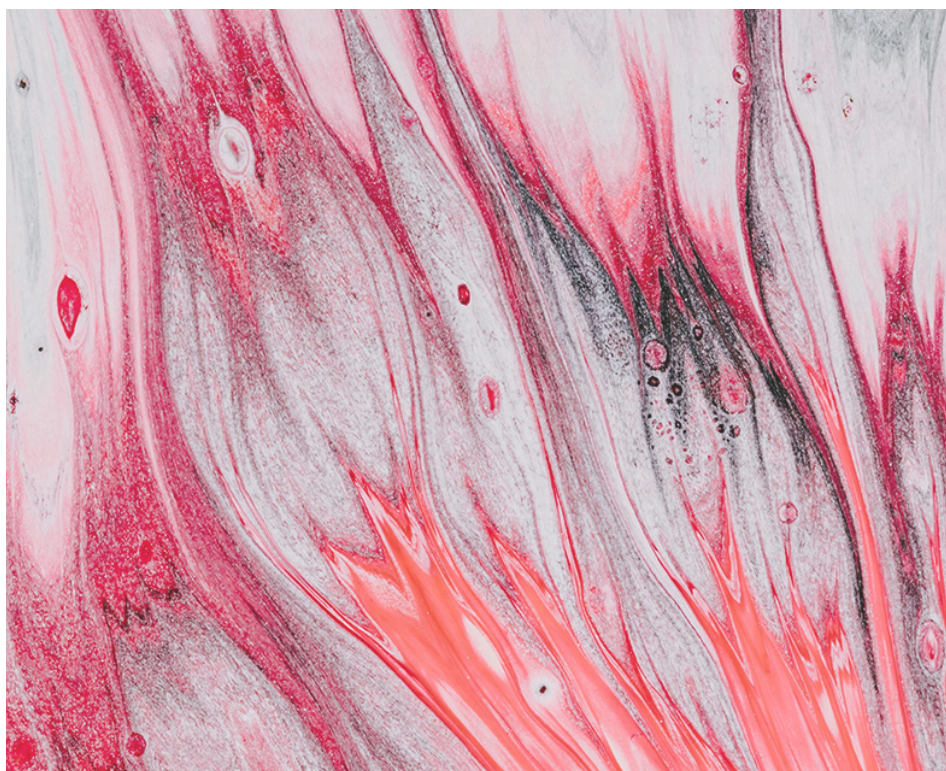


*Quaderni
di Teoria Sociale*

numero

1 | 2021



Morlacchi Editore

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2021

Morlacchi Editore

Quaderni di Teoria Sociale

Direttore

Franco CRESPI

Co-direttore

Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato di Direzione

Teresa GRANDE, Paolo MONTESPERELLI, Vincenza PELLEGRINO,
Massimo PENDENZA, Walter PRIVITERA, Ambrogio SANTAMBROGIO

Comitato Scientifico

Domingo Fernández AGIS (Università di La Laguna, Tenerife), Ursula APITZSCH (Università di Francoforte), Stefano BA (University of Leicester), Gabriele BALBI (Università della Svizzera Italiana), Giovanni BARBIERI (Università di Perugia), Francesca BIANCHI (Università di Siena), Lorenzo BRUNI (Università di Perugia), Enrico CANIGLIA (Università di Perugia), Massimo CERULO (Università di Perugia-CERLIS, Paris V Descartes), Daniel CHERNILO (Università di Loughborough, UK), Luigi CIMMINO (Università di Perugia), Luca CORCHIA (Università di Pisa), Riccardo CRUZZOLIN (Università di Perugia), Alessandro FERRARA (Università di Roma III), Teresa GRANDE (Università della Calabria), David INGLIS (Università di Exeter, UK), Paolo JEDLOWSKI (Università della Calabria), Carmen LECCARDI (Università di Milano Bicocca), Danilo MARTUCCELLI (Université Paris V Descartes), Paolo MONTESPERELLI (Università di Roma La Sapienza), Andrea MUEHLEBACH (Università di Toronto), Ercole Giap PARINI (Università della Calabria), Vincenza PELLEGRINO (Università di Parma), Massimo PENDENZA (Università di Salerno), Valérie SACRISTE (Université Paris V Descartes), Loredana SCIOLLA (Università di Torino), Adrian SCRIBANO (CONICET-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires) Roberto SEGATORI (Università di Perugia), Vincenzo SORRENTINO (Università di Perugia), Gabriella TURNATURI (Università di Bologna).

Redazione a cura di RILES | Per il triennio 2019-2021

Lorenzo BRUNI, Luca CORCHIA, Gianmarco NAVARINI, Vincenzo ROMANIA

I Quaderni di Teoria Sociale utilizzano i criteri del processo di referaggio indicati dal Coordinamento delle riviste italiane di sociologia (CRIS).

Nota per i collaboratori

I Quaderni di Teoria Sociale sono pubblicati con periodicità semestrale. I contributi devono essere inviati a redazioneQTS@gmail.com; ambrogio.santambrogio@unipg.it.

Per abbonarsi e/o acquistare fascicoli arretrati: redazione@morlacchilibri.com

I Quaderni di Teoria Sociale usufruiscono di un finanziamento del Dipartimento di Scienze Politiche, progetto di eccellenza LePa, Università degli studi di Perugia.

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE, n. 1 | 2021. ISSN (print) 1824-4750 – ISSN (online) 2724-0991

Il numero è disponibile anche in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/.

Copyright © 2021 by Morlacchi Editore, Piazza Morlacchi 7/9 | Perugia. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata. www.teoriasociale.it | redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com. Stampa: giugno 2021, Logo srl, via Marco Polo 8, Borgoricco (PD).

QUADERNI DI TEORIA SOCIALE

n. 1 | 2021

Sommario

MONOGRAFIA

Partecipazione politica: dimensioni e frontiere
a cura di Marco Damiani e Alessandra Valastro

LORENZO VIVIANI	
<i>Partecipazione e identità nella politica post-rappresentativa</i>	11
MARCO DAMIANI	
<i>Le forme nuove della partecipazione politica</i>	35
ALESSANDRA ALGOSTINO	
<i>La partecipazione dal basso: movimenti sociali e conflitto</i>	61
ALESSANDRA VALASTRO	
<i>Partecipazione e distanziamenti: dove vanno il pluralismo, il dissenso e il conflitto sociale?</i>	87
MICHELE SORICE	
<i>Partecipazione disconnessa. Democrazia deliberativa e azione sociale nel paradigma della crisi</i>	115
MARINA PIETRANGELO	
<i>Partecipazione democratica e trasformazione digitale</i>	143

SAGGI

STEFANO BA'

Social links and precarious work – the dignity of families in insecure jobs as a concept to understand their experiences 167

LUCA MARTIGNANI

La rappresentazione critica e sociale del personaggio del giustiziere nella quadrilogia di Giorgio Scerbanenco 189

PAOLO MONTESPERELLI

Verità e ricerca sociale in Hans-Georg Gadamer 211

DAVIDE SPARTI, TARCISIO LANCIONI

Normatività dinamica. Landowski e la sociosemiotica dei regimi di interazione 235

INTERVISTA

AMBROGIO SANTAMBROGIO (A CURA DI)

Cultura del limite e pragmatismo esistenziale. Intervista a Franco Crespi 261

NOTE CRITICHE

ENRICO CANIGLIA

Teorie cospirative: l'ermeneutica del sospetto in un'epoca di instabilità epistemica
Jaron Harambam, Conspiracy Culture. Truth and Knowledge in An Era of Epistemic Instability, London, Routledge, 2020, 243 pp. 277

AMBROGIO SANTAMBROGIO

La sociologia come studio della società
Franco Rositi, L'oggetto società. Studi di teoria sociologica, Pavia University Press, Pavia, 2020, 243 pp. 283

RECENSIONI

GIACOMO LAMPREDI

Mariano Longo, Emotions through Literature: Fictional Narratives, Society and the Emotional Self, *London, Routledge, 2019, 214 pp.* 293

RITA MARCHETTI

Giuseppe A. Veltri, Digital Social Research, *Cambridge, Polity Press, 2020, 231 pp.* 299

DEVI SACCHETTO

Antonella Ceccagno, City Making & Global Labor Regimes. Chinese Immigrants and Italy's Fast Fashion Industry, *Cham, Palgrave Mac Millan, 2017, 301 pp.* 305

Abstract degli articoli 309

Notizie sui collaboratori di questo numero 317

Elenco dei revisori permanenti 321

Avvertenze per Curatori e Autori 323

PAOLO MONTESPERELLI

Verità e ricerca sociale in Hans-Georg Gadamer¹

La metodologia è troppo importante per essere lasciata ai metodologi.

(Howard S. Becker)

Il rapporto fra i risultati di un'indagine empirica e l'oggetto indagato dovrebbe rappresentare un argomento ampiamente tematizzato nell'ambito della ricerca sociale. Sembrerebbe ovvio che il ricercatore si chieda se i risultati della propria ricerca siano "veri" ed entro quali limiti. Si tratta di domande cruciali che riguardano il più importante criterio di legittimazione della ricerca stessa. Invece di solito² sono trascurate, perché giudicate troppo astratte, addirittura fuorvianti in quanto ritenute di natura filosofica. A questa distinzione netta fra discipline si può obiettare che "nessuna teoria o metodo d'indagine si giustifica da sé: la sua efficacia, la sua stessa qualifica di strumento d'indagine dipende in ultima analisi da giustificazioni di tipo filosofico" [Hughes 1982, 33]. Quando invece la ricerca sociale non coglie queste giustificazioni filosofiche, essa si priva di un'apertura interdisciplinare e di un approccio teorico-critico, riducendo la metodologia a tecnica.

Altre volte, in una specie di sospensione del dubbio, quelle domande sono considerate superflue, giacché le risposte sarebbero troppo scontate. Questo secondo orientamento assume e banalizza la definizione dell'antica scolastica "*veritas est adaequatio rei et intellectus*". L'oggetto della conoscenza "si pone davanti"

1. Il seguente articolo non è stato sottoposto al consueto processo di valutazione. Direzione e Redazione della rivista si sono assunte la responsabilità scientifica della sua pubblicazione.

2. Da quanto ho potuto constatare, ciò riguarda soprattutto i manuali, che, come sostiene Kuhn, sono importanti perché educano alla "scienza normale" [1985, 248-249].

(l'espressione risale ad Aristotele), cioè si offre al soggetto, il quale può recepirlo per come è davvero. Parlo di banalizzazione³ perché essa si basa su alcuni ingenui assunti di senso comune: l'oggetto, le cose, il mondo sarebbero esterni e indipendenti dalla nostra mente; noi potremmo conoscere effettivamente le loro caratteristiche, sbarazzandoci del nostro sapere personale; in tal caso, la conoscenza si configurerebbe come vera e, al tempo stesso, certa (v. par. 3), perché corrisponderebbe in modo evidente e incontrovertibile all'oggetto.

1. Dalla ricerca sociale all'ermeneutica

Più sporadicamente viene riconosciuta una maggiore complessità. Se consideriamo il metodo delle co-variazioni – cioè quello basato sulla matrice dei dati e sull'elaborazione statistica – il 'dato', cioè il valore in una cella della matrice, non è un elemento che viene, appunto, "dato", cioè offerto in modo immediato dalla realtà indagata; non è la conclusione di una traslazione meccanica, "fotografica", che va dallo stato sulla proprietà⁴ fino alla matrice; piuttosto è l'esito di numerosi passaggi, operazioni, convenzioni, decisioni, assunti, pre-giudizi tutt'altro che impersonali, anche quando orientati al massimo rigore.

Sempre nei rari casi in cui la visione della ricerca non è oggettivista, il concetto di 'referente' sostituisce quello di oggetto indagato. Il referente non è 'la cosa in sé', ma ciò a cui si riferisce il ricercatore nei suoi pensieri o discorsi⁵; in tal modo nel referente è connaturata la prospettiva del ricercatore, il suo sapere personale, esplicito e tacito.

Analogamente, il concetto di 'fedeltà' prende il posto della 'verità', dal sapore troppo metafisico. Un dato è fedele se rappresenta il relativo stato effettivo di un

3. A livello teoreticamente più elevato, questo "porsi dell'oggetto" si intravede anche nel linguaggio logico classico, enunciativo e predicativo, in particolare nella dicotomia "proprietà presente / assente" e nella conseguente dicotomia "enunciato vero / falso", da cui prendono origine le "tavole della verità".

4. Per 'proprietà' si intende una caratteristica dell'oggetto/soggetto/ evento indagato. Lo 'stato' è un modo con cui si manifesta quella proprietà.

5. Vedi Toraldo di Francia [1986, 4], Marradi [1994, 140], Becker [2007, 21].

referente su una proprietà. Ma resta difficile decidere quale sia l'effettività dello stato, anche perché – come ho accennato or ora – il suo referente non va più inteso in senso oggettivistico⁶. Queste difficoltà diventano manifeste quando il ricercatore vuole rilevare valori e atteggiamenti degli intervistati: si tratta di proprietà intangibili, rilevabili solo per via inferenziale, indiretta, esplorativa.

Questi concetti costituiscono nozioni fondamentali nel metodo d'indagine e mostrano quanto siano sempre di natura interpretativa. Infatti, il dato viene costruito da una serie di scelte che ricadono sulla responsabilità personale di chi conduce la ricerca. Il referente è definito entro i limiti percettivi e conoscitivi dello stesso ricercatore. La fedeltà dovrebbe essere stimata dato per dato, cella per cella: ma ciò costituirebbe un'operazione troppo complicata per essere attuata sistematicamente; sicché la matrice, su cui si basa la ricerca, non corrisponde alla 'vera' realtà, ma è una sua rappresentazione, oltretutto una sua traduzione in termini matematici.

L'altro versante della ricerca sociale – cioè l'approccio 'qualitativo', quello che si basa non sulla matrice, ma su una base empirica discorsiva – presenta un profilo ancora più complesso. Se prendiamo ad esempio l'ambito della storia orale, il concetto più vicino alla fedeltà è la *conformità*, che però può riguardare la corrispondenza della narrazione nei confronti del fatto narrato, oppure rispetto alle esperienze, alle rappresentazioni, all'intenzione del narratore.

Ciò che il ricercatore sociale incontra più spesso non sono le narrazioni completamente corrispondenti o totalmente distorte, bensì racconti a metà strada fra il reale e l'immaginario, "in cui 'invenzione' e 'informazione' si alternano e si sovrappongono, rendendo molto incerto il confine fra ciò che avviene fuori del narratore e ciò che avviene dentro" [Portelli 2007, 10]. I fatti possono essere narrati in maniera difforme dal loro reale accadimento, ma conforme ai significati attribuitigli dal narratore. Rivelando i suoi moti interiori, gli "errori" della memoria talvolta possono essere più "veri" della "verità" fattuale.

Peraltro, perseguire l'obiettivo di risalire dalla narrazione all'intenzione del narratore richiede al ricercatore la sensibilità ermeneutica, l'"arte dell'ascolto", l'intuizione, l'inventiva, una grande esperienza e molti altri requisiti che contraddicono le pretese di un sapere "oggettivo" e impersonale (vedi § 4.3). Ma anche

6. Sui concetti di 'dato', 'referente' e 'fedeltà' rinvio a Marradi [1990].

quando queste risorse personali si aggiungono al rigore metodologico, non è affatto agevole risalire all'intenzione del narratore, e ancor più difficile è ottenere una ragionevole sicurezza che questo obiettivo sia stato raggiunto davvero.

In conclusione, le difficoltà operative richiamate, la necessità d'interrompere la sospensione del dubbio sulla "verità" dei dati raccolti, il ruolo del sapere personale da parte del ricercatore, la concezione fenomenologica del referente, la natura problematica del concetto di fedeltà e di conformità, l'opportunità di un'ottica interdisciplinare e teorico-critica dovrebbero indurre ad una visione più interpretativista della ricerca sociale [cfr. Corbetta 1999, 32-39].

In particolare, potrebbe essere proficuo rivolgersi all'ermeneutica di Gadamer. La sua opposizione all'oggettivismo e allo scientismo positivista, il suo muoversi lungo i confini fra saperi diversi e fra metodo ed extra-metodo, la concezione tensionale ed esperienziale di verità sono tutte caratteristiche che interloquiscono con le scienze sociali e che ritroviamo condensate nel concetto gadameriano di "verità", argomento delle mie prossime considerazioni.

Per quanto non mi riproponga di esporre in maniera compilativa e sistematica gli studiosi che hanno influito sulla definizione di tale concetto, mi parrebbero indispensabili alcuni cenni almeno a Heidegger, verso il quale Gadamer ha sempre riconosciuto il proprio debito intellettuale.

2. *Da L'essenza della verità a Verità e metodo e oltre*

Heidegger ha il merito di liberare il concetto di verità da quell'ovvietà che accennavo all'inizio, senza però cadere in un banale relativismo scettico. In estrema sintesi, per lui la verità, col passare dei secoli, è diventata un concetto logoro e quasi insignificante, a cui restituire invece la sua originaria nobiltà mediante il ritorno alla "differenza ontologica".

Come ho accennato, la definizione più consolidata di verità richiama la corrispondenza fra intelletto e cosa. Ne *L'essenza della verità* [1999], un'opera mol-

to importante⁷ dopo il più famoso *Essere e tempo*, Heidegger considera quella corrispondenza un tentativo legittimo, ma insufficiente. Se un'asserzione è vera quando concorda con la "cosa" asserita, il problema sta nel come sia *veramente* questa "cosa". Ciò che è più importante, più significativo, insomma l'essenza della verità consiste nel fatto che quella cosa è, appunto. Quindi, egli distingue l'essere dalle sue manifestazioni, dalle sue oggettivazioni, cioè dagli "enti". Questi ultimi consistono in tutto ciò che è determinato o determinabile: una cosa, un pensiero, una parola, un'istituzione, etc.

Resta da chiarire cosa sia l'essere, ma qui Heidegger è talmente astratto da rischiare di cadere nell'assoluta indefinitezza, come denuncia per primo Adorno. L'essere – prosegue Heidegger – è differente dagli enti e dunque non è determinabile⁸: fa essere gli enti, ma non vi si racchiude, li trascende.

La civiltà occidentale, da Platone in poi – cioè durante tutta "l'epoca della metafisica" – ha rappresentato l'essere come posto di fronte a noi (cfr. par. 1), presente, afferrabile, definibile, possedibile, usabile⁹; ma queste sono caratteristiche degli enti, non dell'essere. Quindi l'essere è stato falsato, dimenticato, e con ciò è restata nascosta la verità di tutti gli enti, costituita, appunto, dall'essere stesso: "essere e verità sono co-originari" [Heidegger 1976a, 282]. Insomma, ciò che noi chiamiamo "verità" non lo è davvero, è altra cosa, è possesso e disponibilità.

7. Oltre alla rilevanza del tema, questo testo è importante perché fa parte, in misura molto rappresentativa, della "svolta" che Heidegger imprime al proprio pensiero, in cui il baricentro si sposta dall'"esserci", cioè dall'esistenza del soggetto, all'essere; dalla "apertura" dell'uomo (considerata ormai un concetto metafisico) all'apertura dell'essere che di volta in volta si offre e si sottrae.

8. Heidegger spiega la differenza fra essere ed enti ricorrendo anche alla similitudine del fiume: "Quando Talete, alla domanda su che cosa sia ciò che è (...), risponde: è acqua, egli spiega qui ciò che è a partire da un ente (...), pur cercando in fondo che cosa è l'ente in quanto essente (...). Nella domanda egli comprende qualcosa come l'essere, nella risposta invece interpreta l'essere come ente" [Heidegger 1988a, 306].

9. L'"epoca della metafisica" ha sempre imposto l'essere come un ente fondante che, volta a volta, è stato pensato come il Mondo sovrasensibile, Dio, la Legge morale, la Natura, l'autorità della Ragione, il Progresso, etc. La radice di ogni forma di *assolutizzazione* deriva dallo scambiare un ente per l'essere: solo quest'ultimo è *ab-solutum*, cioè sciolto dalla determinatezza degli enti.

La verità è che gli enti “sono”; dunque l’essere è condizione degli enti, ma non è un ente; li costituisce, li attraversa, li trascende, lasciando le proprie tracce, per quanto labili e intravedibili solo a sprazzi. Ma sono questi sprazzi che ci fanno riscoprire l’essere. All’ingresso della sua amata baita nella Selva Nera, Heidegger aveva fatto incidere un detto di Eraclito: “il fulmine governa ogni cosa” (fr. 64). Come a dire: l’ingresso del sapere, di ogni sapere, avviene solo tramite il fulmine, il quale, per un attimo, fa vedere le cose in modo diverso. Ma il significato della citazione è anche un altro: non siamo noi a illuminare le cose; è il fulmine che “accade”, che si manifesta a noi mostrando le cose; è sua l’iniziativa. La verità dell’essere è, appunto, un accadimento, è un evento, è il darsi storico dell’essere¹⁰.

La vocazione dell’uomo sta nel porsi la domanda sull’essere: noi siamo definiti come “esserci”, col suffisso che indica la storicità della nostra esistenza (rinvio a § 4.1) e quindi anche la storicità di quella domanda: da questo “esserci”, da questo punto di vista limitato perché storico, cerchiamo di cogliere l’essere e gli enti.

A causa di questa nostra finitezza, insuperabile perché ontologica, la verità non è *orthotes*, cioè corrispondenza retta, correttezza del rappresentare e dell’asserire; bensì consiste nell’*autenticità*. Con questo termine Heidegger non vuole indicare una conoscenza vera, autenticata perché trasparente. L’autenticità è del soggetto quando riconosce la propria vera peculiarità, cioè quando risponde alla propria connaturata vocazione di interrogarsi sull’essere; l’autenticità è un modo alternativo di vivere e di vedere, un inedito stato d’animo, emotivo prima che cognitivo.

Questo sguardo radicalmente diverso, autentico, che intravede l’essere, è possibile in uno stato di libertà. Ma qui assistiamo ad uno dei tanti ribaltamenti che Heidegger impone ai significati usuali. La libertà non è prerogativa dell’individuo, come invece professavano gli illuministi e i liberali. Invece essa è soprattutto il rompersi dei legami con la metafisica, è lo “sfondare” i suoi fondamenti. In questo s-fondamento il protagonista non è l’uomo, ma l’ente che si mostra per ciò che esso è veramente; l’ente si muove verso il soggetto per incontrarlo, e tale dinamismo è “vero”, cioè induce a rendere più autentico lo sguardo.

10. L’evento non coincide con l’essere, perché altrimenti quest’ultimo verrebbe nuovamente concepito come ente. L’evento chiama a pensare l’essere.

In altri passaggi, Heidegger tratteggia in maniera ancora più complessa, sfumata, tensionale il suo concetto di verità. Che cosa significa affermare che l'ente si mostra per ciò che è veramente? Non è forse un ritorno all'oggettivismo? Poiché l'ente è, allora in esso coesiste la sua negazione, il non-ente, cioè, appunto, l'essere. Perciò la verità sull'ente non è mai esaurita in ciò che si manifesta: l'ente si può svelare, ma resta sempre un margine velato, una riserva di senso che consente un successivo svelamento¹¹. Per ancorare un nome a questo concetto, Heidegger [cfr. 1976b] ricorre al termine greco *aletheia*, composta da *lethe* (oblio, nascondimento) e dall'alfa privativa: quindi l'*aletheia* unisce in sé il significato di nascondere e di non-nascondere. Il rapporto fra questi due aspetti non è logico-cronologico, non viene prima il velo e poi lo svelare, prima lo stato di non-verità e successivamente il raggiungimento della verità. Non è neppure soltanto una relazione di complementarità: l'oscuro consente al chiaro di rendersi evidente, il nascondimento è lo scenario da cui prende risalto lo svelamento.

Questi due aspetti non sono neppure in alternativa. Semmai, Heidegger li pone in alternanza: quando la verità viene strappata all'ente che ama nasconderla, cioè quando l'ente viene svelato, esso cerca di seguire il proprio più intimo impulso di tornare nella velatezza. Se estendiamo questa considerazione a ciascun ente e all'insieme degli enti, il mondo ci appare come qualcosa di continuamente dinamico e sempre diverso, incessantemente scorrevole, fluido come quello delineato da Eraclito. E come il mondo, così la conoscenza del mondo è inconcludente, cioè priva di conclusioni certe (cfr. § 4.5): da qui la formula heideggeriana "*Wege – nicht Werke*", cioè "cammini e non opere", là dove la successione di passi, la temporalità del cammino di ricerca ha il sopravvento su ogni pretesa di verità assoluta.

Altre volte, invece, il rapporto non è neppure di alternanza, perché Heidegger ci vuole dire che a manifestarsi è il non-manifestabile proprio in quanto non-manifestabile. Quell'alfa privativa richiamerebbe proprio la negazione, l'enigma che il soggetto, nella propria finitezza, non può mai sciogliere definitivamente; il cammino verso la conoscenza, le mille vie che volta a volta scegliamo di percor-

11. "Il nascondersi garantisce al disvelarsi la sua essenza [...]. Il disvelarsi non solo non elimina mai il nascondere, ma ne ha bisogno per poter essere come è, cioè come dis-velare" [Heidegger 1976b, 185-186].

rere sono comunque “sentieri interrotti”, si fermano quando giungono alla linea dell’essere.

Allora, potremmo chiederci da quale punto di vista cogliere la verità così intesa. Il “pensiero dell’essere” è “una conversione di tutta l’anima” ed è tanto radicale e così ancora agli albori da non rientrare nelle prerogative di alcun particolare ambito: anche la religione, l’etica, la politica, le scienze sociali, perfino l’esperienza della quotidianità possono tentare di avvicinarsi alla verità dell’essere, sebbene con gradi diversi di predisposizione all’apertura¹². Molte sono le vie all’essere, ma il cammino è sempre più o meno accidentato.

Il sentiero dello scienziato è aspro, se non fuorviante. “La scienza non pensa”, Heidegger sentenzia [cfr. 1988b, 41]. In questa frase sembrerebbe echeggiare un mondo arcaico e pre-scientifico; ma non è esattamente così, perché in realtà per Heidegger è diverso il pensare dal conoscere: il pensiero è ontologico, la conoscenza è gnoseologica; si pensa l’essere, si conoscono gli enti. Potremmo dire che la scienza erra nel duplice senso: sbaglia perché vaga, si svia, si limita alla conoscenza degli enti; per lo scienziato la verità sta in essi, i quali si pongono davanti, sono rappresentabili, afferrabili, misurabili, sottoponibili a esperimenti; e possono essere usati, come lo sviluppo tecnologico ci ha abituati a fare. Insomma, il bersaglio di Heidegger non è la scienza in sé, quanto in primo luogo lo scienziismo positivista. Egli non prende di mira neppure la tecnica, ma la fascinazione che essa suscita; e tale attrazione prelude ad una società totalitaria, affidata alla “ragione calcolante” e al pervasivo controllo tecnologico¹³. Scienza e tecnologia, dimentiche dell’essere, pensano di dominare l’intera realtà e così trasformano il mondo in una preda.

Posta la questione in tali termini, non è possibile passare dal conoscere della scienza al pensiero dell’essere: non c’è alcuna continuità, alcun ponte, scrive Heidegger; l’unico passaggio possibile è il salto, la frattura, la discontinuità. È possibile una scienza post-metafisica e non più positivista, purché si inizi col ride-

12. Questa visione pluralista maturò soprattutto dal confronto di Gadamer con Heidegger. Il primo richiamò l’altro su un passo della *Metafisica* di Aristotele (IV, 2), in cui lo Stagirita affermava che l’essere si manifesta in modo variegato.

13. A proposito del rischio di una società disumanizzata dall’industrializzazione e dalla tecnologia, Gadamer collega l’acume di Heidegger alla sua origine rurale: “Qui il ragazetto di campagna di Meßkirch fu più lucido di noi” [2012, 195].

finire gli assunti basilari, a partire da quella *adaequatio rei et intellectus* che abbiamo incontrato all'inizio. Nell'accezione usuale, la comprensione, l'*adaequatio* subentra a uno stato iniziale, in cui la *res* e l'*intellectus* sono separati. Per Heidegger, invece, vi è un momento costitutivo ancora più originario (pre-comprensione) ove *res* e *intellectus* sono integrati insieme. Da un lato, la comprensione è possibile per l'affinità data da questa integrazione originaria¹⁴. Ma, dall'altro lato, la stessa comprensione è limitata dai vincoli che legano fra loro la *res* e l'*intellectus*; sicché non è possibile una conoscenza impersonale, basata su una completa separazione fra i due. In più, quella co-appartenenza originaria lascia un'impronta sulla riflessività del soggetto, il quale quando conosce la "cosa" vi intravede anche se stesso.

A differenza delle scienze, un sentiero un po' più diretto verso l'essere è la via dell'arte, non perché essa riveli qualche idea determinata, universale ed eterna; ma perché alcuni tratti dell'arte sono più vicini all'indeterminatezza dell'essere [cfr. Heidegger 2014]. Infatti, come l'essere, anche l'arte non ha alcuna finalità strumentale, perché vale in quanto tale. Inoltre, essa va spiegata non deduttivamente, mediante qualche concatenazione razionale, bensì grazie ad uno stato d'animo, ad una "tonalità emotiva" che nella finitezza degli enti intuisce l'alterità dell'essere. In più, l'opera artistica ha sempre un proprio contesto d'origine de-finito, che però essa attraversa e trascende. Infine, qualunque sia l'interpretazione che se ne dia, quell'opera alimenta in sé stessa una riserva di sempre ulteriori significati e dunque, come l'*aletheia*, nella svelatezza custodisce continuamente un'oscurità.

Un'opera d'arte non è solo un manufatto, per quanto raffinato; non è un prodotto inanimato, statico, oggetto di mera fruizione. È una "messa in opera della verità"; cioè agisce, scuote, urta, dischiude un nuovo orizzonte, inaugura un nuovo linguaggio, induce a cambiare prospettiva sul mondo, rendendo più evidente quanto affermava Heidegger a proposito dell'incontro con ogni ente, come ho accennato pocanzi. Heidegger include nel concetto di verità questo movimento che apre e trasforma, questa esperienza del soggetto, il quale sente trasformarsi qualche angolo della propria interiorità. Dunque un'opera d'arte può essere non solo bella, ma anche vera. In tal modo, Heidegger supera la separazione fra bello e vero e, con essa, egli lascia alle spalle la divisione fra l'arte come monopolio del

14. Questa visione trae origine da Dilthey, secondo il quale lo storico può comprendere un fatto storico in forza della comune storicità di entrambi.

bello e la conoscenza scientifica come regno esclusivo del vero. Anche nell'arte la verità può essere oggetto di esperienza, purché con quest'ultimo termine non s'intenda una presunta immediatezza dell'esperire sensibile. Forse non distante dalla tradizione romantica, Heidegger ascrive nel concetto di esperienza l'immaginazione [cfr. Heidegger 2012], la sensibilità, l'intuire a tratti l'irriducibilità dell'essere al pensiero, l'aprirsi al senso, il disporsi all'ascolto¹⁵.

Mentre Heidegger traccia sentieri accidentati e interrotti, ove la dicibilità resta sospesa o negata, l'allievo Gadamer li "urbanizza" – come afferma Habermas –, cioè li trasforma in strade più percorribili, in ponti che scavalcano i confini per mediare, per avvicinarsi all'altro e all'estraneo: non a caso, nel suo pensiero è centrale proprio il concetto di *con-fine*, comune *finitezza*, limite condiviso. Insomma, l'impostazione di Gadamer mi pare più *construens* e meno *destruens*. Lo confermerebbe anche il lessico: come ho accennato, il significato di *aletheia* include anche la negazione; invece già nel titolo dell'opera più nota di Gadamer [1983] premege il termine tedesco *Wahrheit* che, insieme al latino *veritas*, esprimerebbe un senso più affermativo di verità. Questa accentuazione diversa da Heidegger si ritrova pure in altri saggi successivi a *Verità e metodo*, raccolti anche in edizioni italiane [cfr. 1982 e 2012].

Dunque Gadamer non si limita a tradurre – seppur ad alto livello – il lessico troppo criptico ed evocativo di Heidegger. La propria matrice fenomenologica – per la quale gli obiettivi sono "ritornare alle cose stesse" e al "mondo della vita" – lo porta ad apprezzare in Heidegger soprattutto il modo in cui riesce a spingersi davvero in prossimità delle "cose". Da qui le numerose impronte heideggeriane impresse nel pensiero di Gadamer: la centralità del linguaggio; l'attenzione per la fatticità; l'appartenenza dell'interprete al suo oggetto; la storicità dell'esistenza, dell'esperienza e del pensiero; l'inscindibilità dell'esserci dall'interpretazione e quindi la costitutiva struttura interpretativa dell'esperienza umana.

Ma non mancano le differenze. A me pare che Gadamer lasci sullo sfondo la questione dell'essere per concentrarsi di più sugli enti. Ne deriva un diverso modo

15. Più in particolare, l'esperienza è considerata un'esplorazione concreta e quotidiana della vita, un modo di guardare al mondo con emozione, sentimento, intuizione, in uno stato "pre-riflessivo" che precede e orienta il pensiero più generalizzante e formalizzato [Gadamer 1983, 413; 2006, 497],

d'intendere l'ermeneutica. Per Heidegger, essa riguarda l'interpretazione dell'essere, un compito che la metodologia delle "scienze dello spirito" non potrebbe esaurire. Secondo Gadamer, invece, l'ermeneutica è un metodo per comprendere la storicità e la linguisticità del pensiero umano. Da qui, il recupero della tradizione storico-linguistica; l'accessibilità dei testi tramandati dalla tradizione; la natura dialogica del linguaggio nel pensiero, nell'azione e, più in generale, nella verità stessa.

3. Gadamer: il metodo e le esperienze "vere"

Questi tratti compongono il profilo che Gadamer attribuisce all'ermeneutica contemporanea: anti-oggettivista, ontologica, universale; quindi non più solo tecnica, quanto piuttosto decisamente filosofica e, secondo i suoi critici, di stampo anti-scientifico.

Certamente per lui (come per Heidegger) il pensiero filosofico contemporaneo non può ridursi alla filosofia della scienza. Ma, nel contempo, egli tributa alle scienze fisico-naturali vari riconoscimenti, invero non molto originali: l'enorme volume di conoscenze che esse hanno accumulato nel corso dei secoli; la loro origine greca, a cui Gadamer è molto sensibile; gli effetti demistificanti, soprattutto a partire dall'età moderna in poi, etc. Il suo bersaglio non è quindi la scienza, ma lo scientismo, cioè la pretesa che anche le scienze umane, per essere davvero scientifiche, debbano seguire le orme delle scienze sperimentali fisico-naturali. Per evitare questa subordinazione, Gadamer procede per gradi.

Il primo passo consiste nel distinguere la verità dalla certezza. La tradizione empirista/positivista/neo-positivista sostiene la possibilità di asserti veri attorno al mondo, riconoscendoli con certezza come tali.

Gadamer invece pone la certezza e la verità su piani diversi. La prima è un attributo predicabile per la logica e per la matematica: la loro natura astratta consente procedure strettamente deduttive e rapporti biunivoci fra concetti e termini. Invece, la verità riguarda il riscontro empirico, dunque attiene alle scienze sperimentali e a quelle umane, i cui risultati non possono mai essere del tutto

certi, non potendo affidarsi esclusivamente all'astrazione logica¹⁶. Ritenere perseguibili, da una stessa scienza, entrambi gli obiettivi significherebbe confondere i piani, intrecciare un'epistemologia "certista" con una gnoseologia oggettivista [Gadamer 2012, 172-173].

Il secondo passo di Gadamer segna un'altra distinzione. Lo spartiacque è costituito soprattutto da ciò che Gadamer chiama le "situazioni limite": il senso della trascendenza, la storicità, la morte, il male, etc. Legittimamente le scienze sperimentali non se ne interessano. Sono questioni che richiamano la "gettatezza" (l'espressione è di Heidegger), cioè quella finitezza della condizione umana che spinge l'uomo a interrogarsi, a interpretare la propria condizione. Si tratta quindi di un compito ermeneutico universale, attinente cioè all'intera umanità.

In tal modo, Gadamer porta a compimento ciò che era già iniziato con Schleiermacher: l'ermeneutica non è più solo un insieme di ermeneutiche regionali (biblica, giuridica, letteraria, etc.), ma queste sono le varie specie di un *genus* più generale, costituito, appunto, dal respiro universale dell'ermeneutica. Al che Gadamer non si chiede *come comprendere* questo o quello specifico campo d'indagine, ma *che cosa* è la comprensione in generale e *che cosa accade* quando noi comprendiamo. La comprensione – egli risponde – è un'esperienza, non nel senso empirista e oggettivista del termine, ma nel significato hegeliano; ossia è una trasformazione introdottasi nel soggetto che esperisce. Gadamer lo riassume con un apparente gioco di parole: "un'esperienza vera è una vera esperienza"; ovvero, la "verità" è come l'esperienza di un viaggiatore che arriva a destinazione diverso da come era partito¹⁷.

Che cosa deve cambiare perché l'esperienza sia davvero tale, ossia affinché la comprensione giunga a buon fine? Scartata ovviamente una risposta oggettivista, per Gadamer la prova si ha nel mutamento dei pre-giudizi. Questi ultimi sono schemi irriflessi, frammenti di vissuto, convinzioni non tematizzate, ma indispensabili ai successivi giudizi. Non si dà quindi la possibilità di annullare tutti i

16. La verità non può essere certa neppure nell'etica, perché in questo campo non si danno deduzioni o dimostrazioni stringenti; né nell'ambito della retorica, in cui non vi sono sillogismi [Gadamer 2012, 173].

17. Su questo punto, Gadamer può avvalersi dell'assonanza fra *Erfahrung* e *fahren*, cioè fra 'esperienza' e 'viaggiare'.

pre-giudizi, perché verrebbe meno la materia prima di qualunque giudizio; però è possibile mutarli.

Tutti noi possiamo farlo (se le condizioni storico-sociali lo consentono), perché a ognuno è data la capacità virtuale di negare sé stesso. Come abbiamo visto (par. 2), Heidegger includeva in ciascun ente la sua negazione. Gadamer “urbanizza” tale considerazione, affermando che l’uomo ha questa peculiarità [cfr. Crespi 1999, 181 ss.], la quale però si esercita nella relazione con l’altro. La comprensione è un in-tendersi, cioè un tendere dell’uno verso l’altro, uno spostarsi di ciascuno dai propri pre-giudizi per incontrarsi con l’altro in un punto intermedio linguisticamente mediato. Sulla mediazione linguistica e sulla sua natura dialogica ritornerò fra poco (§ 4.4).

Intanto va detto che queste considerazioni portano Gadamer a rivalutare la retorica, come arte del convincimento, del consenso e dell’accordo; però – sostengono i suoi critici – così egli si allontana dai riferimenti ad un metodo convalidato, oggettivante, controllabile pubblicamente, volto a distinguere, nella maniera più rigorosa possibile, ciò che è vero da ciò che è lontano dalla verità, o, almeno, ciò che è probabile da ciò che non lo è. In breve, l’ermeneutica di Gadamer sarebbe anti-metodologica.

A mio avviso non è affatto così. Già nel titolo dell’opera più importante – *Verità e metodo* – i due concetti che compongono il titolo non sono contrapposti, ma collegati dalla congiunzione. Peraltro, egli risente della propria originaria formazione di filologo, grazie alla quale dimostra una grande perizia soprattutto nel metodo esegetico¹⁸. Semmai la contrapposizione è fra il metodo, col suo spirito critico, e le tendenze assolutizzanti: “il conseguimento di un criterio per la verità assoluta si rivela nient’altro che un idolo astratto-metafisico e, così, esso perde ogni significato metodologico” [Gadamer 2012, 74]. Ciò che alcuni scambiano per polemica contro il metodo, in realtà è una critica alla pretesa di impersonalità. Nell’opporvisi, Gadamer ha in mente la tradizione umanistica, nella quale il metodo richiedeva anche molte risorse personali; memoria, inventiva, sensibilità, esperienza, etc.

18. Si pensi, ad esempio, alla sua esegesi di filosofi greci, particolarmente di Eraclito e di Aristotele [Gadamer 1993; 1995b; 2004].

E ancora: se egli non è contrario al metodo, si oppone però al metodologismo, cioè alla convinzione che il metodo percorribile sia uno solo, indipendente dall'interprete e "metodico", cioè sistematico, formalizzato, interamente regolato e replicabile. Invece, per Gadamer lo spettro delle possibili opzioni è più largo di ciò che offre il metodo scientifico moderno, poiché la verità non attiene solo a qualche regola del comprendere o a un modo di conoscere, ma soprattutto ad un modo d'essere. L'intesa giunge a verità non quando afferra in senso oggettivista la realtà, ma quando è retta dalla *phronesis*, cioè dalla saggezza, dall'attenzione all'altro, dalla mutua comprensione. E i sentieri illuminati da questa *phronesis* possono essere davvero tanti.

Porre le scienze accanto ad altri itinerari alla verità significa segnare i limiti di quelle scienze, respingere ogni loro tendenza totalizzante e assolutizzante, ricusare il discredito verso ciò che non rientra nei loro schemi metodico-oggettivanti¹⁹.

4. *Dall'ermeneutica alla ricerca sociale*

La riflessione di Gadamer su "metodo ed extra-metodo" viene criticata da punti di vista diversi, talvolta addirittura opposti. Ne cito solo alcuni: il suo pensiero condividerebbe una sostanziale equivalenza col metodo che procede per tentativi ed errori; nel concetto di universalità dell'ermeneutica si celerebbe una invadenza totalizzante e la dissoluzione pan-ermeneutica dei fatti nella loro oggettività; escludendo la possibilità di una comprensione migliore di un'altra²⁰, Gadamer sfocerebbe in un "relativismo senza speranza"; egli ricadrebbe nella metafisica logo-centrica della presenza di un senso "vero", sicché in lui prevarrebbe la preoccupazione metodologica, volta a cogliere quel senso.

A me pare che la critica meno convincente riguardi il presunto relativismo. Heidegger e poi Gadamer ritengono che proprio i giudizi arbitrari minaccino l'alterità, tentando di asservirla. Sta di fatto che in ambito metodologico – semmai avvezzo più all'oggettivismo che al relativismo – i riferimenti diretti ad Heidegger

19. "Quel che rende possibile la scienza può, nel contempo, fungere da ostacolo per la fecondità della conoscenza scientifica" [Gadamer 2012, 121].

20. Cfr. Gadamer 1983, 346.

o a Gadamer si ritrovano in vari autori, estranei ad una visione totalizzante e relativista dell'ermeneutica: da Ernesto De Martino a Norman Denzin, da Clifford Geertz a Uwe Flick, a Laurence Watson e Maria-Barbara Watson-Franke, per citarne solo alcuni²¹. A mio avviso, proprio le riflessioni extra-metodiche di Gadamer interloquiscono di più con le scienze sociali, sul piano sia teorico sia empirico. L'elenco che segue non è certo esauriente.

4.1.

Il primo aspetto che mi pare importante riguarda il tempo, la storia, la tradizione. Per Heidegger, ciascuno è preso fra ciò che già esisteva prima che nascesse, la propria gettatezza nel presente e il "progetto", cioè l'anticipazione delle possibilità proprie dell'uomo. Questa temporalità non è una dimensione trascendentale in senso kantiano, poiché la realizzazione della nostra temporalità è interna ad un determinato, delimitato orizzonte storico-culturale nel quale ci troviamo.

La finitezza dell'orizzonte viene collegata da Gadamer ad una rivisitazione del concetto hegeliano di "spirito oggettivo", quale limite allo "spirito soggettivo", alla coscienza del soggetto. In estrema sintesi, soprattutto il linguaggio (v. § 4.4) e la storia costituiscono lo spirito oggettivo; ma quest'ultimo – prosegue Gadamer contro Hegel – non può superarsi nello spirito assoluto, nella conciliazione finale, nell'auto-trasparenza. Al suo posto si trova lo spirito interrogante, collocato in un tempo de-finito: "il fondamento determinante del fenomeno ermeneutico è la finitezza della nostra esperienza storica" [Gadamer 1983, 522]. Dunque la storicità non acceca la coscienza, anzi, quest'ultima può esperirla e divenire "coscienza della determinazione storica", cioè consapevolezza del passato che ci giunge trasmesso, mediato dalla tradizione²².

Ma vi è anche una storicità, una finitezza della stessa consapevolezza storica; anche questo esserne coscienti non raggiunge una visione trasparente, priva di

21. Mi permetto di aggiungere che varie volte, a proposito della ricerca sociale, mi sono soffermato su Heidegger e Gadamer: vedi p. es. Montesperelli 2014.

22. Per Gadamer, il trascorrere del tempo consente quella distanza temporale utile a distinguere un pre-giudizio legittimo da uno distorto. Egli però non chiarisce come discernere fra pre-giudizi contemporanei; né approfondisce il caso in cui la tradizione smarrisca o reprima certi aspetti del passato. Su queste carenze insisteranno le critiche di Habermas (cita?).

mediazioni, di pre-giudizi; invece illudersi di poterla raggiungere costituirebbe solo un pregiudizio contro i pre-giudizi.

Anche il pensiero ermeneutico può coltivare questa “coscienza della determinazione storica” senza illudersi di elevarsi al di sopra di ogni storicità. Ed è Gadamer stesso a indicare la storia, la tradizione, i pre-giudizi di quel pensiero [1983, 211 ss.]. Un’analoga coscienza dovrebbe far parte di tutte le scienze. Come Kuhn scrive, “la storia, se fosse considerata come qualcosa di più che un deposito di aneddoti o una cronologia, potrebbe produrre una trasformazione decisiva dell’immagine della scienza dalla quale siamo dominati” [1978, 19]. Pure le scienze sociali, spesso troppo legate all’attualità dei fenomeni studiati, potrebbero trarre giovamento da una maggiore consapevolezza della storicità, compresa la propria storicità [cfr. Santambrogio 2018]; il ricercatore, se ha maturato una “coscienza della determinazione storica”, sa di non partire mai da una *tabula rasa*: procedure, tecniche, risultanze e interpretazioni sono costruzioni storicamente connotate; dimenticarle significa assolutizzarle e ogni assolutizzazione si pone agli antipodi della scienza²³.

4.2.

L'impossibilità di liberarsi da ogni pre-giudizio deriva da un modo diverso d'intendere il circolo ermeneutico, che Heidegger estende da esegetico a ontologico: ciò che si deve interpretare è già, in qualche modo, interpretato dai pre-giudizi; e ciò che viene così reinterpretato ritorna ai pre-giudizi, confermandoli o modificandoli. Questo andamento circolare – che lega insieme giudizi e pre-giudizi – può essere un circolo vizioso, se prevalgono “le pre-disponibilità, le pre-veggenze e le pre-cognizioni” indotte dal caso, dal senso comune, dalla cultura diffusa [Heidegger 1976, 191]. Ma può anche essere virtuoso, quando muta i presupposti iniziali e apre ad un modo diverso di vedere le cose.

23. Le scienze sociali, oltre a riconoscersi “gettate” e ad interrogarsi costantemente su questa propria condizione, hanno il compito di analizzare la “gettatezza” dei fenomeni che esse studiano, cioè di interpretare come tali fenomeni siano frutto dell’interconnessione fra la dimensione simbolica (pensiero, rappresentazioni, azioni, etc.) e quella storica: “In questa prospettiva, la sociologia va oltre lo storicismo: essa fa propria una nuova e diversa aspirazione alla totalità, intesa come sintesi delle varie relazioni causali che i diversi punti di vista presenti nella società portano con sé” [Santambrogio 2018, 451].

Gadamer riprende questo punto e lo sviluppa sul piano della riflessività e dell'ascolto. Perché il circolo non sia quel ripetitivo girare a vuoto, l'interprete deve essere consapevole dei propri pre-giudizi²⁴ e disporsi a cambiarli (par. 3). A questa disposizione, Gadamer dà spesso il nome di "ascolto" (dell'altro, di un testo, di un fatto storico, etc.). Il processo interpretativo non termina, dunque, con la comprensione dell'interpretato, ma con quel cambiamento nell'interprete. La verità è questo "evento" che accade ai suoi pre-giudizi. E tale evento non restituisce una comprensione maggiore, più trasparente; sarebbe ancora oggettivistico pensarla. La trasformazione dei pre-giudizi può però avere un buon esito se quel mutamento facilita l'ascolto e il dialogo fra le parti (vedi § 4.4).

Come si vede, Gadamer prospetta non una regola metodologica precisa, non una procedura tecnica né una specifica attività, ma un atteggiamento; non una conoscenza impersonale, ma una coscienza della propria personale finitezza: tutto all'opposto del ricercatore narcisista, gratificato dal rispecchiare sé stesso e le proprie attese sui risultati della ricerca²⁵. Egli è contento di come è; non imbastisce un dialogo, ma pronuncia un monologo; non ascolta l'altro, ma ode solo sé stesso.

Se la ricerca termina con la trasformazione dei pre-giudizi iniziali del ricercatore, vuol dire che quest'ultimo è parte integrante della ricerca stessa, vi è immerso, coinvolto; è un coprotagonista e non un osservatore esterno. Cade, insomma, la prospettiva comportamentista di un ricercatore posto a distanza per non "condizionare" i risultati. Troppo spesso, a mio avviso, vi è il timore del condizionamento; in realtà, anche la relazione maieutica è una vicinanza, un'interazione stretta, che influisce ma non distorce.

Il ricercatore "narcisista" rende l'altro così familiare a sé da fagocitarlo; invece il ricercatore "comportamentista" cerca di mantenerlo del tutto estraneo, ad una distanza incolmabile. Gadamer rifiuta questi due opposti, li trasforma ponendoli in tensione permanente: ogni interpretazione si sviluppa in una continua,

24. Ovviamente questa consapevolezza non può abbracciare tutti i pre-giudizi dell'interprete, ma casomai solo quelli più attinenti all'oggetto interpretato.

25. "Posso affermare – documentarlo sarebbe facile ma lungo (...) – che pochi protagonisti delle scienze sociali si sono salvati dall'accusa di valorizzare solo i fatti favorevoli alle loro teorie e ignorare quelli contrari. Non pochi scienziati naturali sono andati un passo oltre, manipolando consapevolmente i risultati dei loro esperimenti" [Marradi 2019, 157-158]

inesauribile dialettica fra familiarità ed estraneità. Non pare chiaro come questa dialettica possa realizzarsi, ma forse tale delucidazione spetterebbe più al metodologo. Suppongo che potrebbe chiarirlo meglio l'esempio dell'etnografo, il quale si familiarizza coi "nativi", senza annullare le proprie finalità scientifiche, proprio come faceva De Martino in maniera esemplare [Signorelli 2015, 22-24].

4.3.

La verità come evento trasformante trova nell'esperienza artistica un riscontro tanto importante da indurre Gadamer a dedicarvi le prime duecento pagine di *Verità e metodo*. Come ho ricordato (par. 2), già Heidegger, influenzato dalle avanguardie artistiche del '900, criticava la separazione kantiana e post-kantiana fra le scienze come dominio della verità, da un lato, e l'arte come regno del bello, dall'altro. Questa cesura sarebbe un'ennesima conseguenza dell'epoca della metafisica, delle sue pretese assolutizzanti, dell'ipostatizzazione di un ordine "naturale" delle cose.

Gadamer tenta un proprio "oltre-passamento della metafisica", partendo dal constatare che quella cesura ha generato il discredito di ogni conoscenza teoretica diversa dalle scienze esatte e l'appiattirsi delle scienze dello spirito su quelle della natura. Come per Heidegger la verità consiste nell'accadere dell'essere (par. 2), così per Gadamer questo accadere della verità si fa presente nell'opera d'arte: preso, affascinato da essa, il suo fruitore subisce una trasformazione interiore. E come per Heidegger il protagonista primo non è il soggetto bensì l'accadimento, così per Gadamer la verità accade non per volontà del soggetto che intenzionalmente decide un proprio cambiamento. L'iniziativa parte invece dell'opera, è lei ad avvicinare, coinvolgere, "urtare", scuotere.

Naturalmente, questa esperienza dell'arte è diversa dalla conoscenza scientifica, formalizzata, dimostrabile, etc.; ma non per questo è un conoscere di minor conto, o subordinato alle scienze esatte. È invece una conoscenza *sui generis*, che – Gadamer continua – dovrebbe essere presa in considerazione soprattutto dalle scienze umane: quando cercano di comprendere fatti, società, culture, anche la verità a cui esse mirano dipende meno dal metodo e più dall'"evento" che prende e trasforma lo scienziato.

Questo evento, perché possa accadere, deve incontrare una disposizione d'animo, assimilabile anch'essa all'arte, più precisamente ad una sensibilità artistica. Gadamer ne parla ad esempio con riferimento all'"arte" nel medico, composta da equilibrio, saggezza, intuito, apertura mentale, etc. Ma tale valutazione andrebbe ugualmente bene per lo storico, il sociologo, l'antropologo e così via. Per tutti, il metodo non è una sola via, invariabile, replicabile, tracciata solo da procedure e tecniche; sarebbe svilire la scienza stessa. Le vie invece sono molte, si diramano da una serie di bivi; per scegliere volta a volta quale direzione prendere, occorre anche la "capacità di apertura all'indeterminatezza dell'eveniente" [Crespi 1985, 87]. Tale capacità richiede di riconoscere al metodo una componente "artistica" [cfr. Marradi 1996], cioè una sensibilità²⁶ che si accompagna al procedere metodico e che combina molte attitudini indispensabili ad un'interpretazione più penetrante: la flessibilità, la prontezza nell'afferrare una nuova situazione, la capacità di sfruttare occasioni impreviste, la creatività, l'originalità e molti altri "atteggiamenti meta-teoretici", come Emilio Betti li chiamava.

Queste considerazioni riducono le distanze fra arte e scienze, comprese le scienze sociali [cfr. Nisbet 2016], così come fra conoscenza ed emozioni [cfr. Cerulo, Crespi 2013]. Mi sembra che in questo riavvicinamento riecheggi un'antica origine, quando venivano rappresentate e celebrate insieme la *mimêsis* (nell'ambito della conoscenza) e *kátharsis* (nella dimensione emotiva).

4.4.

L'"arte dell'ascolto" si ritrova nella visione dialogica del linguaggio, a cui Gadamer dedica sia l'ultima parte di *Verità e metodo*, sia numerosi altri interventi, fino ai più recenti. Heidegger poneva più l'accento sul non-detto, inteso come limiti del linguaggio. Gadamer, invece, considera il non-detto come una riserva del dicibile a cui attingere, perché vi sarebbe sempre la possibilità di un dire e di un pensare altrimenti. Mentre in Heidegger era più sofferta e sostanzialmente insoluta la ricerca di un linguaggio diverso, Gadamer sottolinea invece la grande ricchezza e plasticità del linguaggio, potenzialmente in grado di esprimere ogni moto dell'animo umano.

26. "L'estetica, prima di essere il carattere proprio dell'arte, è un dato fondamentale della sensibilità umana" [Morin 2019, 11].

Questa plasticità non è un epifenomeno, ma fa parte dell'essenza stessa del linguaggio²⁷. Come ho accennato nel secondo paragrafo, prima di ogni distinzione gnoseologica che fonda la comprensione, vi è la “pre-comprensione”, cioè una co-appartenenza indifferenziata, condivisa, paritetica, linguisticamente (oltre che storicamente) determinata. Dunque il linguaggio accomuna tutti gli uomini prima di ogni distinzione, sicché esso costituisce l'originaria sede della pariteticità, della condivisione, dell'apertura all'altro.

Gadamer riassume questa visione nel concetto di “linguisticità”: questo termine esprime la natura intrinsecamente intersoggettiva, comune e dialogica del linguaggio, che potenzialmente è sempre dischiuso all'*oltre* e all'*altro*. Infatti, ogni singola parola nasce già aperta, si rivolge virtualmente a qualcuno; e quando è proferita, chiede all'interlocutore di essere interpretata. In tal modo, Gadamer stabilisce una stretta implicazione fra tre termini greci, *logos*, *dia-logos* e *leghein*: il terzo termine, come già sosteneva Heidegger, significa, appunto, tenere insieme, raccogliere, accogliere, ascoltare.

Da queste premesse discende un modo non psicologico-romantico di concepire la comprensione. L'in-tendersi non è un'immedesimazione irenica e trasparente, che salta tutti i passaggi linguistici e semantici; è invece una mediazione, che si sviluppa nella dialettica del dialogo mediante il linguaggio, giacché comprendiamo l'altro grazie a ciò che egli ci dice. Naturalmente in alcune vicende contingenti il dialogo può non riuscire e allora la comprensione fallisce. Altrimenti essa ha successo quando, nel “prendere” la parola, “siamo presi” dal dialogo stesso, ne siamo coinvolti senza essere del tutto padroni del suo esito. Come l'esperienza artistica, così il dialogo ha il suo buon esito, giunge cioè a una conoscenza “vera”, quando trasforma i suoi partecipanti. Per questo – in uno dei suoi ultimi interventi – Gadamer traccia così il bilancio del proprio magistero sulla comprensione: “Il mio progetto ermeneutico esprime la convinzione che ci avviciniamo alle cose solo dialogando” [1990, 42].

Sarebbe riduttivo circoscrivere queste sue considerazioni alla ricerca sociale, e più specificamente a quella “qualitativa”. Quest'ultima però offre due vantaggi. Innanzi tutto, rende più agevole imbastire un dialogo. La sua base empirica, cioè

27. Per ‘linguaggio’ Gadamer non intende solo quello verbale, ma anche il linguaggio gestuale, animale, etc. [2012, 184].

il testo che il ricercatore dovrà poi interpretare, è di natura discorsiva e ciò rende ancora più visibile la costruzione dialogica della ricerca. In secondo luogo, quel testo è un'oggettivazione autonoma, ha una propria identità, una *intentio operis* che il ricercatore dovrà interpretare distintamente dalla *intentio auctoris* [cfr. Eco 1990]; e più volte Gadamer richiama il dialogo fra testo e interprete come paradigma della comprensione.

4.5.

Virtualmente il dialogo non ha conclusione. è una dialettica senza sintesi, una circolarità costante fra familiarità ed estraneità, un affermare che parte sempre da una domanda – seppur implicita – e che, rispondendo, ne pone ancora un'altra, senza che questo dipanarsi trovi un termine definitivo: “l'ermeneutica consiste in questo, cioè nel sapere quante cose rimangano sempre nel non-detto, nell'inespresso, quando si dice qualcosa (...). Così, ho addirittura contrassegnato quale essenza del comportamento ermeneutico il fatto che non si debba mai volere per sé l'ultima parola (...). Nell'esperienza del limite, che risiede nella parola in quanto tale, si trova addirittura un compito infinito” [Gadamer 2012, 177, 179]. Analogamente alla parola, anche un enunciato non trova mai un'esauritiva verità, poiché enunciare è ridurre, mentre invece – e qui Gadamer si rifa ad Hegel – la verità coincide con il “tutto”, con “l'intero”.

Per tale condizione di finitezza, di incompletezza, la comprensione è un compito “in-concludente”, come diceva Heidegger (par. 2); potenzialmente è inesauribile, dà risultati sempre parziali, provvisori. Ma ciò non deve scoraggiare la ricerca. Non più intesa solo come un'attività finalizzata agli obiettivi cognitivi di una singola indagine, a un'incombenza contingente, a un impegno episodico, la ricerca va intesa come un “esistenziale fondamentale”, un continuo modo di esistere e di interrogarsi.

Riferimenti bibliografici

BECKER H. S.

2007, *I trucchi del mestiere. Come fare ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.

CERULO, M., CRESPI, F. (a cura di)

2013, *Emozioni e ragione nelle pratiche sociali*, Orthotes, Napoli-Salerno.

CORBETTA, P.

1999, *Metodologie e tecniche della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.

CRESPI, F.

1985, *Le vie della sociologia*, il Mulino, Bologna.

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

ECO, U.

1990, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano.

GADAMER, H.-G.

1982, *La ragione nell'età della scienza*, Il Melangolo, Genova.

1983, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.

1990 (con R. Koselleck) *Ermeneutica e storica*, Il Melangolo, Genova.

1993, *L'inizio della filosofia occidentale*, Guerini e associati, Milano.

1995a, *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano.

1995b, *Introduzione e commento*, in Aristotele, *Metafisica Libro XII*, Il Melangolo, Genova.

2004, *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli, Roma.

2006, *Storicità e verità*, in *Ermeneutica. Uno sguardo retrospettivo*, Bompiani, Milano, pp. 485-508.

2012, *Che cos'è la verità. I compiti di un'ermeneutica filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

HEIDEGGER, M.

1976a, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

1976b, *Aletheia*, in Idem, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, pp. 176-191.

1988a, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova.

- 1988b, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano
1999, *Sull'essenza della verità*, Armando, Roma.
2012, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, Laterza.
2014, *L'origine dell'opera d'arte*, in Idem, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano, pp. 5-174.

HUGHES, J. A.

- 1982, *Filosofia della ricerca sociale*, il Mulino, Bologna.

KUHN, TH.,

- 1978, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche. Come mutano le idee della scienza*, Einaudi, Torino.
1985, *La tensione essenziale*, Einaudi, Torino.

MARRADI, A.

- 1990, *Fedeltà di un dato, affidabilità di una definizione operativa*, in "Rassegna italiana di sociologia", 1(31), pp. 55-96.
1994, *Referenti, pensiero e linguaggio: una questione rilevante per gli indicatori*, in "Sociologia e ricerca sociale", 43(15), 137-207.
1996, *Metodo come Arte*, in "Quaderni di Sociologia", 10, pp. 71-92.
2019, *Tutti redigono questionari. Ma è davvero così facile?*, FrancoAngeli, Milano.

MONTESPERELLI P.

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

MORIN, E.

- 1919, *Sull'estetica*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

NISBET, R. A.

- 2016, *Sociologia e arte*, Mimesis, Sesto San Giovanni, Milano.

PORTELLI, A.

- 2007, *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*, Donzelli, Roma.

SANTAMBROGIO, A.

2012, Presentazione a “Critica sociale e emancipazione. Dopo il post-moderno”, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, 3, pp. 373-382.

2018, *Sul rapporto tra genesi e validità del sapere. Per un programma debole di sociologia della conoscenza*, in “Rassegna Italiana di Sociologia”, n. 3, pp. 427-456.

SIGNORELLI, A.

2015, *Ernesto De Martino. Teoria antropologica e metodologia della ricerca*, L'asino d'oro, Roma.

TORALDO DI FRANCIA, G.

1986, *Le cose e i loro nomi*, Laterza, Bari.