessuto, la trama stessa dell'Esserci che si costruisce in uno col suo esser-nel-mondo come progetto esistenziale. Come nell'Heidegger di *In cammino verso il linguaggio*, l'ascolto della Parola implica che essa sia la casa dell'Essere e che non l'uomo parli ma il Linguaggio, così in Gadamer è l'evento che, come linguaggio, si eventua nei parlanti e li gioca. In questo modo è immediatamente superata la problematica 'trascendentale' romantica, di Schleiermacher e poi di Dilthey, sulla possibilità della comprensione dell'alterità, indivi-

(36) M. Heidegger, *Essere è tempo*, Torino, Utet, 1978, pp. 98-9 e 240-51.

(37) È notevole che negli stessi anni, forse influenzato da Heidegger (cfr. pp. 166-7n. del volume di Bianco), anche Bultmann sia giunto ad una simile tematica ermeneutica. La questione meriterebbe di essere approfondita, ma si rimanda a F. Bianco. *Distruzione e riconquista del mito. U problema della storia come orizzonte e fondamento della demitizzazione*, Milano. Silva. 1962.

duale e storica. Per Gadamer l'insufficienza dell'ermeneutica romantica sta nell'intender la comprensione come riproduzione di un originario atto produttivo, tale che permetta di capire l'autore meglio di quanto si sia capito egli stesso. In realtà, poiché ogni testo appartiene all'insieme della tradizione, il suo vero senso non dipende, almeno non completamente, dall'elemento occasionale — è l'evento che gioca gli interpreti! — rappresentato dall'autore o dal pubblico cui era destinato. Il testo è infatti anche sempre determinato dallo sviluppo storico effettivo, per cui il comprendere non è solo un atto riproduttivo, ma anche produttivo, ed è insieme non una pura espressione di vita, ma una seria pretesa di verità. Il tempo non è più una beanza che deve esser superata, per raggiungere l'obiettività storica, ma esprime la gravidanza e la continuità della tradizione, che è il fondamento significante della trasmissione storica. Così la comprensione è un processo infinito, perché infinite sono le sempre nuove connessioni di significato, sotto la spinta della storia degli effetti, vale a dire della storicità su cui la comprensione nasce (38). Il compito dell'ermeneutica, per Gadamer, consiste nel chiarire le condizioni entro le quali il comprendere si verifica, e tali condizioni non sono regole metodiche, ma i pregiudizi che costituiscono la determinazione di quella circolarità di cui s'è detto. Il luogo dell'ermeneutica è la medietà tra l'oggettività del dato storiografico e l'appartenenza ad una tradizione, e «la comprensione non va intesa tanto come un'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica»:

(38) H.G. Gadamer. *Verità e metodo*, op. cit., pp. 345-51.

interpretare un testo significa porsi nella prospettiva entro la quale l'autore è giunto all'opinione espressa nel testo (39). La situazione ermeneutica non è qualcosa che è di fronte all'interprete e che può essere obiettivamente conosciuta, ma l'interprete vi è completamente dentro, al pari dell'oggetto dell'interpretazione, perché «essere storico significa non poter mai risolversi totalmente in autotrasparenza», ma riconoscersi e riconoscere la realtà obiettiva della situazione, entro un orizzonte che fonde insieme queste due particolarità, così come fonde insieme passato e presente (40). Ogni interpretazione rimette in gioco il testo stesso e nasce dalla e risponde alla situazione ermeneutica cui appartiene. Ciò comporta che non c'è un

(39) *Ibidem*, pp. 345 e 340-1.

(40) *Ibidem*, pp. 351-6.

senso in sé, un senso originario ricostruibile dall'interprete, ma ogni intenzione significativa acquista concretezza proprio in rapporto all'io storicamente interpretante.

L'esperienza ermeneutica avviene sempre entro l'orizzonte del linguaggio, come quell'orizzonte che limita, entro le possibilità finite della parola, la totalità di senso cui rimanderebbe la totalità dell'esperienza, in un processo di autosvelamento dell'essere che è senza fine. È con il cristianesimo che la parola diventa carne e pregnante testimone di Dio, perché il suo più proprio poter essere consiste nel suo render manifesto, ed il suo più profondo senso si esplica nell'evento dell'annuncio. Il linguaggio è così la forma ed il presupposto di ogni interpretazione, anche di testi di natura non linguistica, figurativi, musicali, ecc., poiché la parola non vive del rapporto originale-cosà, ma in quanto viene coordinata al modo giusto all'essere, cioè lo colloca in una certa prospettiva e ne predica qualcosa: non mero rispecchiamento dunque, ma prospettiva ermeneutica nella storicità del discorso. Si avrà modo di tornare sull'argomento, ma è importante sottolineare fin da ora il riconoscimento gadameriano che «la parola non è solo segno. In un certo senso molto difficile da cogliere, essa è anche qualcosa come un'immagine. Basta pensare per un momento all'alternativa che si contrappone, nell'altro estremo, all'ideale di un linguaggio artificiale puro, per rendersi conto che tale teoria arcaica del linguaggio non è priva di qualche fondamento. La parola ha in sé, in qualche modo enigmatico, un legame con ciò che essa rappresenta; essa appartiene in qualche modo all'essere della cosa che rappresenta. E questo in senso fondamentale, non solo in quanto, per esempio, il rapporto mimetico ha sempre una certa parte nella nascita del linguaggio ... Anche se escludiamo esplicitamente che ciò indichi un semplice rapporto di riproduzione imitativa, resta vero che la parola appartiene in qualche modo alla cosa stessa, e non è qualcosa come un segno accidentale legato esteriormente con la cosa» (41). La citazione è forse lunga, ma è rilevante per mostrare come l'opera di Gadamer abbia una tale ricchezza di significati da poter soddisfare anche esigenze di pensiero partenti da presupposti diversi da quelli da cui essa parte. Linguaggio come evento, in cui io e mondo si realizzano, «si congiungono, o meglio si rap-

(41) *ibidem*, pp. 478-9



- (42) *Ibidem*, p. 541.
- (43) *Ibidem*, p. 542.
- (44) *Ibidem*, pp. 174-6.
- (45) *Ibidem*, p. 177.
- (46) *Ibidem*, p. 475.
- presentano nella loro originaria congenerità» e in cui viene all'espressione e si annuncia «una totalità di senso» (42). È l'agire della cosa stessa che afferra e trasporta il soggetto parlante, e questo agire è una struttura ontologica universale, quella sola che può essere oggetto del comprendere, per cui «l'essere che può venir compreso è il linguaggio» (43). Nella parola si configura una totalità di senso che è altra dalla parola, ma che tuttavia non esiste separatamente da essa, perché solo in essa riceve la propria sostanziale determinatezza.
- Si è visto poco prima come la parola abbia un legame enigmatico con l'immagine, e questa per Gadamer è ontologicamente inseparabile dal suo oggetto, perché è nell'esser stesso dell'originale la sua rappresentabilità che — e di questo argomento neoplatonico si servivano i Padri Greci per respingere l'aniconismo dell'Antico Testamento — aumenta lo stato d'essere dell'originale, per cui il contenuto proprio dell'immagine è definito ontologicamente come emanazione dell'originale, perché questo proprio attraverso l'immagine estrinseca la sua possibilità ontologica del presentarsi, la sua sovrabbondanza d'essere. Come il linguaggio dava all'essere il suo poter essere-compreso, così l'immagine (*Bild*), con la sua valenza ontologica, agisce sull'originale e ne fa un'immagine originale (*Ur-Bild*), per cui «è solo in virtù dell'immagine che il rappresentato diventa davvero qualcosa che si dà in una immagine» (44). Immagine e linguaggio sono l'eventuarsi ermeneutico di una totalità di senso altrimenti irrappresentabile. L'immagine, ed in particolare quella religiosa, acquista il carattere di immagine proprio attraverso la parola e la figura, per cui risulta che essa non è copia di un essere raffigurato, ma ha una comunione ontologica con il raffigurato, per cui l'arte «apporta una crescita nell'essere in quanto gli conferisce il carattere d'immagine» (45). Con tutto ciò si può essere d'accordo: è un'ontologia debole, in cui l'essere non è una struttura, ma una totalità di senso che si eventua nei vari linguaggi dell'arte, attraverso i quali soltanto esso può acquistare determinatezza e configurazione — l'immagine «fa presente in sé ciò che non è presente» (46) — con quella circolarità ermeneutica per cui l'essere si configura secondo il progetto temporale dell'uomo, e l'uo-

mo si definisce ontologicamente secondo il senso dell'essere (47).

Per terminare l'esame del pensiero di Gadamer — esame breve ma, nella economia del presente scritto, anche forse alquanto lungo — è necessario ora considerare il 'concetto di gioco come filo conduttore della applicazione ontologica'. Si è già accennato che linguaggio ed arte sono l'eventuarsi di un soggetto in terza persona: «L'accadere della verità che è l'essere, [può essere compreso nella] esperienza dell'arte, che non è azione 'soggettiva' di nessuno, né del creatore, né del fruitore». Il problema dell'Autore di *Verità e metodo* «non è quel che facciamo o quel che dovremmo fare, ma ciò che, di là dal nostro volere e dal nostro fare, accade in essi e con essi» (48). È il superamento della soggettività e del coscientialismo operato dalla *Kehre* heideggeriana, giacché proprio l'opera d'arte — essendo un'esperienza che modifica colui che la fa, il cui vero *subiectum* che permane e dura non è la soggettività di chi esperisce l'opera, ma l'opera stessa — richiama il concetto del gioco il cui soggetto non sono i giocatori, ma è il gioco che si produce attraverso i giocatori e li gioca, essendo indifferente chi essi siano o facciano: «Il movimento ludico come tale è per così dire senza sostrato. È il gioco che viene giocato o che si svolge: non c'è alcun soggetto stabile a giocarlo» (49). L'immagine, come il linguaggio, è il compimento dell'essenza delle cose che vengono rappresentate, perché «l'immagine è un fatto ontologico; in essa l'essere si presenta in una manifestazione visibile dotata di senso» (50). Quando il gioco si trasfigura in forma e ciò che è indipendente dal rappresentare dei giocatori continua tuttavia a rimandare alla rappresentazione, allora si ha l'arte. Ma questo può essere assimilato — e lo si vedrà tra breve — al concetto di *Selbst* dell'ultimo Jung. Prima di trarre le conclusioni del cammino percorso, rimane da vedere la cosiddetta 'ermeneutica critica', in particolare nella formazione di J. Habermas, che è di rilevante interesse perché congiunge la critica dell'ideologia alla psicoanalisi freudiana.

Come è noto, l'ermeneutica critica — riconducibile in qualche modo al connubio Marx, Freud, Nietzsche (il Nietzsche teorico della liberazione) della 'scuola del so-

(47) Inutile sottolineare che si è perfettamente d'accordo con questa impostazione.

(48) *Ibidem*, pp. XLIV e 6.

(49) *Ibidem*, pp. 133-4. Cfr. pp. 142-5.

(50) *Ibidem*, p. 179. Cfr. anche p. 185.

spetto\* — intende porre in rilievo la struttura ideologica e il principio di violenza che sono a fondamento di ogni enunciato linguistico sulla 'verità', e quindi proporre un'ermeneutica del profondo che colga i meccanismi devianti che soggiacciono agli equivoci della comunicazione e della comprensione. In questo senso la critica sociologica e quella psicoanalitica concorrono, come in Apel, ad attuare un ideale di vita più autentico e libero. Si tratta di rendere attuale il potenziale di emancipazione contenuto nell'azione sociale dell'uomo, restituendogli il suo ruolo di giocatore che conduce la partita in prima persona, di contro all'ontologia ermeneutica di Heidegger e di Gadamer. L'ermeneutica diventa così una critica dell'ideologia, perché il linguaggio esprime il nesso oggettivo costituito dai sistemi del lavoro e del dominio, con rimozione e riconversione di ciò che è socialmente inaccettabile, per cui il problema sarà quello di liberare le forze autenticamente attive dell'uomo, occultate dalla violenza del sistema borghese-capitalistico e che possono esprimersi solo attraverso una comunicazione distorta, di cui l'ermeneutica filosofica rappresenta l'accettazione e la ratifica.

Un'ermeneutica che non voglia scotomizzare le proprie difficoltà interpretative, che sono poi difficoltà di rimozione-dovute alle esigenze sociali del super-io, deve tener conto di quelle manifestazioni pulsionali che sono sotto la copertura di superficie costituita dal linguaggio. Questo per Habermas (51) il compito dell'ermeneutica critica, consistente nell'esperienza-limite dello «scoprire nella loro vera natura, malintesi creati sistematicamente» la cui espressione tipica, studiata per primo da Freud, è il sogno come modello normale «di una comunicazione sistematicamente deformata» e che può poi essere usato come «strumento interpretativo [...] della patologia latente di interi sistemi sociali» (52). Con uno spostamento analogico del tutto indebito, ma tipico della scuola di Francoforte fin dagli inizi con Fromm, la distorsione della comunicazione sociale è vista come proiezione della distorsione del linguaggio individuale, dovuta alla copertura superegoica delle pulsioni sentite come inaccettabili. In realtà anche qui vi è una circolarità ermeneutica, tra le pulsioni individuali, quelle sociali costituite dal lavoro e dalla falsa coscienza, e la loro copertura ideologica. Nella comunica-

1(51) J. Habermas. «La pretella di universalità dell'ermeneutica». in J. Bleicher. *L'ermeneutica contemporanea*, Feltrinelli, Milano. 1986. ma anche in J. Habermas. *Cultura e critica*, Torino. Einaudi. 1980 e in AA.W., *Ermeneutiche critica dell'ideologia*, Boringhieri. 1979. [p2] *Ibidem*, p. 239.

zione non astrattamente idealizzata, quale è quella di cui tratta l'ermeneutica filosofica, avviene uno scollamento tra l'io che partecipa ai giochi linguistici intersoggettivi e la 'terra straniera interiore' rappresentata dal simbolismo del linguaggio privato o primario reso inaccessibile anche a chi lo parla. Il problema sarà quello di decodificare le regole che si allontanano dal sistema di regole del linguaggio pubblico, spezzando la circolarità tra la rimozione e l'ideologia e liberando così la vera creatività dell'uomo. Con un tratto interessante, che si avvicina a quella stratigrafia di cui si parla nel presente scritto. Habermas vede la privatizzazione del discorso come una regressione simbolica dovuta all'irruzione di paleosimboli, o simboli prelinguistici, derivati da scene della prima infanzia: «Sebbene i paleosimboli rappresentino un fondamento prelinguistico dell'intersoggettività del vivere e dell'agire in comune, essi non permettono una comunicazione pubblica in senso stretto. Infatti la costanza dei significati è scarsa, e le componenti individuali dei significati sono notevoli: non garantiscono ancora un'identità intersoggettivamente vincolante dei significati» (53). Decifrare tali paleosimboli, riportandoli al livello linguistico di una comunicazione non distorta, è compito dell'ermeneutica critica, giacché un comportamento nevrotico, per Habermas, è diretto da paleosimboli e solo in un secondo tempo viene razionalizzato attraverso una copertura linguistica, presentante però delle fratture e delle dissimmetrie rispetto al linguaggio intersoggettivo e pubblico. Anche l'ermeneutica del profondo si fonda su di una precomprensione (metaermeneutica) che, nella fattispecie, è la metapsicologia freudiana — in particolare Habermas vuole indicare la 'seconda topica' del 1922 —' atta a mostrare come la comunicazione quotidiana sia sistematicamente distorta dalla repressività di un rapporto di violenza che deforma l'intersoggettività dell'intesa, il cui prototipo rimane la comunicazione non distorta dell'intersoggettività del discorso razionale. Solo da un consenso autentico scaturisce la verità, non dall'accordo nato dalla falsa coscienza, ma dalla ragione «intesa nel senso di principio del discorso razionale», che non può secondo Habermas essere privatizzato e istituzionalizzato nel rapporto analitico medico-paziente, perché «il chiarimento che una comprensione radicale produce è sempre politico» (54).

(53) *ibidem*, p. 245. Cfr. le pp.240-5

(54) *ibidem*, p. 255.

Quando Habermas scriveva queste parole era il 1970, l'esiziale periodo dell'antipsichiatria, ed il presente articolo ne è una confutazione di fatto. Si vuole solo aggiungere che vale la pena sottolineare l'esigenza, ivi espressa, di una gradazione a scalare tra il discorso razionale ed i suoi simboli linguistici intersoggettivi, ad un estremo, ed i simboli psicologicamente arcaici dall'altro, e compito dell'ermeneutica critica è cercare di raggiungere proprio lo strato arcaico, del quale il linguaggio è una copertura razionalizzante. Cosa ci sia di significativo e di nuovo, nel discorso di Habermas, è difficile dire: di fronte all'ermeneutica monodimensionale di altri autori, egli ha l'indubbio merito di portare avanti l'esigenza di scendere a livelli più profondi e di decodificare il piano dei significanti per coglierne significati occultati e distanti, Ma questo è stato il compito della psicoanalisi fin dai suoi primordi, e già Jung nel 1916 parlava esplicitamente di 'interpretazione ermeneutica' a proposito del simbolo come contenente «ciò che è ancora interamente ignoto e in divenire» (55), laddove Habermas si rifà al modello freudiano del rimosso in quanto socialmente inaccettabile, ed in più questa rimozione è vista, secondo vietati connubi Freud-Marx, come dovuta alla violenza sociale che impone la propria copertura ideologica alla normale razionalità intersoggettiva che, perdo stesso, è l'unica portatrice di verità. Vien fatto di chiedersi se non sia proprio questa ingenua e dogmatica fede nella razionalità, la copertura di ben più profonde e violente rimozioni individuali, la copertura di un'autentica nevrosi ossessiva della razionalità (56).

(55) C.G. Jung, «La struttura dell'inconscio (1916). in *Due testi di psicologia analitica*, Opere, voi. 7, Torino, Boringhieri. 1983. p. 295.

(56) Prima di chiudere questa parte si vogliono ricordare alcune pagine su psicoanalisi ed ermeneutica nel libro di M. N. Eagle, *La psicoanalisi contemporanea*, Roma-Bari. Laterza, 1988, pp. 179-84. Pagine invero non molto importanti, in cui si identifica l'ermeneutica con l'interpretazione prospettivismo, per dire poi che non tutte le prospettive teoriche sono ugualmente cogenti nei confronti della prassi psicoterapeutica.

// *silenzio di Dio.*

L'ermeneutica nasce dunque come il risultato di un'assenza. di una beanza incolmabile tra l'espressione semantica, come essa si manifesta nell'uomo, e l'inafferrabile totalità di senso di cui è l'eco lontana e parziale. È il rapporto tra l'illimitato, l'origine di ogni forma, il non-fondamento come ciò che è al di là di ogni possibilità di definizione individuante, ed il limite, la forma, la parola pronunciata che si staglia come un'ombra sull'indeterminatezza del non-fondamento. L'ermeneutica, nelle sue

componenti, che qui si sono indicate di Interpretazione' e 'comprensione' — filologica ed esegetica la prima, quanto al significato, filosofica. quanto al senso, la seconda, ma ambedue sempre in rapporto di circolante — è l'esigenza di far uscire la Parola dal suo esilio, di ricondurla nella terra dei padri, alle lontane sorgenti dell'Essere o della Vita. Ma la filosofia del distacco, della perdita, è divenuta da Heidegger in poi la filosofia della presenza, ove la Parola si fa tutt'uno con il suo senso e con colui che l'ascolta, è l'essere che si manifesta e si ascolta, *ermeneùein*, è l'evento che si eventua, il gioco che gioca se stesso. Il soggetto individuale scompare, è un momento del gioco, è l'increspatura dell'onda, ma il vero soggetto è il gioco, è il mare, l'abisso di cui non si può mai trovare il fondo/amento: è impossibile entrare nell'ultima caverna di Nietzsche. Gli esiti attuali dell'ermeneutica rappresentano un altro motivo di morte della millenaria illusione del soggetto: le sue due direzioni, della Parola come pronunciata ed insieme ascoltata, convergono e si identificano nella temporalità del processo che, come totalità di senso, si esprime e si occulta insieme nelle particolarità del processo stesso, perché quelle non possono mai esprimere la Totalità. L'ermeneutica è dunque il processo con il quale la Totalità comprende se stessa, nel momento in cui diviene totalità attraverso le particolarità: divenire e comprendere, interprete ed *interpretandum*, lontananza temporale e contemporaneità sono il medesimo.

Tale comprendere però — e qui vale il richiamo di Habermas — non deve essere ristretto agli strati di superficie della psiche, ma deve verticalmente affondare le radici negli strati più remoti ed arcaici. Nel procedimento analitico si vede come i discorsi, le immagini, le azioni, i sogni, non abbiano mai la stessa valenza di livello, ma rivelino sempre la loro appartenenza a strati più o meno profondi. abbiano un diverso *quantum* di coscienza o di inconscio, ed una filosofia ermeneutica deve tener conto della possibilità di comprendere anche questi strati più profondi, i quali non si esprimono attraverso una comunicazione 'distorta', come vuole Habermas, perché il tipo vero di comunicazione sarebbe quello razionale-intersoggettivo, ma semplicemente si esprimono con una modalità ed una simbolica loro proprie. Si è detto, nel corso di questo

(57) Sulla necessità di una lettura iconologica e iconografica del testo, per non parlare dell'Istituto di Warburg. cfr. per un senso generale. F. Zeri, *Dietro l'immagine, op. est.*, pp. 33. 53-6, 76-7 e 212-3.

scritto, che l'interpretazione riguarda il significato filologico o iconografico e iconologico dell'opera, laddove la comprensione riguarda invece il suo senso (57), ciò che giace in profondo e non appartiene alla coscienza o alla *ratio*, bensì all'abisso del non-fondamento, in cui affondano le radici dell'arcaico. Il linguaggio logico-discorsivo non può contenere in sé il suo senso: questo è il significato più profondo dell'ermeneutica ebraica della Parola, mentre l'Immagine greca presenta come un immediato *Erlebnis* la totalità di senso del non-fondamento. L'esser fuso dell'uomo greco con il fuori, secondo l'espressione di Kerényi. comporta che l'immagine, onirica o artistica — e ciò aveva ben compreso Hegel, quanto al contenuto di verità dell'arte classica — sia immediatamente vissuta come vera, per cui la comprensione è costituita dal coglier la pregnanza di senso dell'immagine, pregnanza che non può mai esser ridotta al piano degli enti e quindi afferrata una volta per tutte. Dopo lo scollamento, di origine e derivazione biblica, tra la parola e il suo senso, l'ermeneutica ontologica contemporanea — nell'ermeneutica critica tale distacco, in chiave laica, perdura — ha colmato tale iato mediante un neutro in terza persona che coinvolge circolarmente interprete e interpretato. Su questo si potrebbe esser d'accordo, solo che l'accento va riportato sull'immagine, di fronte alla quale il comprendere ha la funzione di ripristinare le tracce anamnestiche dell'immagine arcaica, pur nel suo superamento verso un indefinibile al di là di senso.

Il linguaggio, la parola, rimandano a strutture psicologicamente e temporalmente antecedenti e più profonde. Scrive Arnheim che il linguaggio proposizionale, consistente in catene di unità standardizzate, non può affrontare i processi di campo, immagini, costellazioni fisiche o sociali, l'opera d'arte, la poesia, la musica. Esso dispone solo di un medium lineare, pur se tuttavia evoca referenti che possono essere immagini e quindi soggette ad una sintesi intuitiva. È solo traducendo le parole in immagini che gli elementi della catena intellettuale vengono riportati ad una concezione intuitiva, quella che ha ispirato la composizione verbale (58). Non è qui possibile citare ancora da questa interessantissima opera, ove viene messo in luce come la percezione artistica nasca da strutture ele-

(58) R. Arnheim, *Intuizione e Intelletto. Nuovi saggi di psicologia dell'arte*, Milano. Feltrinelli. 1987. pp. 34-6.

mentari — fe stabilità strutturali di René Thom! —• espresse nell'arte primitiva come astrazioni geometriche, e che si raccolgono sotto strutture più generali, come immagini sensoriali percepite quali 'campi di forze'. «Il pensiero produttivo è sempre e necessariamente fondato sulle immagini percettive, e per contro, ogni percezione attiva comporta aspetti di pensiero» (59): questa circolarità è rapportabile a quella che si è prima indicata tra 'significato' e 'senso'. Il senso dunque appartiene al profondo, ove vivono le immagini arcaiche, gli eterni simboli della psiche. Ma cos'è e in che consiste il senso? Esso è la Totalità cui ogni immagine rimanda, che è presente in ogni immagine, ma pure eternamente oltre, perché ogni immagine è costitutivamente e strutturalmente una maschera, è insieme una presenza ed un'assenza, una pregnanza di senso, di numinosità che afferra e colpisce nel profondo, ma che insieme elude, giacché la Totalità non può essere ristretta nel giro di un'immagine, e perché è un continuo rinvio all'abisso del non-fondamento, alla vertigine della Vacuità. Ogni tentativo, infine, di comprendere il senso presuppone una pre-comprensione di senso (60).

(59) *Ibidem*, p. 173.

Se la Vacuità fosse il Niente, il destino dell'uomo sarebbe il più insensato atroce rincorrere un senso inafferrabile, ma essa è soltanto l'impossibilità della Totalità di esser definita dalla parte, è la Vacuità di ogni contenuto definibile, è il vuoto che non può esser riempito dalla somma degli enti. Ma ciò può essere identificato con il Sé junghiano, con l'abisso di cui l'uomo, il cosmo, il divenire stesso sono gli eterni sogni. Come il linguaggio nel secondo Heidegger o il gioco in Gadamer, ma stratigraficamente ben più profondo, il Sé è la totalità di senso, che non può esser detta, altrimenti la si limita e quindi la si perde, e che traspare nell'immagine, come assenza e vacuità di ogni determinatezza di senso, e che sale fino alla coscienza, al linguaggio logico, lasciando trasparire, sempre più debolmente, la vertigine dell'Abisso. Come i sogni dell'uomo sono il divenire delle immagini profonde che in lui vivono, così la molteplicità del 'reale' è la vita delle immagini del Sé. Ogni analista sa che le immagini oniriche possono, e debbono, anche essere interpretate affinché il loro messaggio giunga alla coscienza cui necessitano la definizione, la separazione, l'oggettivazione,

(60) Si intende qui 'Vacuità' nel senso in cui se ne è parlato nel citato saggio del n. 35 (1987) di questa Rivista.



ma sa anche che il loro senso più riposto non può mai essere esplicitato e condotto a superficie, ma va colto silenziosamente nell'immediatezza dell'esperienza vissuta, ed allo stesso modo i simboli del Sé, le maschere di Dio, possono essere interpretate circa il loro significato, per chiarirne il contesto iconografico e iconologico, ma nella loro numinosità debbono solo essere accolte come simboli della totalità di senso, simboli del silenzio di Dio, che l'uomo riempie delle tracce dei suoi sogni, spesso senza sapere che lui stesso è solo l'ombra di un sogno.

«Una volta Chuang Chou sognò d'essere una farfalla: era una farfalla perfettamente felice, che si diletta di seguire il proprio capriccio. Non sapeva d'essere Chou. Improvvisamente si destò e allora fu Chou, gravato dalla forma. Non sapeva se era Chou che aveva sognato d'essere una farfalla o una farfalla che sognava d'essere Chou. Eppure tra Chou e una farfalla c'è necessariamente una distinzione: così è la trasformazione degli esseri» (61).

(61) Chang-Tzu, "Il vero libro di Nan-Hua». in *Testi Taoisti*, Torino. Utet. 1977, p. 368